www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

آیات العقائد ۱-۲

توحید

تقریرات دروس

آیت‌الله سید جعفر سیّدان

تحقیق: مدرسه علوم دینی حضرت ولی‌عصر عج

بسم الله الرحمن الرحیم

آیات العقائد

نویسنده:

جعفر سیدان

ناشر چاپي:

ولایت

ناشر دیجیتالي:

مرکز تحقیقات رایانه‌اي قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵

آیات العقاید ----- ۲۳

مشخصات کتاب ----- ۲۳

جلد ۱ ----- ۲۳

اشاره ----- ۲۳

فهرست مطالب ----- ۲۷

سخن ناشر ----- ۳۷

اشاره ----- ۳۷

مقدمه ----- ۳۹

آیه اول: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الآخِرُ... ----- ۴۵

اشاره ----- ۴۵

اهمیت آیه ----- ۴۷

نکوهش یا ستایش ----- ۴۸

اشاره ----- ۴۸

شاهد اول ----- ۴۹

شاهد دوم ----- ۵۰

شاهد سوم ----- ۵۱

روایات ----- ۵۲

اشاره ----- ۵۲

حدیث اول ----- ۵۲

حدیث دوم ----- ۵۵

حدیث سوم ----- ۵۷

حدیث چهارم ----- ۶۱

حدیث پنجم ----- ۶۲

حدیث ششم ---- ۶۳
حدیث هفتم ---- ۶۳
حدیث هشتم ---- ۶۴
حدیث نهم ---- ۶۴
حدیث دهم ---- ۶۵
حدیث یازدهم ---- ۶۵
حدیث دوازدهم ---- ۶۶
ظاهر و باطن در بیان حضرت امام رضا (علیه السلام) ---- ۶۷
دیدگاه مفسران ---- ۷۰
اشاره ---- ۷۰
تفسیر کنز الدقائق ---- ۷۰
تفسیر المیزان ---- ۷۲
تفسیرهای انحرافی و برداشت های ناصواب ---- ۷۵
اشاره ---- ۷۵
۱. سخن ابن عربی ---- ۷۶
۲. شرح قیصری ---- ۸۱
۳. دیدگاه ملاصدرا ---- ۸۴
۴. دیدگاه ابن عربی در عتاب موسی به هارون ---- ۸۶
۵. تأویلی در لاجبر و لاتفویض ---- ۸۷
سخن صاحب «بیان السعاده» : ---- ۸۹
اول و آخر و ظاهر و باطن در بیان تأویل ---- ۹۰
آیه دوم: اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرضِ... ---- ۹۵
اشاره ---- ۹۵
بررسی واژه ها و معنای آیه ---- ۹۸
چگونگی اطلاق نور به خدا ---- ۹۹
مَثَل نور خدا ---- ۱۰۲

سخن علامه طباطبائی ---------- ۱۰۲
اشاره ---------- ۱۰۲
نقد سخن علامه ---------- ۱۰۴
یادآوری و تتمیم ---------- ۱۰۵
سخن ملاصدرا ---------- ۱۰۷
دیدگاه ابن عربی ---------- ۱۰۸
اشاره ---------- ۱۰۸
نقد نظر ملاصدرا و ابن عربی ---------- ۱۰۹
نظر سید حیدر آملی ---------- ۱۰۹
اشاره ---------- ۱۰۹
نقد ---------- ۱۱۱
باطن و تأویل آیهٔ نور ---------- ۱۱۲
سخن ابن سینا ---------- ۱۱۶
احادیث تأویل در آیهٔ نور ---------- ۱۱۷
مَثَل و نفی مِثْل ---------- ۱۲۰
ارتباط آیهٔ بیوت با آیهٔ نور ---------- ۱۲۱
سخن پایانی ---------- ۱۲۳
آیه سوم: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ... ---------- ۱۲۵
اشاره ---------- ۱۲۵
روایات ---------- ۱۳۰
تفسیرهای نادرست ---------- ۱۳۲
پاسخ ---------- ۱۳۳
آیه چهارم: لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ... ---------- ۱۳۷
اشاره ---------- ۱۳۷
عیسی در قرآن ---------- ۱۳۹
معرفی عیسی توسط خودش: ---------- ۱۴۰

عیسی از نگاه مسیحیان ---------- ۱۴۱
عیسی فرزند مریم است، نه فرزند خدا ---------- ۱۴۳
خداوند منزّه از اتّخاذ فرزند است ---------- ۱۴۴
وحدت در تثلیث ---------- ۱۴۶
فخررازی ---------- ۱۴۷
اقانیم ثلاثه ---------- ۱۴۷
عیسی و مادرش إله نیستند ---------- ۱۴۸
عیسی خبر از مرگ خود می دهد ---------- ۱۴۹
تبیین و ردّ عقیدهٔ برخی عرفا و فلاسفه ---------- ۱۵۰
اشاره ---------- ۱۵۰
۱- شرح قیصری ---------- ۱۵۱
۲- شرح مؤید الدین جَندی ---------- ۱۵۳
۳- ممد الهمم ---------- ۱۵۷
نتیجه ---------- ۱۵۸
علامه جعفری می فرماید: ---------- ۱۵۹
و اینک از استاد مطهری بشنوید: ---------- ۱۶۱
آیه پنجم: أَلَمْ تَرَ إِلَی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ... ---------- ۱۶۵
اشاره ---------- ۱۶۵
بررسی واژه ها و تبیین آیه ---------- ۱۶۷
سخن فلاسفه و اهل عرفان ---------- ۱۷۱
اشاره ---------- ۱۷۱
سخن ابن عربی ---------- ۱۷۲
سخن ابن عربی در فصوص الحکم ---------- ۱۷۹
سخن ملاصدرا ---------- ۱۸۲
بیان بعضی از معاصرین ---------- ۱۸۷
چگونگی نگرش به عالَم ---------- ۱۹۰

اشاره ---------- ۱۹۰
الف) نگاه نزولی و صعودی ---------- ۱۹۰
اشاره ---------- ۱۹۰
بیان استاد شهید مطهری ---------- ۱۹۱
ب) نگرش مجموعی (کل نگر) ---------- ۱۹۲
اصالتِ ماهیت یا اصالت وجود ---------- ۱۹۴
اساس برداشت ناصواب از آیه ---------- ۱۹۴
سخن قاضی سعید قمی ---------- ۱۹۹
دیدگاه ملاعبد الرزاق لاهیجی ---------- ۲۰۲
استدلال قائلان «اصالت وجود» ---------- ۲۰۹
قاعدهٔ بسیط الحقیقه ---------- ۲۱۶
آیه ششم: وَ مَا رَمَیْتَ... ---------- ۲۲۵
اشاره ---------- ۲۲۵
نظر اول ---------- ۲۲۷
نظر دوم ---------- ۲۳۱
نظر سوم ---------- ۲۳۲
اشاره ---------- ۲۳۲
بیان شیخ طوسی ---------- ۲۳۴
اشاره ---------- ۲۳۴
اشکال اول ---------- ۲۳۴
اشکال دوم ---------- ۲۳۴
اشکال سوم ---------- ۲۳۵
نظر چهارم ---------- ۲۳۵
اشاره ---------- ۲۳۵
قائلان به وحدت وجود ---------- ۲۳۶
دیدگاه میرزا علی همدانی ---------- ۲۳۷

نظر پنجم (قائلین به جبر): ۲۳۸
خلاصهٔ کلام ۲۴۰
آیه هفتم: وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ... ۲۴۳
اشاره ۲۴۳
بررسی واژه ها ۲۴۶
اشاره ۲۴۶
مشرق و مغرب: ۲۴۶
تولیه ۲۴۸
وجه ۲۴۹
روایات و تفاسیر ۲۵۰
تفسیر کشاف ۲۵۳
تفسیر المیزان ۲۵۴
تفسیر البیان ۲۵۷
دیدگاه فلاسفه و اهل عرفان ۲۵۸
اشاره ۲۵۸
سخن مرحوم فیض کاشانی ۲۵۸
اشاره ۲۵۸
نقد و بررسی ۲۵۹
سخن ابن عربی ۲۶۰
بررسی یک حدیث ۲۷۳
آیه هشتم: وَ لا تَدْعُ مَعَ اللهِ... ۲۸۰
اشاره ۲۸۰
روایات ۲۸۳
دیدگاه مفسران ۲۸۷
تفسیر المیزان ۲۸۷
تفسیر نفحات الرحمن ۲۹۳

دیدگاه فلاسفه و عرفا ---- ۲۹۴
نمایه ها ---- ۲۹۸
اشاره ---- ۲۹۸
نمایه آیات: ---- ۳۰۰
نمایه روایات: ---- ۳۱۳
کتابنامه ---- ۳۱۹
جلد ۲ ---- ۳۲۹
مشخصات کتاب ---- ۳۲۹
اشاره ---- ۳۲۹
فهرست مطالب ---- ۳۳۳
سخن ناشر: ---- ۳۴۸
آیه نهم: (إِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصَاد) ---- ۳۵۰
اشاره ---- ۳۵۰
آیات ---- ۳۵۳
آیه اول ---- ۳۵۳
لغت ---- ۳۵۳
معنای مرصاد ---- ۳۵۴
آیه دوم ---- ۳۵۸
آیه سوم ---- ۳۵۹
آیه چهارم ---- ۳۵۹
آیه پنجم ---- ۳۶۱
آیه ششم ---- ۳۶۱
آیه هفتم ---- ۳۶۳
آیه هشتم ---- ۳۶۵
روایات ---- ۳۶۵
اشاره ---- ۳۶۵

روایت اول ---------- ۳۶۵
روایت دوم ---------- ۳۶۶
روایت سوم ---------- ۳۶۶
روایت چهارم ---------- ۳۶۷
روایت پنجم ---------- ۳۶۷
روایت ششم ---------- ۳۶۸
روایت هفتم ---------- ۳۶۹
روایت هشتم ---------- ۳۷۰
روایت نهم ---------- ۳۷۰
نتیجه گیری ---------- ۳۷۱
سخن بزرگان ---------- ۳۷۱
اشاره ---------- ۳۷۱
شیخ صدوق ---------- ۳۷۱
شیخ مفید ---------- ۳۷۱
خواجه نصیرالدین طوسی ---------- ۳۷۳
علامه حلی ---------- ۳۷۳
ابن میثم بحرانی ---------- ۳۷۵
دیدگاه ملا صدرا ---------- ۳۷۷
چکیده سخن ---------- ۳۸۱
یاد آوری (تجسّم اعمال) ---------- ۳۸۱
ساختار زیر بنایی نظریه صدرا ---------- ۳۸۲
نقدی بر کلام ملاصدرا: ---------- ۳۹۸
جایگاه تأویل ---------- ۴۰۳
تأویلات نادرست ---------- ۴۰۴
سخن پایانی ---------- ۴۰۸
آیه دهم: وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَت ---------- ۴۱۱

اشاره ---------- ۴۱۱
لغت ---------- ۴۱۴
چرا نامه اعمال را طائر گویند؟ ---------- ۴۱۵
روایات ---------- ۴۱۸
اشاره ---------- ۴۱۸
روایت اول ---------- ۴۱۸
روایت دوم ---------- ۴۱۹
روایت سوم ---------- ۴۱۹
روایت چهارم ---------- ۴۲۰
روایت پنجم ---------- ۴۲۰
روایت ششم ---------- ۴۲۲
روایت هفتم ---------- ۴۲۲
روایت هشتم ---------- ۴۲۳
روایت نهم ---------- ۴۲۴
روایت دهم ---------- ۴۲۴
روایت یازدهم ---------- ۴۲۵
روایت دوازدهم ---------- ۴۲۶
روایت سیزدهم ---------- ۴۲۷
روایت چهاردهم ---------- ۴۲۸
روایت پانزدهم ---------- ۴۲۹
روایت شانزدهم ---------- ۴۳۰
گفتار عالمان ---------- ۴۳۱
اشاره ---------- ۴۳۱
شیخ صدوق ---------- ۴۳۱
شیخ طوسی ---------- ۴۳۱
شیخ طبرسی ---------- ۴۳۲

علامه مجلسی ---------- ۴۳۴
علامه محمدجواد مغنیه ---------- ۴۳۵
تفاسیر عرفانی فلسفی ---------- ۴۳۶
آیه یازدهم: وَ کُلُّهُمْ ءَاتِیهِ یَوْمَ الْقِیَامَه فَرْدًا ---------- ۴۴۳
اشاره ---------- ۴۴۳
آیه اول ---------- ۴۴۶
اشاره ---------- ۴۴۶
لغت ---------- ۴۴۶
شواهد قرآنی ---------- ۴۴۸
دیدگاه مفسران ---------- ۴۴۸
نظریه ملاصدرا ---------- ۴۵۰
اختلاف در کتب آسمانی! ---------- ۴۵۳
نقد کلام صدرا ---------- ۴۵۵
وجه جمع صدرا ---------- ۴۵۶
آیه دوم ---------- ۴۵۹
اشاره ---------- ۴۵۹
دیدگاه مفسران ---------- ۴۶۰
اشاره ---------- ۴۶۰
علامه طباطبایی ---------- ۴۶۰
شیخ طَبْرِسی ---------- ۴۶۱
محمدجواد مغنیه ---------- ۴۶۲
آیه سوم ---------- ۴۶۲
آیه دوازدهم: وَ اُزْلِفَتِ الْجَنَّه لِلْمُتَّقِینَ غَیرَ بَعِید ---------- ۴۶۶
اشاره ---------- ۴۶۶
آیات بهشت و دوزخ ---------- ۴۶۹
اشاره ---------- ۴۶۹

بهشت آماده و نزدیک ---------- ۴۷۰
پهناوری بهشت ---------- ۴۷۱
حرکت سوی بهشت و دوزخ ---------- ۴۷۲
ورود به بهشت ---------- ۴۷۳
ارث بهشت ---------- ۴۷۴
غرفه های بهشتی ---------- ۴۷۵
نعمت های بهشتی ---------- ۴۷۶
حوریان بهشتی ---------- ۴۷۷
روایات بهشت و دوزخ ---------- ۴۸۰
اشاره ---------- ۴۸۰
روایت اول ---------- ۴۸۱
روایت دوم ---------- ۴۸۱
نتیجه ---------- ۴۸۲
دیدگاه ملاصدرا ---------- ۴۸۳
اشاره ---------- ۴۸۳
جایگاه تأویل و توجیه ---------- ۴۹۲
اقرار ملاصدرا ---------- ۴۹۳
فعلیت بهشت و دوزخ ---------- ۴۹۴
ادله قائلان به فعلیت بهشت و دوزخ ---------- ۴۹۵
آیات فعلیت بهشت ---------- ۴۹۵
اشاره ---------- ۴۹۵
آیه اول ---------- ۴۹۵
آیه دوم ---------- ۴۹۶
آیه سوم ---------- ۴۹۸
روایات فعلیت بهشت و دوزخ ---------- ۴۹۸
اشاره ---------- ۴۹۸

روایت اول ---------- ۴۹۸
روایت دوم ---------- ۵۰۰
روایت سوم ---------- ۵۰۱
روایت چهارم ---------- ۵۰۱
روایت پنجم ---------- ۵۰۲
روایت ششم ---------- ۵۰۳
روایت هفتم ---------- ۵۰۳
روایت هشتم ---------- ۵۰۴
روایت نهم ---------- ۵۰۸
روایت دهم ---------- ۵۰۹
روایت یازدهم ---------- ۵۱۰
ادله منکرین فعلیت بهشت و دوزخ ---------- ۵۱۲
اشاره ---------- ۵۱۲
دلیل اول ---------- ۵۱۲
اشاره ---------- ۵۱۲
جواب ---------- ۵۱۲
دلیل دوم ---------- ۵۱۴
اشاره ---------- ۵۱۴
جواب ---------- ۵۱۴
اقوال علما ---------- ۵۱۶
مکان بهشت و دوزخ ---------- ۵۲۴
تأثیر اعمال در ایجاد نعمت های بهشتی ---------- ۵۲۹
نظر ملاصدرا پیرامون دوزخ ---------- ۵۳۰
انگیزه ملاصدرا از توجیه آیات و روایات ---------- ۵۳۱
هشدار ---------- ۵۳۳
آیه سیزدهم: وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ ---------- ۵۳۶

اشاره ---------- ۵۳۶
وجه اول ---------- ۵۴۱
وجه دوم ---------- ۵۴۳
وجه سوّم ---------- ۵۴۶
وجه چهارم ---------- ۵۴۷
بیان علامه طباطبائی ---------- ۵۴۷
سخن ملاصدرا ---------- ۵۴۹
اشکال صدرا بر ابن عربی ---------- ۵۵۴
نقد سخن صدرا ---------- ۵۵۷
بررسی لغوی ---------- ۵۵۷
شواهد قرآنی ---------- ۵۵۸
عذاب آخرت ---------- ۵۵۹
آیات عذاب ---------- ۵۵۹
بررسی خلود در دوزخ ---------- ۵۶۲
آیات ---------- ۵۶۲
گفتار عالمان ---------- ۵۶۵
شیخ مفید ---------- ۵۶۵
خواجه نصیر طوسی ---------- ۵۶۵
علامه حلّی ---------- ۵۶۶
تفتازانی ---------- ۵۶۶
طبرسی نوری ---------- ۵۶۶
علامه طباطبایی ---------- ۵۶۶
نظریه صدرا نسبت به چگونگی خلود ---------- ۵۶۸
نقد و بررسی خلود نوعی ---------- ۵۷۰
آیه چهاردهم: وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ---------- ۵۷۸
اشاره ---------- ۵۷۸

۱. حفظ اصول قطعی ---- ۵۸۱
۲. معیار صحیح در فهم قرآن ---- ۵۸۱
آیات هدایت ---- ۵۸۲
سخن ملاصدرا ---- ۵۸۷
نقد و بررسی ---- ۵۸۸
روایات طینت ---- ۵۹۰
اشاره ---- ۵۹۰
حدیث اول ---- ۵۹۰
حدیث دوم ---- ۵۹۰
سخن علامه طباطبائی ---- ۵۹۲
سخن علامه در المیزان ---- ۵۹۴
نقد و بررسی ---- ۵۹۵
یادآوری ---- ۵۹۵
آیه پانزدهم: وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَه وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ---- ۵۹۸
اشاره ---- ۵۹۸
دیدگاه صاحب تفسیر المیزان ---- ۶۰۳
انواع حرکت ---- ۶۰۶
اشکال بوعلی بر حرکت جوهری ---- ۶۰۶
دو اشکال در تفسیر آیه به حرکت جوهری ---- ۶۰۸
نکته مهم ---- ۶۰۸
چکیده بحث ---- ۶۱۲
آیه شانزدهم: الْحَمْدُ لِلّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ---- ۶۱۴
اشاره ---- ۶۱۴
وارسی و شرح ---- ۶۱۶
اهمیت بحث فرشتگان ---- ۶۲۰
اشاره ---- ۶۲۰

آیه اول ---------- ۶۲۰
آیه دوم ---------- ۶۲۱
آیه سوم ---------- ۶۲۱
آیه چهارم ---------- ۶۲۲
صفات ملائک در قرآن و روایات ---------- ۶۲۴
مجرد یا مادی ---------- ۶۲۹
نقد و وارسی ---------- ۶۳۳
تمثل یا تشکّل ---------- ۶۳۷
اجماع در مسئله ---------- ۶۳۹
استدلال عقلی فلاسفه بر تجرّد ملائکه ---------- ۶۴۶
توضیح کلام فلاسفه ---------- ۶۴۶
حقیقت ملائک در نگاه بزرگان فلسفه ---------- ۶۴۸
نقد استدلال فلاسفه ---------- ۶۵۰
استدلال نقلی بر تجرّد ملائکه ---------- ۶۵۵
اشاره ---------- ۶۵۵
آیه اول ---------- ۶۵۵
آیه دوم ---------- ۶۵۶
آیه سوم ---------- ۶۵۷
آیه چهارم ---------- ۶۵۷
نتیجه ---------- ۶۷۲
عصمت ملائک ---------- ۶۷۴
اشاره ---------- ۶۷۴
آیه اول ---------- ۶۷۵
آیه دوم ---------- ۶۷۵
آیه سوم ---------- ۶۷۵
اختیار ملائک ---------- ۶۸۰

چند نکته درباره فرشتگان ---------- ۶۸۸
۱. تعالی و تکامل فرشتگان ---------- ۶۸۸
۲. تولید نسل فرشتگان ---------- ۶۸۹
۳. غذای فرشتگان ---------- ۶۸۹
۴. خواب فرشتگان ---------- ۶۹۰
۵. رؤیت فرشتگان ---------- ۶۹۲
آیه هفدهم: { یُؤتِی الْحِکْمَه مَن یَشَاءُ وَمَن یُؤْتَ الْحِکْمَه فَقَدْ اُوتِیَ خَیْرًا کَثِیرًا } ؛ ---------- ۶۹۶
حکمت در آیات ---------- ۶۹۸
حکمت در لغت ---------- ۶۹۹
حکمت در تفاسیر ---------- ۷۰۰
حکمت در روایات ---------- ۷۰۳
حکمت در سخن فیلسوفان ---------- ۷۰۸
آیه هجدهم: وَمَا أَمْرُنَا إِلّاَ وَاحِدَه کَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ---------- ۷۱۸
اشاره ---------- ۷۱۸
اَمر ---------- ۷۲۰
لَمْح ---------- ۷۲۱
واحده ---------- ۷۲۱
تبیین آیه در المیزان ---------- ۷۲۱
دیدگاه فلاسفه و اهل عرفان ---------- ۷۲۵
اشاره ---------- ۷۲۵
سخن ابن عربی و قیصری ---------- ۷۲۵
یاد آوری ---------- ۷۲۷
سخنی از تفسیر روح البیان ---------- ۷۲۸
سخن ملاصدرا ---------- ۷۲۹
نقد و بررسی ---------- ۷۳۲
پاسخ ---------- ۷۳۳

آیه نوزدهم: وَقَضَی رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِیَّاهُ وَبِالْوَالِدَیْنِ ---- ۷۳۷
اشاره ---- ۷۳۷
قضای تکوینی و تشریعی ---- ۷۳۹
اهمیت عبادت و پلیدی شرک ---- ۷۴۰
برگشت همه معاصی به شرک است ---- ۷۴۱
سخنان نادرست ---- ۷۴۸
اشاره ---- ۷۴۸
شاهد اول ---- ۷۴۸
شاهد دوم ---- ۷۴۸
شاهد سوم ---- ۷۴۹
شاهد چهارم ---- ۷۴۹
شاهد پنجم ---- ۷۵۰
نتیجه شواهد ---- ۷۵۱
آیه بیستم: إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَه عَلَی السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَیْنَ أَن یَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا ---- ۷۵۳
اشاره ---- ۷۵۳
امانت ---- ۷۵۵
پذیرای امانت ---- ۷۵۵
معنای { فَأَبَیْنَ } ---- ۷۵۶
معنای { أَن یَّحْمِلْنَهَا } ---- ۷۵۷
اشاره ---- ۷۵۷
۱. تفسیر روح البیان ---- ۷۵۸
۲. تفسیر بیان السعاده ---- ۷۵۹
۳. تفسیر المیزان ---- ۷۶۰
اشاره ---- ۷۶۰
یادآوری و نقد ---- ۷۶۱
۴. تفسیر عبدالرزاق کاشی ---- ۷۶۲

۵. سخن قیصری ---------- ۷۶۴
اشاره ---------- ۷۶۴
نقد و بررسی ---------- ۷۶۵
امانت در احادیث ---------- ۷۶۶
اشاره ---------- ۷۶۶
اهمیت امانت ---------- ۷۶۶
امانت، تکلیف الهی ---------- ۷۶۷
امانت، ولایت علی (علیه السلام) و دیگر امامان (علیهم السلام) ---------- ۷۶۷
چکیده سخن ---------- ۷۷۰
یادآوری لازم ---------- ۷۷۰
نمایه آیات ---------- ۷۷۷
نمایه روایات ---------- ۷۹۹
منابع و مآخذ: ---------- ۸۰۹
درباره مرکز ---------- ۸۱۹

آيات العقايد

مشخصات كتاب

سرشناسه : سيدان،سيدجعفر، 1313 -

عنوان و نام پديدآور : آيات العقايد/ سيدجعفر سيدان؛ تحقيق مدرسه علوم ديني حضرت ولي عصر عجل الله فرجه.

مشخصات نشر : مشهد : ولايت، 1391

مشخصات ظاهري : 2ج.

شابك : ج.2 9789646172524 :

وضعيت فهرست نويسي : فيپا

يادداشت : فهرستنويسي بر اساس جلد دوم، 1392.

يادداشت : كتابنامه.

يادداشت : نمايه.

موضوع : تفاسير شيعه -- قرن 14

شناسه افزوده : مجتمع علوم ديني حضرت ولي عصر (عج)

رده بندي كنگره : BP98/س87آ9 1300ي

رده بندي ديويي : 297/179

شماره كتابشناسي ملي : 3162826

ص: 1

جلد 1

اشاره

فهرست مطالب

فهرست مطالب 5

سخن ناشر 11

مقدمه 13

آیه اول: هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ... 19

اهمیت آیه 21

نکوهش یا ستایش 22

شاهد اول 23

شاهد دوم 24

شاهد سوم 25

روایات 26

حدیث اول 26

حدیث دوم 29

حدیث سوم 31

حدیث چهارم 35

حدیث پنجم 36

حدیث ششم 37

حديث هفتم 37

حديث هشتم 38

حديث نهم 38

حديث دهم 39

حديث يازدهم 39

حديث دوازدهم 40

ظاهر و باطن در بيان حضرت امام رضا عليه السلام 42

ديدگاه مفسران 44

تفسير كنز الدقائق 44

تفسير الميزان 47

تفسيرهاي انحرافي و برداشت هاي ناصواب 50

1. سخن ابن عربي 50

2. شرح قيصري 56

3. ديدگاه ملاصدرا 58

4. ديدگاه ابن عربي در عتاب موسي به هارون 60

5. تأويلي در لاجبر و لاتفويض 61

سخن صاحب «بيان السعاده» : 63

اول و آخر و ظاهر و باطن در بيان تأويل 65

آيه دوم: الله نُورُ الّسَمَاوَاتِ وَالأرضِ... 70

بررسي واژه ها و معناي آيه 73

چگونگي اطلاق نور به خدا 74

مَثَل نور خدا 77

سخن علامه طباطبائي 77

نقد سخن علامه 79

يادآوري و تتميم 80

ص: 6

سخن ملاصدرا 82

ديدگاه ابن عربي 83

نقد نظر ملاصدرا و ابن عربي 83

نظر سيد حيدر آملي 84

نقد 86

باطن و تأويل آية نور 87

سخن ابن سينا 91

احاديث تأويل در آية نور 92

مَثَل و نفي مِثْل 95

ارتباط آية بيوت با آية نور 96

سخن پاياني 97

آيه سوم: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ... 100

روايات 105

تفسيرهاي نادرست 107

پاسخ 108

آيه چهارم: لَقَدْ كَفَرَ ٱلَذِينَ... 112

عيسي در قرآن 114

معرفي عيسي توسط خودش: 115

عيسي از نگاه مسيحيان 116

عيسي فرزند مريم است، نه فرزند خدا 118

خداوند منزّه از اتّخاذ فرزند است 119

وحدت در تثليث 121

فخررازي 122

اقانيم ثلاثه 122

عيسي و مادرش إله نيستند 123

عيسي خبر از مرگ خود مي دهد 124

تبيين و ردّ عقيدة برخي عرفا و فلاسفه 125

1- شرح قيصري 126

2- شرح مؤيد الدين جَندي 128

3- ممد الهمم 132

نتيجه 133

علامه جعفري مي فرمايد: 134

و اينك از استاد مطهري بشنويد: 136

آيه پنجم: أَلَمْ تَرَ إِلَي رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الْظِلِّ... 140

بررسي واژه ها و تبيين آيه 142

سخن فلاسفه و اهل عرفان 146

سخن ابن عربي 147

سخن ابن عربي در فصوص الحكم 153

سخن ملاصدرا 157

بيان بعضي از معاصرين 162

چگونگي نگرش به عالَم 165

بيان استاد شهيد مطهري 166

ب) نگرش مجموعي (كل نگر) 167

اصالتِ ماهيت يا اصالت وجود 169

ص: 8

سخن قاضي سعيد قمي 174

ديدگاه ملاعبد الرزاق لاهيجي 177

استدلال قائلان «اصالت وجود» 184

قاعدة بسيط الحقيقه 191

آيه ششم: وَ مَا رَمَيْتَ... 200

نظر اول 202

نظر دوم 206

نظر سوم 207

بيان شيخ طوسي 209

نظر چهارم 210

قائلان به وحدت وجود 211

ديدگاه ميرزا علي همداني 212

نظر پنجم (قائلين به جبر): 213

خلاصة كلام 215

آيه هفتم: وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ... 218

بررسي واژه ها 221

روايات و تفاسير 225

تفسير كشاف 228

تفسير الميزان 229

تفسير البيان 231

ديدگاه فلاسفه و اهل عرفان 233

سخن مرحوم فیض کاشانی 233

سخن ابن عربی 234

ص: 9

بررسي يك حديث 247

آيه هشتم: وَ لاتَدْعُ مَعَ اللهِ... 254

روايات 257

ديدگاه مفسران 261

تفسير الميزان 261

تفسير نفحات الرحمن 267

ديدگاه فلاسفه و عرفا 268

نمايه روايات: 282

كتابنامه 287

ص: 10

سخن ناشر

اشاره

آنچه در اين نوشـتار ملاحظه مي كنيد، سلسـله درس ها و مباحثي است كه استاد معارف حضرت آيت الله سيد جعفر سيّدان دامت بركاته در جمع گروهي از طلاب حوزة علميه مشـهد افاضه فرموده اند و به تفسـير و تبيين آيات اعتقادي پرداخته، پاره اي از انحرافات و برداشـت هاي نادرستي را كه از اين آيات صورت گرفته بيان كرده اند.

اين بحث ها كه از نوار پياده شده بود توسط برخي از شاگردان مورد اعتماد معظم له جهت اسـتفادة بيشتر دانش پژوهان و شيفتگان مكتب اهل بيت، تلخيص، ويرايش و منبع يابي گرديد و به صورت حاضر ارائه شده است.

اميـد است كه انتشار اين اثر ارزشـمند، مورد قبول ناحية مقدسة امام عصـر حضـرت بقية الله الأعظم عَجَّلَ اللهُ تَعالي فَرجَهُ الشّـريف قرار گيرد.

ناشر

مشهد مقدس

ص: 11

مقدمه

قرآن، آخرين كتاب الهي است كه در آن معارف فراواني آمده و آكنده از علم و حكمت و اَخبار گذشته و آينده و سياست و حكومت مي باشد. اين كتاب استوارِ خدا، به آدمي راه مستقيم را مي نمايانند و با بشارت و بيم و فراخواني به عدل و احسان و نيكي و تقوا و عمل به قوانين شريعت، انسان را از رذيلت ها برحذر مي دارد و به فضيلت ها و صفات بايستة انساني ورهپويي سوي كمال و حيات حقيقي و بصيرت يابي فرامي خواند و بر تدبّر و تفكّر و به كارگيري عقل و خرد در بهتر شناختن پديده هاي هستي و آيات الهي تأكيد مي ورزد.

قرآن از جانب خداوند فرود آمده و آكنده از نور و هدايت و رحمت و سلام است كه هيچ شكي در آن نيست و در سراسر آن اختلاف و ناسازگاري به چشم نمي خورد.

اين كتاب روشنگر از آدمي مي خواهد كه به خود آيد، در آفاق هستي و در بي كرانة وجود خويش نيك بينديشد، زنگارهاي غفلت و ناپاكي هاي گناهان و خطاها را با آمرزش خواهي از خدا، توبه و زاري و ناله و دعا، از صفحة دل بزداييد و قلب خويش را صفا و روشني بخشد، و تا مي تواند به معروف ها و آنچه خير و نيك است عمل نمايد و از منكرات و زشتي ها، خويشتن و مردم را باز دارد و زندگي اين جهاني اش را از ايمان و عمل صالح و كارهاي نيك، بياكَنَد و در تكاپوي رسيدن به مقامات عالي و متعالي برآيد تا سزامند ورود در بهشتي گردد كه نعمت هاي آن به شمار در نمي آيد و گستره اش آسمان ها و زمين را در

مي نوردد و ويژگي هاي آن فراتر از حد توصيف و بيان است، و فراتر از آن، مقامِ قرب و رضوان الهي است كه نصيب بندگان برگزيدة خدا مي شود.

قرآن كتاب توحيد است و بيان مي دارد كه به زبان عربي مبين (و جدا از ابهام و پيچيدگي) نازل شده و بيان گر حقايق است و بيان هرچيزي را مي توان در آن يافت.

از ميان تعاليم و آموزه هاي فراواني كه در قرآن آمده و بجاست دربارة هر يك از آنها پژوهش هاي گسترده اي در ابعاد مختلف صورت گيرد، برخي آيات اعتقادي قرآن كه حاوي معارف والايي است، در اين سلسله درس ها تبيين شده و شيوة درست بهره مندي از قرآن در اين زمينه ارائه گرديده و خطرهايي كه در اين راستا وجود دارد و دامن گير برخي از پيروان مكتب فلسفه و عرفان اصطلاحي شده است، يادآوري گرديده است.

بي گمان براي اثبات خداوند متعال و قبول رسالت انبيا (عليهم السلام) از عقل استفاده مي شود و بديهي است كه پس از دستيابي عقل به وحي، بايد از معارف والاي وحياني استفاده كرد.

پس از آنكه وحي با عقل اثبات شد، عقل خود درمي يابد كه وحي منبعي استوار و مطمئن براي دريافت حقايق است؛ زيرا عقل به محدوديتِ خويش پي مي برد و خطاها و شوائب و اَوهامي كه در اين راستا ممكن است عاقل را به لغزاند و به كژ راهه سوق دهد و از حقيقت دور سازد، در نظر مي آورد.

و از سويي عقل درمي يابد كه خطا و محدوديت، در وحي راه ندارد؛ زيرا تعاليم وحي (قرآن و سخنان پيامبر (صلي الله عليه و آله) و خاندان عصمت) برگرفته از علم نامتناهي حضرت حق است، پس لازم و ضروري است انسان از آن غفلت نكند و در مسائل و مباحث مختلف ديني از اين منبع اصيل و عظيم استفاده كند.

البته چنان كه پيداست آيات و احاديثي مورد استفاده قرار مي گيرد كه از

متشابهات نباشـد و از روشـني دلالت برخوردار باشد، چنان كه در احاديث، افزون بر روشـني دلالت، قوت سـند و صـحت انتساب آن به معصومين (عليهم السـلام) نيز بايـد احراز گردد. با توجه به آنچه گفته شـد سـعي بر آن است كه با به كارگيري نور عقل در آيات قرآن تـدبّر شود و بيانات پيامبر گرامي اسلام و عترت آن حضرت كه مفسران حقيقي قرآن كريم اند در كانون توجه قرار گيرد.

آري، بايد نخست، به كساني رجوع كنيم كه اعتبارشان را از خدا و پيامبرش گرفته اند و سـخنشان مسـتند به وحي است و حجت دانسته مي شود (نه آراي پراكنده و مختلف بشـري كه در معرض انحراف مي باشـند) از اين روست كه رسول گرامي اسلام از مسلمانان مي خواهد كه به قرآن و عترت دست آويزنـد و بـا عقلشـان سوي قرآن و عترت برونـد؛ زيرا آنـان مردمان را از ظلمت هاي گوناگون سوي نور رهنمون مي گردند.

امام صادق (عليه السلام) از پدر بزرگوارشان (عليه السلام) روايت مي كنند كه پيامبر (صلي الله عليه و آله) در خطبه اي فرمود:

و بَعَثَ إليهم الرُّسُـل لِتكـونَ له الحجّـةُ البالغـةُ على خلقه، و يكونُ رُسُـلُه إليهم شـهداءَ عليهم؛ و ابتعث فيهم النـبيين مبشـرين و منـذرين {لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَـةٍ وَ يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَـةٍ}(1)، و لِيَعقِـلَ العبـادُ عَن رَبِّهم ما جَهِلُوه، فَيَعرِفوه بربوبيّته بعـد ما أنكروا، و يُوَحِّدُوه بالإلهيّة بعد ما عَضَدُوا (عَنَدُوا)؛(2)

خداوند رسولانش را سوي مردم فرسـتاد تا براي او حجتي رسا بر خلقش باشند، و اين فرستادگان بر خلق گواه باشند؛ و در ميانشان پيامبران را با مژده و بيم

1- . الأنفال (8) : 42.

2- . توحيد صدوق: 45، حديث 4 ؛ علل الشرايع1: 119، حديث 1 (با تفاوتي در عبارت) ؛ بحارالانوار 4: 288، حديث 19.

برانگيخت تـا هر كه هلاـك مي شود با بيّنه [آيت و حجتي روشن] هلاك گردد و هركس [به هـدايت و حق شـنوي و حيات ديني و اعتقادي درست] جان مي گيرد و حيات مي يابد با حجت زنده شود.

وبراي آنكه بنـدگان عقلشـان را دربـارة آنچه نمي داننـد،و از پروردگارشـان رسـيده به كار اندازنـد [و حقايق دين را از پروردگارِشان دريافت دارنـد] و ندانسـته ها را بياموزنـد و پس از انكار، پروردگارشان را بشناسـند و بعد از رفتن [و سـرگرداني] به اين سو و آن سو(يا بعد از عناد و ستيزه جويي) يكتاپرست گردند.

در اين راستا چند نكته شايان توجه است:

1. بديهي است كه مطالب وحياني هرگز با حكم عقل مخالفت ندارد و مطابق با واقع و حقيقت مي باشد؛ زيرا حقايقي است كه از علم بي خطاي حضرت حق نشأت مي گيرد. در صورتي كه مطلبي در قرآن و حديث به گونه اي باشد كه ظاهر آن با عقل سازگار نباشد، بايد توجيه شود، هرچنـد در اين گونه موارد مي توان توجيه لازم را در تعاليم وحياني يافت و خود معصومين (عليهم السـلام) بهترين توجيه ها را ارائه كرده اند.

2. ترديـدي نيست كه بعضـي از آيـات قرآن داراي تأويـل است، يعني افزون بر آنچه از ظـاهر آنها اسـتفاده مي شود، داراي معني و معاني ديگري است كه ابتـدائاً از ظاهر آنها به نظر نمي آيـد. روشن است كه چنين مطالبي را كه در ظاهر آيات نمود ندارد (تأويلات) جز از طريق معصومين (عليهم السـلام) نمي توان پـذيرفت؛ زيرا ارائه مطـالبي به عنوان مراد پروردگـار متعـال از آيات قرآن تنها از طريق حاملين وحي پذيرفتني است و تأويلات ديگران در صورتي كه منافات با اصول وحياني هم نداشته باشد، بر صحت و حجيت آنها دليلي وجود ندارد؛ زيرا چنان كه گفته شـد و همگان مي داننـد معيار و ميزان حجيت، عقل صـريح و قرآن شـريف و عترت پيامبر گرامي مي باشـد و تأويلات غير مستند به معصومين (عليهم السلام) مستفاد از موازين ياد شده نيست.

3. هرگـاه در تعـاليم وحي، مصـداق آيه، به صورت انحصـاري مشـخص شود، جـايي براي طرح ديگر احتمالات و برداشت ها نيست و با وجود سخن معتبر معصوم (عليه السلام) تعميم آيه به معاني ديگر درست نمي نمايد.

آري، اگر انحصاري در تعيين مصداق نباشد، در آن صورت مي توان مصداق هايي را به عنوان يك احتمال براي آيه مطرح ساخت.

4. برداشت هاي مختلف و استنباط هاي گوناگون مفسران از آيات قرآن، هرگاه با اصول شريعت و عقايد استوار مذهب و مباني دين و ديگر آيات و تعاليم وحياني ناسازگار نباشد و به خدا و قرآن هم نسـبت داده نشود، طرح آن به عنوان يك احتمال و اسـتحسان و سـخن علمي در ذيل آيات اشكالي نداشته و سودمند است.

5. هرگونه فهم تفسيري از آيه، در صورتي قابل اعتناست كه برخلاف لغت عرب و ظاهر صريح الفاظِ آيه، نباشد و به عبارت ديگر آيه تحمل آن را داشته باشد و از نظر ادبي و معنا – به گونه اي – آن مفهوم را برساند.

6. در ميان مكاتب و انديشه هاي بشـري، مي توان آموزه هاي درستي را يافت، ليكن سخنان نادرست بسياري هم دارند كه در موارد زيادي ناخودآگاه ذهن ها را پر مي سازد و شخص به باورهايي مي رسد كه رهايي از آنها دشوار است.

از اين رو، شايسته و بسيار بجاست كه قبل از شكل گيري و نهادي شدن آراي بشري در ذهن، از مطالب وحياني استفاده شود.

و بسي جفاست كه مسلمان پيش از سخن وحي، بينش ها و ديدگاه هاي بشري را وارسي كند و با ذهني آكنده از رسوبات مكاتب و گرايش هاي گوناگون كه ديگر دانش ها آن را شكل داده اند به سراغ آموزه هاي وحياني آيد.

از خـداي متعال مي خواهيم كه ما را جوياي حق ساخته و در صـراط حق پايـدار بـدارد و پيوسـته ما را از آموزه هاي مكتب وحي بهره مند سازد و از معارف قرآني و

حديثي سيرابمان نمايد و از وادي لغزنده و هلاكت ساز تفسير به رأي ها و تأويلات ناشايست و نسبت هاي ناروا به دين، مصونمان بدارد و ما را توفيق دهد كه عقايد حقه و معارف وحياني را آميزة جانمان كنيم و در راه نشر مكتب اهل البيت (عليهم السلام) كوشا باشيم و سرمايه حيات و عمرمان را بيهوده صرف تقليد از اين و آن (انسان هايي كه در معرض خطا و اشتباه اند) نكنيم، و جز وحي هيچ سخن ديگري را خطاناپذير نشماريم، و آوازة نام و شهرتِ شخصيت ها ما را نفريبد و از نقد و بررسي سخنشان به هراس نيفتيم. حمد و سپاس ويژة خداست كه پروردگار جهانيان است.

بخش پژوهش

مدرسة علوم ديني حضرت ولي عصر

(عَجَّلَ اللهُ تَعالي فَرجَهُ الّشَريف)

ص: 18

آیه اول: هُوَ الأوَلُ وَ الآخِرُ...

اشاره

قال الله تعالی:

{هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}

(سوره حدید (57) آیه 3)

اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن، و او به هرچیزي داناست.

ص: 19

از آيـات اعتقادي كه در تفسـير و برداشت مفهومي، مورد اختلاف قرار گرفته، آيـة سوم سورة مباركـة حديـد است، خـداي متعال در كتاب منيرش مي فرمايد:

{هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَبِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}؛(1)

اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن، و او به هرچيزي داناست.

اين آيه از آيات مهم توحيدي است و سـزامند است به دقت بررسـي شود. روايات زيادي كه ذيل اين آيه از ائمه (عليهم السلام) نقل شده و بيانات بزرگان در اين زمينه شايان توجه است.

اهميت آيه

در ارتباط با جايگاه توحيـدي شـش آيـة اول سورة حديـد - كه آيـة مـذكور جزءِ آنهاست - به دو حديث كه نشان دهندة اهميت اين آيات است، اشاره مي شود.

1. در تفسير قمي آمده است كه آية آغازين سورة حديد همان سخن پيامبر (صلي الله عليه و آله) است كه فرمود:

أُعْطِيتُ جوامعَ الكلم؛(2)

جامع همة سخنان به من داده شد.

1- . سورة حديد (57) آية 3.

2- . تفسير قمي2: 350.

با توجه به حديث بعدي معلوم مي شود كه سورة اخلاص و شش آية اول سورة حديد، دربرگيرندة همة سخنان توحيدي است.

2. عاصم بن حُمَيد(1) مي گويد: از امام سجاد (عليه السلام) دربارة توحيد سؤال شد، فرمود:

إنَ اللهَ عزّوجلّ عَلِمَ أنَّه يكونُ في آخر الزّمان اَقوامٌ مُتَعّمِقون، فَأنْزَلَ اللهُ تعالى {قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ} و الآياتِ مِن سُورةِ الحديد إلى قوله {عَلِيمٌ بِذَاتِ الّصُدُورِ} فَمَن رامَ وَراءَ ذلك فَقَدْ هَلَكَ؛(2)

خداي بزرگ مي دانست كه مردماني مُتَعَمِّق (فرو روندگان در مطالب) در آخرالزمان خواهند آمد؛ به همين جهت، سوره توحيد و آياتي از سورة حديد را فرو فرستاد. پس هركس وراي آن را قصد كند هلاك مي گردد.

براساس اين حديث، اگر كسي در مباحث توحيدي به چيزي غير از آنچه كه در سورة توحيد و اين آيات سورة حديد آمده است تمسك كند و حركت علمي و اعتقاديش سازگار با اين آيات نباشد و اينها را معيار قرار ندهد، هلاك خواهد شد.

نكوهش يا ستايش

اشاره

آيا در اين حديث «تَعَمُّق» مذمت شده است يا اينكه حديث اهل تعّمُق را مي ستايد؟

1. جمعي گفته اند: نه مدح است و نه ذم، بلكه حديث تنها خبر مي دهد به اينكه جمعي چنين و چنان خواهند آمد.

2. بعضي گفته اند: حديث در مدح آنهاست.

3. و گروهي حديث را در مذمت مُتَعَمِّق مي دانند.

1- . عاصم بن حميد از راويان مورد وثوق و از اصحاب امام صادق عليه السلام است و با واسطه از امام سجاد عليه السلام روايت مي كند.

2- . اصول كافي1: 91، حديث3 ؛ توحيد صدوق: 283 (باب40) حديث2 ؛ بحارالانوار3: 263.

ظاهر اين حديث، منع از فرورفتن در مسائل توحيدي و بسنده كردن بر نصوص است.(1)

مرحوم مجلسي در مرآة العقول سه احتمال را مطرح مي كند و بيان مي دارد:

1. اينكه امام (عليه السلام) فرمود: «مُتَعَمِّقُون» يعني براي اينكه در آن ژرف بينديشند.

2. مقصود اين است كه (در ذات خدا) از دقت هاي عقلي بپرهيزند، بلكه در معرفت خداي سبحان بر آنچه خدا برايشان بيان كرده بسنده كنند.

3. برايشان معياري باشد تا افكار [و عقايدشان] را بر آن عرضه دارند (و بسنجند) و نلغزند و به خطا نروند.

آن گاه مي نويسد: نظر مياني اَظهر است.(2)

شواهدي وجود دارد كه مقصود از اين حديث، نكوهش و ذمّ مُتَعَمِّقُون است، نه ستايش آنها.

شاهد اول

لحن حديث كه فرمود: «عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ في آخِرِ الزَّمانِ اَقوامٌ مُتَعَمِّقُون» لحن مدح نيست؛ وگرنه از آنها به «أقوامٌ» تعبير نمي شد، بلكه با عباراتي نظير «أوليائنا»، «مِن شيعتنا»، «إخواني» و ... ياد مي شد. در روايات نمونه هايي براي اين سخن هست آنجا كه پيامبر (صلي الله عليه و آله) - در مورد مؤمنين آخر الزمان - به اصحاب فرمودند: شما اصحاب منيد و آنها برادران من ... . تعبير برادران را مي آورد كه حكايت از مدح دارد.

1- . بحار الأنوار3: 264.

2- . قوله: >متعمقون< أي ليتعمقوا فيه أو لا ـ يتعمقوا كثيراً بأفكارهم بل يقتصروا في معرفته سبحانه علي ما بُيِّن لهم، أو يكون لهم معياراً يعرضون أفكارهم عليها، فلايزّلُوا و لايخطأوا، و الأوسط أظهر. (مرآة العقول1: 320).

در هرحال، لحن، چنـدان لحن تعريف نيست، بلكه عكس آن، بيشتر به نظر مي رسـد؛ به ويژه آنكه در پايان حـديث آمـده است «فَمَن رامَ وَراءَ ذلكَ فَقَدْ هَلَكَ» هشدار مي دهد كه فراتر رفتن از محدودة اين آيات انسان را هلاك مي سازد.

به نظر مي رسد اين شاهد، مؤيد مطلب است و شواهدي كه پس از اين مي آيد قوي ترند.

شاهد دوم

در كلمات قصار اميرمؤمنان علي (عليه السلام) آمده است كه:

اَلكُفرُ عَلى أَربَعِ دَعائِمَ: عَلى التَعَمُّق والّتَنازُع والّزَيغ والّشِقاق؛(1)

كفر بر چهار ستون استوار است:

كنجكاوي بي جا، نزاع كردن با يك ديگر، كجروي و ميل به باطل، دشمني و زيربار حق نرفتن.

بنابراين، كفر، ناشي از عللي است، كه يكي از آنها تعّمُق است كه در بعضي موارد به هلاكت مي انجامد.

در ادامه سـخن امام (عليه السـلام) مي فرمايد: «فَمَن تَعَمَّق لَم يُنِبْ إلى الحَق»؛ هركس تعّمُق كند [در وادي هاي شـبهه ناك فرو روَد و] به حقيقت باز نمي گردد.

مؤيّد اين كلام مولا، جملاتي است كه ثقة الإسـلام كليني در اصول كافي از اميرالمؤمنين (عليه السـلام) در وصف مؤمنان چنين نقل مي كند: «ولا مُتَكلّفٌ ولا مُتَعَمِّقٌ...»(2) ؛ مؤمنين نه متكّلِف اند (تا چيزي را كه در آنها نيست به زور بر خود ببندند) و نه متعّمِق (و زياده رو).

بنابراين تعّمُق - به ويژه در ذات حضرت حق - از صفات مؤمن نيست و «مُتَعَمِّقُون» نمي تواند مدح باشد.

1- . نهـج البلاغه، حكمت 31 ص 473 - 474 ؛ شـرح ابن ابي الحديد 18: 142؛ شايـان ذكر است كه در «اصول كافي2: 392» اين چهار ويژگي از شعبه هاي«غُلُوّ» به شمار آمده است.

2- . اصول كافي 2: 226.

شاهد سوم

شاهـد سوم كه از جهـتي از شاهـد دوم هم قوي تر مي باشـد مطلـبي است كه در يكي از خطبه هـا اميرالمؤمنين (عليه السـلام) به معرفي راسخين در علم مي پردازد:

واعْلَم أنَّ الراسِخينَ في العلم، هم الّذينَ أغناهُمُ اللهُ عَن الإقْتِحام في السُّدَدِ المَضـروبة دونَ الغيوب، فَلَزِمُوا الإقرارَ بجُمْلة ما جَهِلُوا تفسيرَه من الغَيب المَحْجوب؛ فقالوا: {آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنـدِ رَبِّنَا}(1) فَمَدحَ الله عزّ وجل اعترافَهم بالعَجْز عن تناول ما لَم يُحيطوا به علماً، و سَمّى تَرْكَهُم التّعَمُّق في مـا لَم يُكَلِّفْهم البحثَ عنه منهم رسوخـاً، فَاقْتَصِر على ذلـك و لا تُقَدِّر عظمـةَ الله سـبحانه على قَدْر عَقْلك فَتَكونَ مِنَ الهالكين؛(2)

بـدان كه راسـخان در علم آنهاينـد كه خداوند آنها را از دست يازي به آنچه خود بر آنها پوشـيده داشت و جزو اسـرار غيبي قرار داد، بي نياز ساخت. پس آنان به همـة آنچه كه تفسـيرش را نمي داننـد و بر آنها پوشـيده است پاي بندنـد و مي گوينـد: «به آن ايمان آورديم، همة آن از سوي پروردگارمان است»

پس خداونـد اعترافشان را به عجز (و ناتواني از رسـيدن به آنچه از نظر علمي به آن احاطه نمي يابنـد) و ترك تعمق و فرورفتن شان را در آنچه كه مُكَلَّف به بحث از آن نيستند ستود و رسوخ ناميد. تو هم به همين بسنده كن و عظمت خداي سبحان را با عقلت اندازه مگير كه از هلاك شوندگان خواهي بود.

با توجه به اين شواهد، به نظر مي رسد كه حديث در نكوهش تعّمُق است پس سزاوار، بلكه لازم است كه پژوهش گران در مباحث اعتقادي - پس از آنكه با براهين عقلي به اصول اصلي اعتقادي رسيدند - تسليم ارشادات قرآني و حديثي

1- . سورة آل عمران (3) آية 7.

2- . توحيد صدوق: 55 - 56، حديث 13؛ نهج البلاغه، خطبة 91، ص 125 (خطبة اشباح).

امامان (عليهم السلام) باشند و از محدودة بيانات آن بزرگواران (كه مفسرين به حق كلام الهي اند) فراتر نروند و همة همتشان را در «تعّقُل در وحي»(1) به كار برند؛ زيرا به وسيلة نورانيت سخنان آل محمد (عليهم السلام) مي توان همه حجاب هاي ظلماني را دريد و به بحار انوار سبحاني دست يافت، چه آنان مأمورند انسان ها را از ظلمت ها به سوي نور رهنمون شوند {لِتُخْرِجَ النّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ}(2).

با وجود سخنان هدايت آفرين آنها، حقيقت جوئي و هدايت يابي از سخن غير ايشان به منزلة دست وپا زدن در تاريكي ها است.

روايات

اشاره

با توجه به اينكه بهترين شيوه در فهم قرآن، رجوع به اهل ذكر و راسخان در علم است كه همان امامان معصوم (عليهم السلام) مي باشند، بايسته و مناسب است كه نخست به احاديثي بنگريم كه در اين باره رسيده است و قرآن را از زبان دانايان به كتاب الهي و معارف ربّاني، دريابيم.

حديث اول

ابن ابي يعفور مي گويد(3) از امام صادق (عليه السلام) دربارة اين سخن خداي بزرگ پرسيدم كه: {هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ} گفتم: اينكه خدا اول است، در مي يابيم؛ اما تفسير «آخر» را برايمان تبيين كنيد.

1- . امام كاظم عليه السلام به هشام فرمودند: يا هشام ما بَعَثَ الله أنبياءَه و رُسُلَه إلى عباده إلا لِيَعقلُوا عن الله؛ اي هشام، خدا انبيا و فرستادگانش را به سوي بندگانش نفرستاده مگر اينكه مطالب و معارف ديني را از ناحية خداوند بفهمند (يعني تنها راهِ امن دريافتِ معارف و حقايق، فراگيري از انبيا است). (اصول كافي 1: 16 ؛ تحف العقول: 383)

2- . سورة ابراهيم (14) آية 1.

3- . علامه مجلسي مي گويد: سند اين روايت صحيح است (مرآه العقول2: 40).

امام (عليه السلام) فرمود:

إنَّه ليس شـيءٌ إلّا يَبِيـدُ أو يَتَغَيَّرُ أو يَدخُلُهُ التَغَيُّر و الزّوالُ أو يَنتَقِلُ مِن لَون إلى لَونٍ و مِن هَيئةٍ إلى هَيئة و مِن صـفةٍ إلى صـفةٍ و مِن زيادةٍ إلى نُقصانٍ و مِن نُقصانٍ إلي زيادة إلاّ رّبَ العالمين؛ فإنّه لَم يَزل و لايزالُ بحالة واحدة.

هو الأوّلُ قبلَ كُلِّ شيء، و هو الآخرُ عَلي ما لَم يَزل، و لاتَختلِف عليه الّصِفاتُ و الأسماءُ، كما تَختلِفُ عَلي غيره؛ مثلُ الإنسانِ الّذي يكونُ تُراباً مَرّةً، و مَرّةً لحماً و دماً، و مَرّةً رُفاتاً و رميماً؛ و كالبُسْـر الـذي يكون مَرّةً بَلَحاً و مَرّةً بُسـراً، و مَرّةً رُطَباً، و مَرّةً تمراً، فَتَتَبَـدَّل عليه الأسـماءُ و الّصِفاتُ، و الله جلّ وعزّ بخلاف ذلك؛(1)

هيچ چيزي نيست جز اينكه [سرانجام] از بين مي رود يا تغيير مي پذيرد يا در آن دگرگوني و زوال راه مي يابد يا از رنگي و هيئتي و صفتي به رنگ و هيئت و صـفت ديگر درمي آيـد و از زيادي به نقصان و از كاستي به فزوني مي گرايـد مگر پروردگار جهانيان؛ زيرا او پيوسـته بوده و خواهـد بود. او اول است قبـل از هرچيزي و آخر است به اين معنا كه زوال نمي پـذيرد، و صـفات و اسـماء مختلف نمي پـذيرد، چنان كه (اسماء و صفات دربارة) غير او مختلف مي گردد؛ مانند انسان كه در مرتبه اي خاك است و مرتبه اي گوشت و خون و در مرتبه اي، جسمي خرد شده و اسـتخواني پوسـيده، و مانند خُرما كه در مرتبه اي «بَلَح» (خُرماي سبز نارس) و در مرتبه اي «بُسـر» (خُرماي نارسي كه از بلح رسـيده تر است) و در مرتبه اي «رُطَب» (خُرماي تازة رسيده) و در مرتبه اي «تَمر» (خُرماي خشك كاملاً رسيده) است و اسما وصفاتِ او عوض مي شود. خداي بزرگ، به خلافِ اين است.

1- . اصول كافي1 : 115، حديث 5 (باب معاني الأسـماء و اشـتقاقها) ؛ توحيد صدوق: 314 ؛ بحارالأنوار4 : 182 ؛ تفسير برهان5 : 278 ؛ تفسير نورالثقلين4 : 145.

اين حـديث، بيـان مي دارد كه: هرآنچه در جهـان خلقت وجود دارد در معرض تغيير و دگرگوني و زوال (و نيستي) است. چيزهـايي كه در طبيعت يافت مي شوند پيوسته از نظر رنگ، شكل و حالت تغيير مي كنند، زماني فزوني مي يابند و زمان ديگر كاستي مي پذيرند.

ليكن خداي متعال، هميشه، يكسان و يكنواخت مي باشد، در گذشته و آينده تغييري در او روي نداده و نمي دهد (و زمان و مكان در رابطة با خدا مفهوم ندارد، جز اينكه رابطه شان رابطة خالق و مخلوق است و به تعبيري خدا زماني و مكاني نيست).

سپس امام (عليه السلام) به تبيين آيه مي پردازند و همه گونه تغيير و تغّيُر را از ذات مقدس حضرت حق نفي نموده وذات احديّت را، ازلي و ابدي معرفي مي فرمايند.

نيز از اين بيان شـريف امام (عليه السـلام) بينونت خالق و مخلوق - در حقيقت و ذات - به خوبي اسـتفاده مي شود. در اينجا يك سؤال يا اشـكالِ فرضـي به ذهن مي آيـد و آن اينكه: بهشت و دوزخ (و اهل آن) دوام دارند و پايدار مي مانند، آيا «آخر»به همان مفهومي كه دربارة خدا به كار مي رود - در توصيف آنها صحيح است؟

علامه مجلسي: در«مرآة العقول» در پاسخ اشكال تقديريِ مذكور مي نويسد:

مقصود از اين حديث بيان همين نكته است كه دوام بهشت و دوزخ با اختصاص آخريت به خداي سـبحان منافات ندارد؛ زيرا اينها پيوسـته در تغيير و تبديل و در معرض نابودي و زوال اند. (و دوام آنها به ارادة حضـرت حق است) ولي ذات باري تعالي بالذات و الصـفات اَزَلي و اَبَـدي است به گونه اي كه هرگز تغييري بر او عـارض نمي شود. پس هرچيزي جز وجه خـداي متعـال، نـابود شونـده و فاني است).(1) كه جملة اخير اشاره دارد به آية 88 سورة قصص (28) {...كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إلّا وَجهه} .

ص: 28

1- . مرآة العقول 2: 40 - 41.

آن گاه علامة مجلسي; به بيان قول ديگري - در اين زمينه - مي پردازد، و مي گويد:

و گفته اند: آخر بودن خداي سبحان، بدان اعتبار است كه خدا پيش از قيامت، همة اشيا را نابود مي سازد سپس باز مي گرداند؛ چنان كه ظواهر بعضي از آيات و صريح بعضي از اَخبار، بر آن دلالت مي كند.(1)

حديث دوم

در حديثي - كه سندِ آن «حَسَن» است - از ميمون البان روايت شده كه گفت: شنيدم كه از امام صادق (عليه السلام) دربارة اول و آخر بودن خدا سؤال شد،آن حضرت فرمودند:

الأَوّلُ لا عن أوّلٍ قَبْلَه ولا عن بَدءٍ سَبَقه، و الآخرُ لا عن نهاية كما يُعْقَل مِن صفة المخلوقين و لكن قديمٌ أوّلٌ آخرٌ، لم يَزَل و لايَزُولُ بلا بَدءٍ ولا نهايةٍ، لا يَقَع عليه الحدوثُ، و لا يحولُ مِن حالٍ إلى حال، خالقُ كّلِ شيء؛(2)

خدا اول است بي آنكه اولي پيش از او بوده و بي آنكه آغازي بر او سبقت گرفته باشد، و آخر است يعني نهايتي براي او نيست (چنان كه نهايت داشتن از ويژگي هاي آفريده هاست) ليكن خدا قديم و اول و آخر است، بي آغاز و بي نهايت بوده و خواهد بود، حدوث بر او واقع نمي شود، و از حالي به حالي درنمي آيد، خالق (و آفريدگار) هرچيزي است.

علامه مجلسي; در توضيح اين حديث مي نويسد:

اينكه فرمود: خدا اول است «لا عن أوّل قَبْلَه» بدان معناست كه زمان يا علتي بر خدا سبقت نگرفت.

1- . همان.

2- . اصول كافي 1: 116، حديث 6 ؛ توحيد صدوق: 313 ؛ بحارالانوار 3: 284.

و اين سـخن كه: «و لا عن بَـدْء»، اگر «بَـدْء» بخوانيم؛ يعني خداونـد بي ابتدا است، و اگر «بَديء» (بر وزن فعيل) باشد؛ يعني خدا اَوَّلِ بي علت است.

و عبارتِ: «لا عن نهايه»؛ يعني خدا از نظر ذات و صفات، نهايت ندارد.

جمله «لايَقَعُ عليه الحُدُوث» ناظر به اولّيَتِ خدا مي باشد، و جمله «و لايَحُول» ناظر به آخريّتِ ذات حضرت حق است.(1)

اين حديث نيز به همان معنايي باز مي گردد كه در حديث پيشين بيان شد. امام (عليه السلام) دربارة اول بودن خدا بيان مي دارد كه:

خـدا «اول» است؛ يعني آغاز و ابتـدايي براي او نيست (نه اول به معناي اول عـددي كه مي گوئيم: «اول» ، «دوم» ، «سوّم»...) خـدا، اولي است كه هيـچ آغازي بر او سـبقت نگرفته تا علتِ آن باشد و خدا معلولِ آن علت قرار گيرد؛ و خدا، آخر است بدان معنا كه نهايت و پاياني ندارد.

وقتي دربارة اشـيا «اول» و «آخر» مي گوييم مفهوم خاصـي به ذهن مي آيـد و ابتـدا و انتهايي را در نظر مي آوريم. اين معنا، دربارة خدا راه ندارد. وقتي مي گوييم خدا اول است؛ يعني بي ابتدا است و زماني كه مي گوييم خدا آخر است؛ يعني بي انتهاست.

هر اندازه به گذشته برگرديم، چيزي را نمي يابيم كه بر خدا سبقت گرفته باشد، و هر قدر در آينده پيش رويم به انتهايي نمي رسيم؛ و اين بدان معنـاست كه خـدا اَزَلي و اَبـدي است و همچنـان تغييرناپـذير بوده و خواهـد بود و صـفت تغيير و تحّوُل و فناپـذيري - كه از ويژگي هـاي مخلوقات است - در خدا راه ندارد. مخلوقات اول و آخر دارند (به همان معنايي كه از اول و آخر به ذهن همه مي آيد) ليكن خدا هم سـنخ موجودات نيست تا اين دو معنا درباره اش صـدق كنـد (خـدا درحالي كه اول است آخر نيز مي باشد و اين دو يك حقيقت اند و نسـبت به ذات پروردگار دو

1- . مرآة العقول 2: 41.

چيز به شمار نمي روند) ذات خدا به هيچ مخلوقي شباهت ندارد و هيچ يك از آفريده ها نيز مانند او نيست.

اينكه امام (عليه السلام) مي فرماينـد «لايَقَعُ عليه الحَدُوث...» (حدوث بر خدا واقع نمي شود...) يعني اين گونه نيست كه چيزي به خدا افزوده شود يا چيزي از او كم گردد و چيزي كه نبوده پديـد آيد و خدا از حالي به حالي درآيد، بلكه خدا خالق همة اشـيا و حوادث است، و آفريدگار همه چيز، مقهور و مغلوب مخلوقش نخواهد شد.

بنابراين - چنان كه علامه مجلسـي; فرموده است - جملة «لايَقَعُ عليه الحُدُوث» ناظر به قدمت و ازليت پروردگار است، و جمله «لايَحُول مِن حال إلى حال» به ابديت و فناناپذيري خداي متعال اشاره دارد.

حديث سوم

شيخ صدوق، به سند قوي، از حسين بن خالد، از امام رضا (عليه السلام) روايت مي كند كه فرمود:

إعلَم عَلَّمَك اللهُ الخيرَ أنّ اللهَ - تبارك و تعالى - قديمٌ، و القِدَم صِفَتُه الَّتي دَلَّتِ العاقل عَلى أنَّه لاشيءَ قَبله و لاشيءَ مَعَه في دَيمُومِيَّته، فَقَد بانَ لنا بإقرار العامّة مُعْجزَةُ الّصِفة أنَّه لاشيءَ قَبلَ الله و لاشيءَ مَعَ الله في بَقائه، و بَطَلَ قولُ مَن زَعَمَ أنَّه كان قَبْلَه أو كان مَعَه شيءٌ، و ذلك أنَّه لو كان مَعَه شـيءٌ في بَقائه لم يَجُز أن يكونَ خالقاً له؛ لأنَّه لم يَزَل معه، فكيف يكونُ خالقاً لِمَن لم يَزَل مَعَه؛ و لو كان قَبْلَه شيءٌ، كان الأَوّلُ ذلك الشيء لا هذا، و كان الأَوّل اَوْلي بأن يكونَ خالقاً للأَوّل... ؛(1)

ص: 31

1- . اصول كـافي 1 : 120، حديث 2 ؛ توحيـد صدوق: 186، حديث 2 (در اين مأخـذ، جملة پاياني «خالقاً للأَوّل الثاني» ضـبط شده است) ؛ بحارالانوار 4: 176.

خدا تو را خير [راه رشد و صواب] آموزد، بدان كه خداي متعال قديم است، و اين صـفتِ خدا، عاقل را رهنمون است به اينكه چيزي قبل از او نبوده و در دوام و هميشگي بودنش شريك و همراه ندارد.

پس براي ما به إقرار همـة [عقلا] آشـكار شـد كه صـفت قِـدَم همه را وامي دارد بپذيرند كه قبل از خدا چيزي نبوده يعني (ازلي است) و در بقايش چيزي با او نبوده يعني (ابدي است) و سخن كسي كه مي پندارد پيش از خدا يا با او چيزي بوده، باطل است.

بدان جهت است كه اگر در بقاي خدا چيزي همراه او بود، جايز نبود كه خدا آفريدگارش باشد؛ زيرا آن چيز پيوسـته با او وجود داشت، پس چگونه ممكن است كه خداوند خالق چيزي باشد كه پيوسته با او بوده است (زيرا پيوسته بودن با مخلوق بودن متناقض است). و اگر قبل از خدا چيزي مي بود، آن چيز، اول به شمار مي رفت نه خدا، و سزاوار بود كه آن اول مفروض، خالق اين خدا باشد.

در اين حـديث، بيان شده است كه خداي متعال قديم است و اين صـفت دلالـت دارد بر اينكه چيزي پيش از خدا و يا همراه او نبوده؛ يعني خـدا معلولِ علتي نمي باشد و چيزي نيست كه بعد از نبودش، هست شده باشد. اين حقيقت را با عقل نيز درمي يابيم، كه بين مخلوقيت و ازلي بودن تنـاقض است، مخلوق يعني نبوده و سـاخته شـده است، ازلي يعني بوده و سـاخته نشـده است، و اين دو با يك ديگر جمع نمي شوند.

در مسـئله امكان و وجوب، استدلالي هست كه روايات نيز گاه به آن صراحت و گاه اشاره دارد و مسألة ازليت حضرت حقّ از آن استدلال به خوبي اثبات مي شود.

خواجه نصيرالدين طوسي; اين استدلال را – در عبارتي كوتاه و جامع – اين چنين بيان مي كند:

الموجود إن كان واجباً (فهو المطلوب) و إلّا اسْتَلْزَمَه؛ لاستحالة الدَّوْرِ و التَّسلسل؛(1)

موجود اگر (خودش) واجب باشد كه مطلوب حاصل است، وگرنه [مؤثر و] واجبي لازم دارد كه او را تحقق بخشد؛ زيرا دور و تسلسل محال است.

بيان استدلال اين است كه بايد قديمي باشد وگرنه موجود غيرقديم حادث است و نيازمند، به اين معنا كه وجودش به ديگري وابسته است و اگر وابسته نباشد خلاف فرض، لازم مي آيد.

اين موجود وابسته - كه از آن به ممكن تعبير مي شود - اگر وابسته به موجودي مثل خودش باشد و آن موجود وابسته به اين، دور لازم مي آيد كه به بداهت عقل باطل است؛ زيرا تقدُّمِ شيء بر نفس لازم آيد. و اگر آن موجود بعدي وابسته به موجود سومي باشد و آن سوم وابسته به چهارم و اين سير همچنان ادامه يابد وبه موجودي ناوابسته منتهي نشود، تسلسل لازم مي آيد كه آن نيز باطل است؛ زيرا در حقيقت تحقّق معلول بدون علّت لازم آيد.

پس بايد اين سير به موجودي ختم شود كه قديم و اَزلي است و چيزي با او همتا نمي باشد و آفريدگار هرچيزي است، شريكي ندارد، يگانه و بي همتاست.

اين سخن امام (عليه السلام) كه فرمود: «و لاشيء معه في ديموميته» (چيزي در دوام و ابدي بودن با خدا نيست) نفي ابديّت ماسوي الله است؛ زيرا چيزي جز خدا ديمومت ذاتي ندارد، و هر موجودي كه هست و قرار باشد بماند به ابقاي خداوند است و اگر خداي متعال دوام چيزي را بخواهد - با آنكه همه چيز محكوم به فنا و نابودي است - دوام مي يابد و اين اشكالي ندارد؛ و با ابديّت خالق ناسازگار نيست؛ زيرا خدا آن را آفريده و اراده كرده كه باقي باشد. به بيان ديگر ابديت بالغير معقول است ولي ازليت بالغير معقول نيست. چه اينكه لازمة فرض ازليت بالغير

1- . كشف المراد: 280 (المقصد الثالث).

خُلف است؛ زيرا وقتي مي گوييم ازلي است يعني «لم يكن فكان» نمي باشد، امّا آن گاه كه مي گوييم ابدّيِ بالغير است يعني موجود «لم يكن فكان» به سبب غير، ابديت يافته.

از اينكه امام (عليه السلام) فرمود: «و بَطَلَ قَولُ مَن زَعمَ أنَّه كان قبله أو كانَ مَعه شَيءٌ...» ملاك و معيار مهمي به دست مي آيد. اگر چيزي قبل از خدا باشد، خدا خالق او نخواهد بود، بلكه سزاوار است كه آن چيز خالق باشد نه خدا. و اگر چيزي با خدا باشد نيز خداوند خالق او نيست؛ زيرا قدمت با مخلوقيّت در تناقض است، پس نه چيزي قبل از او بوده و نه چيزي مي تواند با او باشد؛ پس مي توان گفت كه صفت قديم، عُقلا را وادار به تسليم مي كند كه جز خدا، قديم ديگري را فرض نكنند.

مرحوم علامة مجلسي; در ذيل اين حديث بياني دارد كه ذكر آن سودمند و مطلب فوق را مي رساند، وي مي گويد:

لا يخفى أنّه يَدُلُّ على أنّه لاقديمَ سوى الله، وعلى أنّ التأثُّر لا يعقل إلّا في الحادث، وأن القِدَم مستلزم لوجوب الوجود؛(1)

پوشيده نماند كه اين حديث دلالت مي كند كه هيچ قديمي جز «الله» نيست، و اثرپذيري جز در چيز حادث، معقول نمي باشد، و لازمة صفت قِدَم، وجوبِ وجودِ است.

اشكال: اگر قديمي جز خدا نباشد و ماسواي او حادث باشند، انقطاع فيض لازم مي آيد. از اين رو، بايد قائل شد كه با خدا چيزي بوده است.

پاسخ: اين اشكال در ارتباط با مسئلة حدوث و قِدَم است كه به تفصيل درجاي خود بحث شده است و در اينجا به اختصار اشاره مي شود.

اولاً: در صورتِ بودنِ دو قديم (يا بيشتر) فيض معنا ندارد؛ زيرا فرض اين است كه هر دو قديم اند نه اين قديم به آن فيض مي رساند و نه به عكس.

1- . مرآة العقول 2: 55.

ثانياً: بايد موجودي با خدا نبوده باشد تا نخست به فيض الهي وجود يابد و سپس ديگر فيض هاي الهي محل و معنا پيدا كند.

ثالثاً: چون خلقت، ايجاد لا مِن شيء است بايد موجود مسبوق به عدم باشد.

حديث چهارم

در حديثي آمده است(1) كه [گروهي از] يهود نزد رأس الجالوت [عالِم بزرگ يهود] گرد آمدند و به او گفتند: اين مرد (مقصودشان اميرالمؤمنين علي (عليه السلام) بود) عالم است، همراه ما بيا تا از او [چيزي] بپرسيم.

پس نزد آن حضرت آمدند به آنان گفته شد كه او در قَصر (مقر حكومتي خود يا خلفا) است، پس منتظر ماندند تا آن حضرت آمد. رأس الجالوت گفت: آمده ايم تا از تو سؤال كنيم. فرمود: بپرس اي يهودي، تا پاسخ برايت روشن گردد.

گفت: از پروردگارت مي پرسم كه چه زماني هستي يافت؟

امام (عليه السلام) فرمود:

كانَ بلا كَيْنُونيّة، كان بلا كيف، كان لَم يَزَل بلا كَمّ و بلا كيف، كان ليسَ له قبلٌ، هو قبلَ القَبْلِ، بلا قَبْلٍ ولا غايةٍ ولا مُنْتَهىً انْقَطَعَتْ عنه الغايةُ وهو غايةُ كُلِّ غاية؛(2)

خدا بوده است بي آنكه آفريده شده باشد، هستي اش بي چگونگي است، پيوسته بي كم وكيف بوده است، قبلي براي او نيست، او قبلِ قبل است بي قبل و بي غايت و بي منتها، غايت از او انقطاع يافت درحالي كه او خود غايتِ هر غايتي است (يعني او پس از به پايان رسيدن همة اشيا باقي است).

1- . مضمون اين حديث به طور مستفيض، از امام صادق عليه السلام منقول است، حديث صفحة بعد (حديث پنجم) يكي از آنهاست.

2- . اصول كافي 1: 89 ، حديث 4 (كتاب التوحيد، باب الكون و المكان) ؛ بحارالانوار 3: 336 (به نقل از محاسن - 1: 240 - با اندكي تغيير در الفاظ) ؛ تفسير كنز الدقائق 13: 72.

در این هنگام، رأس الجالوت گفت: بیایید برویم، او داناتر است از آنچه درباره اش گویند. در این حدیث بیان شده است که خدا بي کم و کیف است، چیستي اش را ما در نمي یابیم. براي خدا قبل و بعد معنا ندارد، بوده و هست و خواهد بود. منتها و غایتي ندارد؛ یعني اَزَلي و اَبَدي است.

حدیث پنجم

شیخ کليني به سند صحیح، از ابوالحسن موصلي، از امام صادق (علیه السلام) روایت مي کند که فرمود: یکي از دانشمندان یهود نزد امیرالمؤمنین علي (علیه السلام) آمد و گفت: اي امیر مؤمنان، پروردگارت چه زماني هستي یافت؟

امام علي (علیه السلام) فرمود:

مادرت به عزایت نشیند، خدا چه زماني نبوده تا گفته شود چه زماني به وجود آمد؟!

کانَ رَبّي قبلَ القَبْل بلا قبلٍ؛ وبَعدَ البعد بلا بَعْد، و لاغایة ولا مُنتهی لغایته، انْقَطَعَتْ الغایاتُ عنده، فهو منتهی کلّ غایة؛(1)

پروردگارم قبل از ایجاد قبلیّت بوده، بي آنکه گذشته اي بر او پیشي گرفته باشد؛ و پس از هر آینده اي است، بي آنکه بعدي برایش باشد (یعني بعد از نابود ساختن اسباب زمان که آن گاه دیگر بعدي معنا ندارد باز او خواهد بود)؛ او غایت (و نهایت) ندارد و نهایتي براي غایتش نیست؛ غایات نزد او پایان مي یابد و اوست نهایت هر غایتي (یعني هرآنچه در مورد ماسوي الله از مفاهیم مختلف معني دارد، نسبت به خداي سبحان بي معني یا ناقص است و همة اطلاقات گوناگون روائي ناظر به ازلیّت و اَبَدیّت حضرت حق است).

از این حدیث نیز مي توان دریافت که «زمان» از آفریده هاي خداست، و طرح

1- . اصول کافي 1: 89 ، حدیث 5 ؛ احتجاج طبرسي 1: 313 ؛ بحارالانوار 54: 160.

زمان دربارة خدا معني ندارد. او «اول»است (يعني ازلي است) و «آخر» است (يعني اَبَدي است).

حديث ششم

در كتاب اصول كافي و نيز در توحيد صدوق - در باب «التوحيد و نفي التشبيه» - خطبه اي از امام اميرالمؤمنين علي (عليه السلام) نقل شده است كه در آن امام (عليه السلام) خداي متعال را توصيف نموده و مي فرمايند:

اَلّذي لَيْست له في أوّليّته نهايةٌ، و لا في آخريّته حَدٌّ و لاغايةٌ ... الأوّلُ قبلَ كّلِ شيء و لا قبلَ لَه، و الآخر بعدَ كّلِ شيء و لا بَعدَ لَه؛(1)

براي اول بودن خدا نهايتي نيست و براي آخر بودنش حد و غايتي وجود ندارد... او اول است قبل از هرچيزي، و قبلي برايش نيست، و آخر است پس از هرچيزي، و بعدي براي او نيست (يعني بعديّت او همانند بعديّت مخلوقات نيست كه منوط به استمرار زمان باشد).

اين سخن نيز با آنچه پيش از اين گفته شد، سازگار مي باشد و گويايِ اين معناست كه اول بودن خدا چنان نيست كه با برگشتن به عقب بتوان به ابتدايي رسيد و يا با رفتن به جلو به انتهايي دست يافت، بلكه خدا اوّل بي ابتدا و آخرِ بي انتهاست، و در هركدام از اين دو سو، به حدّي ختم نمي شود.

حديث هفتم

از امام علي (عليه السلام) روايت شده كه فرمود:

سَبَقَ الأوقاتَ كونُه، و العدمَ وجودُه، و الابتداءَ أزله ...؛ (2) ليُعْلَمَ أن لا قبلَ

1- . اصول كافي1 : 141 - 142، حديث 7 (باب جوامع التوحيد) ؛ توحيد صدوق: 31 ؛ بحارالأنوار4 : 265.

2- . اين قسمت در نهج البلاغه :273، خطبة 186، نيز آمده است.

له و لا بعدَ له؛(1)

هستي خدا بر زمان، و وجودش بر عدم، و اَزَلي بودنش بر هر ابتدائي پيشي گرفت... تا دانسته شود كه قبل و بعدي براي او وجود ندارد.

اين حـديث نيز بيان مي دارد كه خـداي متعال، پيش از وجود وقت و پس از پايان آن، بوده و خواهـد بود و ازليتِ او بر هر ابتـدايي سـبقت گرفته است، و قبل و بعدي براي خدا نيست.

حديث هشتم

امام صادق از جدشان (عليه السلام) روايت مي كنند كه اميرالمؤمنين علي (عليه السلام) در خطبه اي فرمودند:

وسُبحانَ ٱلّذي ليس له أوّلٌ مُبتَدأ، ولا غايةٌ مُنْتَهى، ولا آخرٌ يَفْنى؛(2)

مُنَزَّه است خدايي كه اول آغازْدار برايش وجود ندارد، و نهايت آخِرْدار [كه پايان يابد] برايش نمي باشد، و پاياني كه فنا پذيرد و نيست گردد، ندارد.

حديث نهم

شيخ صدوق به اسـناد از جابر جُعفي، از امام باقر (عليه السـلام) از پدرشان، از جدّشان روايت مي كند كه امام علي (عليه السـلام) هفت روز پس از درگذشت پيامبر- آن گاه كه ازگردآوري قرآن فارغ شدند - خطبه اي ايراد نموده و فرمودند:

الحمد لله الّذي اَعْجَزَ الأوهامَ أن تنالَ إلّا وجودَه، وحَجَبَ العقولَ عن أن تتخَيَّلَ ذاتَه في امتناعها من الشَّبَهِ والّشَكل ... إن قيل: كان، فعَلَى تأويلِ أزليّة الوجود؛ وإن قيل: لم يَزَلْ، فَعَلى تأويلِ نَفْي العدم؛(3)

1- . اصول كافي 1: 139، حديث 4 ؛ توحيد صدوق: 37 ؛ بحارالانوار 4: 305.

2- . اصول كافي1: 135، حديث 1 ؛ توحيد صدوق: 42 ؛ بحارالأنوار4: 269، حديث 15.

3- . توحيد صدوق: 73، حديث 27 ؛ بحارالانوار 4: 221.

حمـد و سـتايش خـداي را كه اَوهـام (و پنـدارهاي ذهني) را از درك جز وجودش نـاتوان سـاخت، و عقـل ها را دور داشت از اينكه بتوانند (چگونگي) ذاتش را - كه به چيزي مانند نيست و به شكلي نمي ماند - تخّيُل كنند... . اينكه گفته مي شود: خدا هست، يعني اَزَلي است و اينكه گفته مي شود: خدا زوال نمي پذيرد، به معناي نفي عدم از ذاتِ خدا مي باشد.

بنابراين، نمي توان چگونگي اَزَلي و اَبـدي بودن خـدا را درك كرد؛ زيرا هرآنچه را عقل و انـديشه درمي يابد، محدود است (و حجم و اندازه دارد) و خدا از آن سنخ نمي باشد؛ و اين خود معياري مهم در مسئلة توحيد به شمار مي رود.

حديث دهم

امام علي (عليه السلام) در پاسخ كسي كه از او توصيف خدا را خواست، فرمود:

و لا كان بَعْدَ أن لم يَكُن؛(1)

خدا اين گونه نيست كه پس از نيستي هست شده باشد.

از اين سخن مي توان دريافت كه موجود دو گونه است:

الف) موجودي كه نبوده و هستي يافته است، كه همة موجودات به جز خدا را شامل مي شود؛

ب) موجودي كه همواره بوده و بوده است، و آن تنها ذاتِ باري تعالي است.

حديث يازدهم

روايت شده كه امام جواد (عليه السلام) در قنوت نماز مي خواندند:

اللّهَمّ أنتَ الأوّلُ بلا أوليّة مَعْدودَة، والآخرُ بلا آخريّة مَحدودَة؛(2)

پروردگارا تو نخستيني، بي اوليّت شمارشي(وعددي)، و آخريني، بي آخريّت محدود.

1- . توحيد صدوق: 78، حديث 34 ؛ بحارالانوار 4: 294.

2- . مهج الدّعوات: 59 ؛ بحارالانوار 82 : 225.

مي دانيم كه بسياري از معارف الهي، در دعاها گنجانده شده اند، و ادعيه از اين نظر بسيار غني و پرمحتوايند و مسائل بسياري را مي توان از آنها آموخت.

در اين دعا، اول بودن خدا، به معناي اول عددي - كه در آغاز به ذهن تبادر مي كند - نفي شده است و اين خود ازلي بودن خداي متعال را گويـاست؛ و چنين است معناي آخر. ذات خـداي متعال آخر است (ولي آخر بي پايان) نه اينكه آخر بودنِ او محـدود باشـد و در نقطه اي پايان پذيرد.

در اصل(و كتاب) قديمي از مؤلفات قدماي اصحاب، در دعاي اخلاص آمده است:

لا إله إلّا الله الأَوّلُ لا بأوّلّيَة، لا إله إلّا اللهُ الآخِرُ بلا نِهاية، لا إله إلّا اللهُ القديمُ بلا غاية؛(1)

نيست خـدايي جز «الله» كه اول بي اوليّت است، نيست خـدايي جز «الله» كه آخر بي نهايت است، نيست خدايي جز «الله» كه قديم بي غايت است.

از امام صادق (عليه السلام) روايت شده كه در ضمن اَعمالي فرمود:

أنت القديمُ الأَوّل، اَلّذي لم تَزلْ و لا تَزال؛(2)

تو آن خداي قديم اولي، كه پيوسته بوده و خواهد بود.

پيداست كه اين جملات، همه، بر اَزَلي و اَبَدي بودن خدا دلالت مي كند.

حديث دوازدهم

از اميرالمؤمنين علي (عليه السلام) نقل شده كه آن حضرت در مسجد جامع بصره خطبه خواند و در آن فرمود:

معاشرَ المُؤمنين والمسلمين، إنّ الله - عزوجل - أثنى عَلى نفسه فقال: {هُوَ

1- . بحارالانوار 92: 417، دعاي 43.

2- . مصباح الزائر: 40 ؛ بحارالانوار 97: 411.

الْأَوَّلُ} يعني قبلَ كُلِّ شيء {وَالآخِرُ} يعني بعد كُلِّ شيء {وَالّظَاهِرُ} على كُلِّ شيء {وَالْبَاطِنُ} لكّلِ شيء سواء علمُه عليه؛(1)

اي گروه مؤمنـان و مسـلمانان، خـداي بزرگ خود را مي سـتايد و مي گويـد «او اول است» يعني قبل از هرچيزي است «و او آخر است» يعني بعـد از هرچيزي وجود دارد «و او ظاهر است» يعني بر هرچيزي سـيطره دارد «و او باطن است» يعني علم او بر همـة اشـيا يكسان و مساوي است.

در اين سخن، امام (عليه السلام) بيان مي دارند كه علم خدا بر همه چيز يكسان است و در همه چيز نفوذ و راه دارد؛ و اين نفوذ، آن گونه كه به ذهن آدميان مي آيد - مانند وجود بو در گل، آب در سـيب و ... - نيست، بلكه از باب احاطة علمي خدا بر همه چيز است. چنان كه در روايت ديگري آمده است:

دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْ ءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْ ء؛(2)

در اشيا داخل است اما نه بسان دخول شئ در شئ ديگر.

باري، روايات در اين زمينه بسـيار است و همـة آنها يكـديگر را تأييد مي كند و بر اين مطلب دلالت مي كند كه مقصود از «اوّل» و «آخر» اين است كه خدا اَزَلي و اَبَدي است، نه اول و آخر عددي (كه در آغاز به ذهن مي آيد) زيرا ذات خدا از آن منزه مي باشد.

ظاهر و باطن در بيان حضرت امام رضا (عليه السلام)

از امام رضا (عليه السلام) روايت شده كه در معناي «ظاهر» و «باطن» فرمودند:

وأمّا الظاهرُ، فليس من أجل أنّه علا الأشياءَ بركوب فوقَها و قُعود عليها

1- . مناقب آل ابي طالب2: 386 ؛ بحارالانوار 39: 348 ؛ حديث ديگري نيز نزديك به مضمون حديث فوق در ضمن حديث مفصلي از حضرت سيدالشهداء عليه السلام در تفسير اذان و اقامه آمده است (نگاه كنيد به، معاني الاخبار: 38 ؛ بحارالأنوار81 : 131).

2- . اصول كافي 1: 86 ، حديث 2 ؛ بحارالانوار 3: 271، حديث 8 (با اندكي تفاوت).

وتَسَنُّم لِذُراها، ولكن ذلك لِقَهره ولغَلَبته الأشياءَ وقُدرته عليها (كقولِ الرجل: «ظَهَرْتُ على أعدائي» و«أَظْهَرني اللهُ عَلَى خَصْمي» يُخبِرُ عن الفَلْجِ والغَلَبة؛ فهكذا ظُهُور الله عَلى الأشياء).

و وجهٌ آخرُ: أنَّه الظاهرُ لمن اَرادَه ولا يَخفى عليه شـيءٌ، و أنَّه مُـدبّرٌ لكُلّ ما بَرَأ، فاَيُّ ظاهر أظهر وأَوضـحُ منَ الله – تبارك وتعالى – لأنَّك لا تَعـدمُ صَـنعَتَه حَيثُما تَوَجَّهْتَ، وفيك من آثاره ما يُغنيك. والظاهرُ منّا، البارزُ بنفسه والمعلومُ بِحَـدِّه، فقد جَمَعَنا الإسمُ وَلَم يَجْمَعنا المعنى. وأمّا الباطنُ فليس على معنى الإسـتبطانِ للأشـياءِ بأن يَغورَ فيها، ولكن ذلك منه عَلَى اسـتبطانِه للأشـياءِ علماً وحفظاً و تـدبيراً؛ كقولِ القائل أَبْطَنتُه؛ يعني خَبَّرتُه وعَلِمْتُ مكتوم سرّه. والباطنُ منّا، الغائب في الشيءِ المُستَتِر، وقد جمعنا الاسمَ واختَلفَ المعنى؛(1)

اينكه خدا «ظاهر» است، بدان جهت نمي باشد كه او بر فراز اَشيا قرار دارد – بر آنها بالا مي رود و سوار مي شود و مي نشيند – ليكن ظاهر به معنـاي چيرگي و پيروزي و توانمنـدي او بر آنهاست (ماننـد اين سـخن شـخص كه مي گويـد: «بر دشـمنانم ظفر يافتم» و «خـدا مرا بر خصمم پيروز گرداند» كه خبر از ظفرمندي و غلبة شخص مي دهد، و چنين است ظهور خدا بر اشيا).

وجه ديگر اين است كه: خدا ظاهر است براي هركسـي كه او را اراده كند و بر او چيزي پوشيده نمي ماند، و هر آنچه را آفريد تدبير مي كند؛ پس كدام ظاهر آشـكارتر و روشن تر از خداي متعال مي باشد؛ زيرا انسان هر كجا رو كند آفرينش او را مي يابد و در خودش به اندازه اي از آثار خدا را مي بيند كه [از ديگر چيزها] بي نيازش مي سازد.

1- . اصول كافي1: 122، حديث2؛ توحيدصدوق: 189، حديث 2؛ بحارالانوار4: 178، حديث5.

و ظـاهر در اُنس ذهني ما، چيزي است كه خودش آشـكار و داراي انـدازه اي معلوم است، پس لفظ ظاهر، يكي است و معني مختلف مي باشد.

و اما «باطن» به معناي درون چيزها و فرو رفتن در آنها نيست، باطن نسبت به خداي متعال، نفوذ و احاطه بر اشيا از نظر علم و حفظ و تدبير آنهاست؛ مانند اين سـخن شخص كه مي گويد: «اَبْطَنْتُه» ؛ يعني دانستم و از راز نهانش آگاه شدم. و باطن نسبت به ما، چيز ناپيدايي است كه در چيزي پوشيده است، پس اسم باطن يكي است و معنا مختلف مي باشد.

در اين حـديث امام (عليه السـلام) بيان مي فرمايد كه «ظاهر» نسـبت به خداي متعال به اين معنا كه خدا در اوج چيزها قرار گرفته باشد (و جسـماني بودن وتشبيه از آن به نظر آيد) مقصود نيست. ظاهر به معناي سـيطره و قدرت و غلبه است. اين معنا با صيغة جمع در آيات ديگر نيز به كار رفته است؛ همچون آية:

{يَا قَوْمِ لَكُمُ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ... }؛(1)

[مؤمن آل فرعون گفت:] اي قوم من، امروز فرمانروايي از آنِ شماست درحالي كه در اين سرزمين مسلّطيد.

و آية

{فَأَيَّدْنَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا عَلَى عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ } ؛(2)

كساني را كه گرويده بودند، بر دشمنانشان ياري كرديم تا چيره شده [بر آنان] غالب آمدند.

معناي دوم «ظاهر» اين است كه خـدا براي هركسـي كه او را بجويـد ظاهر است، و هيچ چيز را آشـكاراتر از خدا نمي توان يافت. در همة پديده هاي آفرينش و در وجود خودِ انسان، آثار خدا هويداست. روشني وجود خدا به حدي است كه

1- . سورة غافر (40) آية 29.

2- . سورة صف (61) آية 14.

در قرآن مي خوانيم:

{أفِي اللّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السّمَاوَاتِ وَالأرْضِ}(1)؛

آيا در خدا شكي هست؟ او پديد آورندة آسمان ها و زمين مي باشد.

اسم باطن نيز هم دربارة خدا به كار مي رود و هم در ممكنات استعمال مي شود. باطن در ممكنات به معناي فرو رفتن چيزي در چيزي و به معناي استتار در آن چيز است، ليكن هيچ يك از صورت هاي استتار و بطون دربارة خدا معنا ندارد.

باطن نسبت به خداي متعال، احاطه و نفوذ همه جانبة خدا در ممكنات است.

ديدگاه مفسران

اشاره

مفسران در تبيين اين آيه، سخناني را آورده اند كه بسياري از آنها خرد پذيرند و با تعاليم وحياني سازگاري دارند.

تفسير كنز الدقائق

اين تفسير اثر شيخ محمدرضا قمي مشهدي - از اَعلام قرن دوازدهم - است، و در آن «اوّل» و «آخر» اين گونه تفسير شده است:

{هُوَ الْأَوَّلُ} السابقُ عَلى سائر الموجودات، مِن حيثُ أنَّه مُوجدُها و مُحدِثُها. {وَالآخِرُ} الباقي بعد فنائها، ولو بالنّظَر إلى ذاتها مع قَطْع النّظر عن غيرها. أو {هُوَ الْأَوَّلُ} الّذي تَبْتَدِئُ منه الأسباب {وَالآخِرُ} الّذي تَنْتَهي إليه المُسّبَبات. أو {الْأَوَّلُ} خارجاً، {وَالآخِرُ} ذهناً؛(2)

«خدا اول است» [يعني] بر ديگر موجودات سبقت دارد، از اين نظر كه آفريننده و پديد آورندة آنهاست.

«خدا آخر است» [يعني] پس از فناي موجودات باقي است، هرچند اين فنا با نظر

1- . سورة ابراهيم (14) آية 10.

2- . تفسير كنز الدقائق 13: 70.

به ذات موجودات و با قطع نظر از غير ذات آنها باشد (زيرا موجودات به ابقاي خداوند باقي، و با نظر به ذاتشان فاني اند).

يا «خدا اول است» اَوَّلي كه اسباب، از او شروع مي شود و «آخري است» كه مُسبّبات به او منتهي مي گردد.

يا «خدا اول است» در خارج، و «آخر است» در ذهن.

با توجه به سخناني كه در گذشته بيان شد، معناي نخستي كه در اين تفسير آمده، روشن مي گردد. از اين نظر كه خداوند آفرينندة موجودات است نه تنها بر آنها سبقت دارد، و پيش از آنها وجود داشته است، بلكه خدا «مُوجِد» است (نه «مُوجَد») و «مُحْدِث» است (نه مُحْدَث). براي خدا ابتدايي نمي توان تصور كرد و اين همان اَزَلي بودن خداست.

اينكه مي گويد: «خدا آخر است؛ يعني پس از فناي موجودات پايدار مي باشد» «فنا» سه معنا دارد:

الف) نابود شدن و نيست گرديدن؛

ب) متلاشي شدن و تبديل شدن به چيزي ديگر؛

ج) اينكه ذاتِ اشيا قابل فناست، هرچند با ابقاي خدا باقي مي مانند.

به نظر مي رسد معناي سوم مراد مفسر باشد؛ يعني با توجه به ذات ممكنات، موجودات فنا پذيرند و با قطع نظر از ذاتشان(به وسيلة موجدشان و با ارادة خداي متعال) قابل بقايند.

معناي دومي كه براي «اول» و «آخر» بيان مي كند اين است كه:

خدا اول است؛ يعني همة اسبابي كه در سلسله عوامل ايجادِ موجودات اند، از خدا نشئت مي گيرند و خداست كه پديد آورندة اشيا مي باشد و آنها را از عدم مي آفريند، پس تنها خداست كه اَزَلي است.

خدا آخر است؛ يعني تمامي مُسَبَّبات و موجوداتي كه در سلسلة عوامل ايجاد و فنا قرار دارند به پايان مي رسند، وراي همه اينها تنها خدا باقي و ابدي است، براي

او ابتدا و انتها معنا ندارد؛ زيرا خدا از سنخ موجودات نيست تا نهايت و غايتي داشته باشد.

بيان معناي سوم دربارة «اول» و «آخر» چنين است:

(خدا اول است؛ يعني اول حقيقي خداست كه در خارج تحقق دارد، ليكن نه به اين معنا كه برايش در هستي موجود دومي با ابتدايي لحاظ شود و خدا قبل از هر موجودي بوده و اَزَلي است. خدا آخر است؛ يعني ابدي است بي آنكه به پاياني منتهي گردد).(1)

تفسير الميزان

علامه طباطبايي در «الميزان» در تفسير آيه، مي نويسد:

چون خـداي متعال بر هرچيزي كه فرض شود قدرت دارد، با اين توانمندي بر هرچيزي - از همة جهات - محيط است. هر آنچه اول فرض شود، خدا اول مي باشد نه آن چيزي كه اول فرض شد.

1- . به نظر اسـتاد، معناي اول كه در تفسير كنزالدقائق آمده روشن است و در آن ابهامي وجود ندارد، ولي معناي دوم و سوم خالي از ابهام نمي باشد و احتمال مي رود مقصود آنچه باشد كه بيان گرديد (كه برگشت آن به ازلي و ابدي بودن خداوند متعال است) و احتمال مي رود مقصود از معناي سوم كه خداونـد متعال اول است «خارجاً» و آخر است «ذهناً» اين باشد كه انسان از راه نظر به موجودات و محدَثات كه در خارج تحقّق دارند پي مي برد به اينكه مُوجِد و مُحدِثي وجود دارد كه در وجود بر همة موجودات سبقت دارد (البته بدون سنخيت بين او و موجودات). بنـابراين، ذات مقـدّس او به اعتبـار آنچه در خـارج تحقق دارد اول است «خارجاً» و اينكه آخر است «ذهناً» يعني در فرض فناي موجودات، او باقي مي ماند و فاني نمي شود و چون فناي همة موجودات به فعليت نرسـيده و در خارج تحقق پيدا نكرده است، لذا به اين اعتبار، آخريتِ خداونـد متعال ذهني مي باشـد، يعني با لحاظ فناي همـة موجودات آخريت مفهوم پيـدا مي كنـد؛ البته اگر مقصود از معناي سوم اين احتمال باشد كه بيان شد، از حيثي به معناي اول باز مي گردد.

و هر آنچه آخر فرض شود، خدا بعدِ آن است به جهت احاطة همه جانبة قدرتِ خدا بر آن چيز، پس خدا آخر مي باشد نه آن چيزي كه آخر فرض شـد. و هرچيزي كه ظاهر فرض شود، خـدا ظاهرتر از آن است به دليل احاطة قدرتِ خدا از فوق (و بالاي) آن چيز بر او، پس ظاهر، خدا مي باشد نه آنچه ظاهر فرض شد.

و هر آنچه فرض شود او باطن است، خـداي متعال باطن تر از اوست به خاطر احاطة خدا از وراي آن چيز به آن، پس خدا باطن مي باشد نه آنچه باطن فرض شد. بنابراين، اول و آخر و ظاهر و باطن مطلق خداست، و اين صفات دربارة غيرخدا اضافي و نسبي اند.

و اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خـداي متعال، زماني و مكاني نمي باشـد وگرنه بر زمان و مكان مقدم نمي شد و منزه از آن دو نبود، بلكه اشـيا به هر نحوي كه فرض شود و بر هرچگونگي كه به تصوّر آيـد، خـدا محيط بر آنهاست. پس – از آنچه گـذشت – روشن شد كه اين نام هاي چهارگانه (اول و آخر و ظاهر و باطن) از شاخه هاي اسم محيط خدايند، و اسم محيط فرع اطلاق قدرت بر خداست؛ زيرا قدرت خدا بر هرچيزي محيط مي باشد.

مي توان اين اَسماي چهارگانه را از فروع (و شاخه هاي) احاطة وجود خدا بر

هرچيزي دانست؛ بـدان جهت كه خـداي متعـال پيش از ثبوت هرچيزي ثـابت است و پس از فنـاي هرچيزي ثابت مي باشـد، و از هرچيزِ ظاهر، نزديك تر است و باطن تر از هرچيز پوشيده و نهاني مي باشد كه در اَوهام و عقول بگنجد.

و همچنين اين اسم هاي چهارگانه، به نوعي، از علم خداي متعال منشعب مي شوند و ذيل آيه كه مي فرمايد:

«خدا بر هرچيزي دانا و آگاه است» با اين نظريه تناسب دارد.

بعضـي اين نام هاي چهارگانه را تفسير كرده اند به اينكه: خدا اول است قبل از هرچيزي، و آخر است بعد از هلاك (و نابودي) همة اشيا، و به ادله اي كه بر او

دلالت دارد ظاهر است و باطن است [به اين معنا كه] با حواس درك نمي گردد.

و گفته شده: خدا اول هرچيزي است، بي آنكه آغازي برايش باشد، و آخر است، بدين معنا كه پس از هرچيزي است بي آنكه نهايت داشته باشد؛ و ظاهر و چيره و برتر و بالاتر از هرچيزي است، و هرچيزي فروتر از او مي باشد؛ و باطن و عالم به هرچيزي است،و اَحَدي داناتر از او وجود ندارد.

و گفته شده: خدا اول است بي ابتدا، وآخر است بي انتها، وظاهر است بي نزديكي، و باطن است بي پرده و حجاب.

و در اينجا اقوال ديگري در معناي آيه هست كه نامناسب اند، و ما آنها را نياورديم.(1)

در اين بيان، علامه، آيه را از سه جهت مورد توجه قرار داده است:

1. قدرت خداي متعال

از جهت قدرت، خدا بر هرچيزي محيط است. هر چه را كه ما اول و آخر فرض كنيم، خدا به جهت احاطه قدرتش بر آن محيط مي باشد. از اين نظر، خدا، اوّل است و آخر، نه آن چه كه اوّل و آخر فرض شود.

خدا از هر ظاهري كه فرض شود آشكارتر است به خاطر احاطة قدرت خدا بر آن، و باطن تر از هر باطني است، به خاطر احاطة قدرت خدا از وراي آن.

خدا پديد آورندة زمان و مكان است، از اين رو مظروف آنها نمي باشد، اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خدا زماني و مكاني نيست، وگرنه او مقدم بر زمان و مكان نمي شد.

پس به بداهت عقل و نقلِ معتبر، اول و آخر زماني و عددي، و ظاهر و باطن مكاني از ذاتِ حق منتفي است.

2. احاطة وجودي خداي متعال

مي توان اين احتمال را مطرح ساخت كه اين نام هاي چهارگانه فرع احاطة

1- . الميزان 19: 145 - 146.

وجودي خدا باشد؛ زيرا خداي متعال بر هرچيزي احاطة وجودي دارد. او قبل از هرچيزي ثابت است و پس از فناي اشـيا ثابت خواهد بود و ظاهرتر از هر ظاهري و مخفي تر از هر باطني است كه در دسترس اوهام و عقول قرار گيرد.

پس از نظر احاطة وجودي، خدا هم اول است و هم آخر؛ چنان كه هم ظاهر است و هم باطن.

3. علم خداي متعال

اين اسـما را مي توان نوعي انشعاب از علم حضرت حق دانست؛ به ويژه آنكه در ذيل آيه هست: «و هو بكل شيء عليم» ؛ خدا بر هرچيزي عالِم و داناست.

با انـدكي تأمل مي توان دريافت كه اين سه بينش، فرع اسمِ محيط خداينـد، و احاطة خدا در همة آنها نهفته است، و اين سه به يك حقيقت اشاره دارد و آن اسم «محيط» خدا مي باشد.

آيات ديگري نيز به اين حقيقت رهنمون است؛ مانند:

{وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا}(1) ؛

و خدا بر هرچيزي محيط مي باشد.

{أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ}(2) ؛

بدانيد كه او بر هرچيزي احاطه دارد.

بخشي از (مطالب ياد شده از تفسير الميزان مُتَّخذ از بعض رواياتي است كه آورده شد) كه البته با بعضي تعابير فلسفي همراه است.

تفسيرهاي انحرافي و برداشت هاي ناصواب

اشاره

همـان گونه كه در مقـدمه بيـان شـد، آن دسـته از تفسـيرها و معاني كه با اصول وحياني منافات نـدارد و برخلاف ظاهرِ الفاظ و عبارات آيه نيست، به عنوان يك

1- . سورة نساء (4) آية 126.

2- . سورة فصلت (41) آية 54 .

احتمال بي اشكال است هرچند نمي توان آن را مراد پروردگار دانست.

ليكن گـاه برداشت هـاي نادرست - بر اساس پيش ساخته هاي ذهني يا قواعـد علمي خـدشه پـذير - صورت گرفته است كه ازنظر عقل و وحي مردود و باطل اند.

بعضي از عرفا «اول و آخر و ظاهر و باطن» را اين گونه معنا كرده اند كه خدا همه چيز است و از قاعدة معروف: «بسيطُ الحَقيقة كُلُّ الأشياء وليس بشيء منها» استفاده كرده اند.

پيداست كه اين تفسير با اصول وحي همخواني ندارد؛ زيرا روشن است كه اساس ارسال رسل و انزال كتب و بيانات قرآن و حديث بر وجود خـالق و مخلوق و مالـك و مملوك اسـتوار است و بـدين جهت امر و نهي و ثواب و عقاب در پي دارد و... و تمامي اينها با تفسـير يادشـده متضادّ است.

اكنون به شواهدي از اين گونه برداشت هاي ناصواب، مي پردازيم.

1. سخن ابن عربي

ابن عربي در تفسير آية مذكور مي نويسد:

{هُوَ الْأَوَّلُ} الذي يبتدئ منه الوجود الإضافي باعتبار إظهاره.

{وَالآخِرُ} الذي ينتهي إليه باعتبار إمكانه و انتهاء احتياجه إليه، فكلّ شيء به يُوجَد وفيه يفني؛ فهو أوّله و آخره في حالة واحدة، باعتبارين.

{وَالّظَاهِرُ} في مظاهرالأكوان بصفاته وأفعاله.

{وَ الْبَاطِنُ} باحتجابه به بماهياته و بذاته؛(1)

«خدا اول است» [يعني] اولي كه وجود اضافي - به اعتبار آشكار ساختن خدا آن را - از او آغاز مي شود.

«و خدا آخر است» [يعني] آخري كه وجود اضافي - به اعتبار امكانش و انتهاي

1- . تفسير القرآن الكريم (منسوب به ابن عربي) 2: 317.

احتياجش – به او منتهي مي گردد (و مي رسد).

از اين رو، هرچيزي به وسيلة خدا پديد مي آيد و در او فاني مي شود، پس خدا در يك حالت – به دو اعتبار – هم اول هرچيزي است و هم آخر آن.

«و خدا ظاهر است» به صفات و افعالش در مظاهر هستي.

«و خدا باطن است» به احتجاب (و پوشيده ماندنش) به وسيلة ما هياتش و ذاتش.

ابن عربي در فصوص الحكم مي نويسد:

فَنَسَبَ النفسَ إلى الرّحمن؛ لأنَّه رَحِمَ به ما طَلَبَتْه النّسَب الإلهيّة مِن ايجادِ صُوَر العالَم – الّتي قُلنا هي ظاهر الحق – إذ هو {الظّاهِرُ} وهو باطنها إذ هو {الْبَاطِنُ} و {هُوَ الْأَوَّلُ} إذ كان و لا هي، و هو {الآخِرُ} إذ كان عينها عند ظهورها...(1)

صاحب كتاب «ممدّ الهمم» اين عبارات را مي آورد و با استفاده از شرح فصوص قيصري آنها را به گونة زير ترجمه مي كند و توضيح مي دهد:

چون ذات حق مشتمل بر حقايق عالَم است و آن حقايق، طلب ظهور مي كردند (از اين روي كرب در باطن ذات حاصل شد) تنّفُس كرد (براي اظهار آنچه كه در باطن داشت) لذا نفس را به اسم «رحمن» نسبت داده است (رسول الله فرمود: من نفس رحمن را از جانب يمن مي يابم و اين نفس عبارت است از وجود عالم منبسط بر اعيان) ... .

زيرا حق تعالي به اسم رحمن رحمت كرد آنچه را كه نسب الهيّه [يعني اسماء الهيّه يعني وجودات الهيّه] طلب مي كردند كه طلبشان ايجاد صورت عالَم است صورتي كه ظاهر حق است؛

زيرا حق ظاهر است، و حق تعالي باطن آنهاست؛ زيرا حق تعالي باطن است، و او

1- . فصوص الحكم: 112، فّصُ حكمة أحدية في كلمة هودية؛ شرح فصوص(قيصري): 735 – 736، فّصُ حكمة أحدية في كلمة هودية؛ ممد الهمم: 275.

اول است؛ زيرا او بود و صورت عالَم نبود، و او آخرست؛ زيرا عين اعيان عالَم ظاهر در خارج است... .(1)

أين المّتقون؛ أي الَّذين اّتَخذوا الله وقايةً فكانَ الحَقُّ ظاهرهُم، أي عينَ صُوَرهم الظاهرة؟... .

كجا هستند متقياني كه خدا را وقاية خود گرفتند، پس حق، ظاهرِ ايشان است؛ يعني عين صورت ظاهرة ايشان است ... .(2)

و إذا كانَ الحّقُ وقايةً للعبد(3) بوجه و العبد وقاية للحَقِّ بوجه، فَقُل في الكون ما شئتَ؛ إن شئتَ قُلتَ هو الخَلْق، و إن شئتَ قُلتَ هو الحَقُّ، و إن شئتَ قُلتَ هو الحَقُّ و الخَلْق، و إن شئتَ قُلتَ لا حَقَّ مِن كُلِّ وجه و لا خَلْق مِن كُلِّ وجه، و إن شئتَ قُلتَ بالحيرة في ذلك... .

و چون حق تعالي به وجهي وقايـة عبـد است (كه حق، ظاهر عبد است) و به وجهي عبد وقاية حق است (كه عبد ظاهر حق است) بنابراين بگو همه موجودات كائنه، خلقنـد (چنانكه محجوب مي گويـد) و بگو همه حقنـد (چنان كه موحد مي گويد) و بگو همه حق و خلقند و يا بگـو: نه حق است از هر جهت و نه خلق است از هر جهت (چنـان كه محّقِقِ جـامع بين مراتب الهيّه و عبوديّت مي گويـد) و اگر خواهي قائـل به حيرت بـاش(كه گفته شـد ادراك، عجز از درك ادراك است). كساني كه گفتنـد: «همه خلق انـد» به اين اعتبار است كه خلق، ظاهر است و حق بـاطن و كسـاني كه گفتنـد: «همه حق است» به اين اعتبار است كه حق ظاهر است و خلق باطن و آن كه جمع بين هر دو كرد كه مي گويد: «هو الحّقُ و الخلق»

1- . ممد الهمم: 275.

2- . همان، 276.

3- . در ممد الهمم «للحَقِّ» آمده است حال آنكه در شرح قيصري «للعبد» آمده است و درست نيز همين است.

اين جامع مراتب الهيّت و عبوديّت است... .

اگر در مرتبـة قرب نوافلي، گويي: «او خلق است» و اگر در مرتبـة قرب فرايضـي، گويي: «او حق است» و اگر در مرتبة جمع بين آن دويي: گـويي: «او حـق و خلـق است» و اگر در مرتبـة تحقيـق و تمييز بين مراتب الهيّه و خلقيّه اي، گويي: «نه حق است از هر وجهي و نه خلق است از هر وجهي» و اگر در مرتبة عجزي، قائل به حيرتي... .(1)

اگر چنانچه تحديـد نمي بود، رُسُل الهي اِخبار به تحوّل حق در صور نمي فرمودنـد و همچنين او را به خلع همة صور از نفس خود وصـف نمي كردند.

چنان كه در حديث [از طرق عامّه](2) آمده است (حديث تحول) كه: حق تعالي در روز قيامت براي خلق در صورتي ناشناس درمي آيد و مي گويد:

{فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى}(3) پس خلق مي گوينـد كه: «ما پناه مي بريم به خـدا از تو» پس خداوند درصورت عقايدشان تجّلِي مي كند، آن گاه خلق سجده مي كنند وي را.(4)

قيصري در ادامه مي افزايد:

والّصُوَر كُلُّهـا مَحـدُودة. فـإذا كـانَ الْحَقُّ يَظهَرُ بـالّصُوَر المَحـدُودة و نَطقَ الكتابُ بأنَّه {هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالّظَاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}(5)

1- . ممد الهمم: 277 - 278.

2- . عبـارت قيصـري چنين است: كما جاء في الحـديث الصـحيح «إنّ الحق يتجلّى يوم القيامـة للخلق في صورة منكرة، فيقول: أنا ربكم الأعلى. فيقولون: نعوذ بالله منك. فيتجلى في صورة عقائدهم، فيسـجدون له». (مضمون اين حديث - كه به حديث تحوّل معروف است - در بسياري از منابع اهل سنت موجود است، از جمله: صحيح بخاري7: 205؛ صحيح مسلم1: 113؛ مستدرك حاكم4: 582).

3- . سورة نازعات (79) آية 24.

4- . ممدّ الهمم: 278 ؛ شرح فصوص قيصري (با مقدمة آشتياني): 741.

5- . سورة حديد (57) آية 3.

حَصَلَ العِلْم للعارف، أَنَ الّظَاهرَ بهذه الّصُورة أيضاً لَيس إلّا هو؛(1)

صورت ها – همه – محدودنـد. پس زماني كه حق به صورت هاي محدود ظاهر مي شود و كتاب گوياست به اينكه «او اول و آخر و ظاهر و باطن است و بر هرچيزي داناست» براي عارف [به خدا] علم حاصل مي شود كه: ظاهر به اين صورت ها نيز [چيزي] جز او نمي باشد.

ابن عربي مي گويد:

فَلا تَنْظر العينُ إلّا إليه***و لا يَقَعُ الحكم إلّا عليه

چشم، جز سوي او نمي نگرد و حكم، جز بر او واقع نمي گردد.

و قيصري در توضيح آن مي نويسد:

إذ لا موجُودَ سواه ليَكونَ مُشاهداً إيّاه، بَل هوالّشَاهد والمَشهُود وهو الحاكمُ والمَحكومُ عليه؛(2)

زيرا هيچ موجودي جز او نيست تا مُشاهد او باشد [و حق او را بنگرد] بلكهشاهد و مشهود و حاكم و محكوم عليه، خودِ اوست [و بس].

نادرستي اين سـخنان، روشن است. آياتِ سورة توحيـد (كه هر گونه نيازمنـدي را از خـدا نفي مي كند و بيان مي دارد كه در ذاتِ خدا زاد و ولـد بي معناست و اَحَـدي همتاي او نمي باشد) و آية {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}(3) كه در توصـيف خـداست و مي گويـد كه مثل (و شبيه) او چيزي نيست، و نيز اين آيه كه: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللّهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ}(4)؛ اي مردم، شـما فقير و نيازمند به خداييد و خدا بي نياز و ستوده است. همه به صراحت بيان گر اين حقيقت مي باشد كه جز

1- . شرح فصوص قيصري: 741.

2- . شرح فصوص قيصري: 742.

3- . سورة شوري (42) آية 11.

4- . سورة فاطر (35) آية 15.

خدا، چيزي وجود دارد؛ گرچه ديگر چيزها همه نياز محض اند و قوامشان به ذات خداست و هرگز با او همانندي و شباهت ندارند.

پس اگر در عالَم جز خـدا هيـچ چيز نبود، اين گونه آيات معنا نـداشت؛ زيرا در آن صورت، چيزي وجود نداشت تا همانندي خدا با آن نفي شود و نيازمندي اش به خدا مطرح گردد.

آيـة {لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ}(1) معيـار بـه دسـت مي دهـد كـه در آيـة {وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي}(2) اضـافه تشـريفي است (ماننـد بيت الله، جارالله...).

آنچنان كه محمد بن مسلم از امام باقر (عليه السلام) چنين نقل مي كند:

سألت أباجعفر (عليه السلام) عما يروون أن الله خلق آدم علي صورته، فقال:

هي صورة محدثـة واصـطفاها الله واختارهـا على سـائر الصور المختلفـة فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبـة إلى نفسه والروح إلى نفسه؛ فقال: بيت{ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي}؛(3)

از امام باقر (عليه السلام) - دربارة آنچه كه روايت مي كنند خداوند آدم را بر صورت خودش خلق نمود - سؤال كردم يعني چه؟ امام (عليه السـلام) فرمودند: آن صورت، مخلوق ايجاد شده اي بود كه خداوند بر ساير صورت ها (برتريش داده) انتخاب فرمود و به خود نسبت داد؛ همچنان كه كعبه و روح را به خود نسبت داد و فرمود: خانه ام، و دميدم در او از روحم.

2. شرح قيصري

در مقدمة قيصري بر شرح فصوص (كه يكي از معاريف فن مقدمه اي بر آن

1- . سورة اخلاص (112) آية 3.

2- . سورة حجر (15) آية 29 ؛ سورة ص (38) آية 72.

3- . اصول كافي1 : 134 ، حديث 4 ؛ توحيد صدوق: 103 (با كمي تفاوت).

مقدمه نگاشته است) آمده است:

و نَبَّهَ أيضاً أنَّه عينُ الأشياء بقوله {هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}.

فكونه عينَ الأشـياء، بظهوره في ملابس أسمائه وصفاته في عالَمَي العلم والعين، وكونُه غيرَها، باختفائه في ذاته واستعلائه بصفاته عمّا يُوجِبُ النّقصَ والشّين، وتَنَزُّهِهِ عن الحَصْر والتعيين، وتَقَدُّسه عن سِمات الحدوث والتكوين. و ايجاده للأشياء، اختفاؤه(1) فيها مع إظهاره إيّاها و إعـدامه لها في القيامة الكبري، ظهوره بوحدته وقهره إيّاها بإزالة تَعَيُّناتها و سـماتها و جَعْلها متلاشـيةً كما قال {لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ}(2) و{كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ}(3). (4)

و نيز خدا آگاه ساخت كه او عين اَشيا است با اين سخنش كه فرمود: «خدا اول و آخر و ظاهر و باطن است، و او بر هرچيزي داناست».

اينكه خدا عين چيزهاست به ظهور اوست در لباس اَسـما و صـفاتش در عالَم علم [و ذهن] و در عالَم خارج، و اينكه خدا غير اشياست به اختفاي اوست در ذاتش و اسـتعلا (و برتري) به صـفاتش از آنچه موجب نقص و كاستي و عيب مي باشـد و به منزه بودن خـدا از حصـر و تعيين، و تقّدُس (و پاكيزه بودنش) از نشانه هاي حدوث و تكوين (و هستي يافتن).

و پديد آوردن خدا اشـيا را، پنهان شدن خداست در آنها با اين كه خدا آنها را آشـكار ساخته، و نابود كردن خدا اشـيا را در رستاخيز بزرگ، ظهور خداست به

1- . در برخي از شرح هاي فصوص (قيصري)، «و اختفاؤه» آمده است.

2- . سورة غافر (40) آية 16.

3- . سورة قصص (28) آية 88.

4- . شرح فصوص قيصري (با مقدمه آشتياني): 16 - 17.

يگانگي اش و چيرگي او بر آنها به وسيلة از بين بردن تعيّنات و نشانه ها و متلاشي ساختنشان؛ چنان كه مي فرمايد: «امروز پادشاهي از آن كيست؟ [و خود پاسخ مي دهد] براي خداي يگانة پيروزمند» و «هرچيزي هلاك و نابود مي گردد مگر وجه [و ذات] او».

چكيدة اين سخن، همان قاعدة «بسيطُ الحقيقة كُلُّ الأشياء وليس بشيء منها» مي باشد و اينكه هرچند از موم اَشكال مختلف بسازند، ليكن حقيقت همة آنها يك چيز (موم) است.

با صرف نظر از تعيّنات و محدوديت ها، خدا همه چيز است و با حفظ تعيّن و لحاظ محدوديت، هيچ يك از آنها نيست. از اين روست كه در پايان مي گويد: با توجه به رجوع هرچيز به اصلِ خود، همة اشيا، پس از متلاشي شدن و از دست دادن تعيّنات خودشان، در ذات حق فاني مي شوند.

اينكه مي گويد: «كونه عين الأشياء... في عالَمَي العلم والعين» بيان گر آن است كه: مقام غيب الغيوب، در كسوت اسما و صفات، بروز و ظهور يافته (هم در عالَم خارج و ماده و هم در عالَم مُجَرَّدات وذهن) پس يك حقيقت است كه به صورت هاي مختلف آن را مي نگريم.

و اينكه مي گويد: «و كونه غيرها...» بدان معناست كه خدا با لحاظ تعيّن، غير اين اشيا مي باشد؛ زيرا تعّيُن، او را محدود مي سازد و محدوديت نقص و عيب به شمار مي رود، و خدا منزه از شكل و حدود و صفات ممكن است و مبرا از علائم حدوث و تكوين.

درجاي ديگري از اين كتاب بيان شده است كه در بينش عارفان كامل، تصوّر مراتب (مرتبة قوي، متوسط، ضعيف) براي وجود بي معناست، تنها يك حقيقت مي باشد و حالات و شئون آن. وجود دومقام دارد: مقامِ ظاهر – كه خلق است – ومقام باطن، كه حق مي باشد.

پس يك حقيقت است كه به اعتبار بروز و ظهور، خلق گفته مي شود و به

اعتبار بطون حق. همچنان كه قيصري در شرح فصوص مي گويد:

فإذا كان الحقُ يظهر بالّصُوَر المحدودة، ونَطَقَ الكتاب بأنّه {هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالّظَاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} حَصَلَ الْعِلمُ للعارف أنّ الظاهرَ بهذه الصُوَرأيضاً ليس إلّا هو؛(1)

پس هنگـامي كه حق به صورت هـاي محـدودي آشـكار مي شود و كتـاب گويـاست به اينكه: «او اول و آخر و ظاهر و باطن است و او بر هرچيزي داناست» عارف آگاهي مي يابد به اينكه ظاهر به اين صورت ها نيز، چيزي جز او نيست.

اين عبارت نيز بيان مي دارد كه هرچه ظهور مي يابد جز حق متعال نيست، هرچند او به صورت محدود متجلّي مي شود.

3. ديدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در تفسيري كه بر قرآن نوشته مي گويد:

فَهو الحَقُّ الأوّل الّذي منه إبْتَدأ امرُ العالَم، و هو الآخِرُ الّذي إليه يَنْساقُ وجودُ الأشـياء سّيَما بني آدم، إذ منه صَدَرَ الوجودُ، و لأجله وَقَعَ الكونُ و هو الآخِرُ أيضاً بالإضافة إلي سير المسافرين إليه، فإنَّهم لايَزالون مُتَرّقِين مِن رُتبة إلي رُتبة حتّي يَقَعَ الّرُجوعُ إلي تلك الحَضْرة بفنآئهم عن ذاتهم و هُوّيَتهم و اندكاك جبل وجودهم و إنيّتهم، فهو أّوَلٌ في الوجود و آخِرٌ في المُشاهَدَة؛(2)

او حق اولي است كه عالَم از او آغاز شـد، و او آخري است كه وجود اَشـيا به ويژه بني آدم به سويش در حركت اند؛ زيرا وجود از او صدور يافت و به جهتِ او هستي پديد آمد.

1- . شرح فصوص الحكم: 741.

2- . تفسير القرآن الكريم (ملاصدرا) 6 : 154 - 155.

و نيز او آخر است نسبت به سير مسافران به سويش؛ زيرا آنان پيوسته از رتبه اي به رتبة ديگر بالا مي روند تا با فناي ذات و هويتشان و فروپاشي كوه وجود و منيّتشان، بازگشت به آن حضرت رخ دهد.

پس او در وجود، اول است و در مشاهده، آخر.

ملاصدرا در اين سخن بيان مي دارد كه همة مسافران - يعني همه موجودات عالَم هستي - در حال سفر به سوي خدايند، مراتب را يكي پس از ديگري مي پيمايند تا اينكه به ذات حق مي رسند و در او فاني مي گردند.

اينكه «خدا» ، «آخر» است؛ يعني مقصد سفر موجودات خداست و همه در سير تكاملي شان به ذاتِ او بار مي يابند و مُنْدَك مي شوند و آخرين چيزي كه مي بينند مشاهدة حضرت حق است.

ليكن روشن است كه اين سخن - و نيز بيان ابن عربي كه همة اشيا را خدا و او را همة چيزها مي داند - نادرست است، و اينكه «اول و آخر و...» و همه چيز خدا مي باشد، از ظاهر آيه به دست نمي آيد و با عقل و فطرت و احاديث،

سازگاري ندارد. قرآن و تعاليم وحي با فريادي رسا اعلام مي دارند كه خالقي وجود دارد و مخلوقي، و اين دو با هم تباين دارند و هم سنخ يك ديگر نمي باشند.

اينكه در قرآن آمده است: {إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَاكُنتُمْ تَعْمَلُونَ}(1).

(بازگشت همة شما سوي خداست، او شما را از كارهايي كه انجام مي دهيد آگاه مي سازد) به اين معناست كه آدميان در پيشگاه خدا حاضر مي شوند تا او به عدل داوري و به حسابشان رسيدگي كند. معناي آيه، حركت به سوي ذاتِ خدا نمي باشد، تا مسئله فناي در ذات پيش آيد.

اگر آدميان در ذات خدا فاني مي شوند، اينكه خدا مي فرمايد: «شما را از كردارهاتان با خبر مي سازد» به چه معناست؟ آيا خدا، به خودش خبر مي دهد؟!

1- . سورة مائده (5) آية 105.

و نيز آيـة {كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ}(1)؛ «هرچه در زمين [و جهـان هستي] مي باشـد فاني مي شود»، به معناي فاني در ذاتِ خـدا نيست، بلكه بدان معناست كه همه چيز فرو مي پاشد و يا به طور كلي نيست و نابود مي گردد.

و همچنين آية {إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ}(2)، «ما از آنِ خداييم و سوي او باز مي گرديم» به معناي «ما از خداييم» نمي باشد.

«لام» در اينجا «لام» ملكيت است؛ يعني ما ملك خداييم و به سوي او(و به پيشگاه عدلش) رجوع مي كنيم.

بـاري، اين سـخن كه همـة اشـيا خـداست، و هرچيزي از او شـروع مي شود و به خودش برمي گردد، و موجودات – همه – صورت هـاي گونـاگون و شـئون اوينـد، حرفي بي اساس و بي پايه است، چگونه يك چيز در عين وحـدت و يگانگي، دو چيز مي توانـد باشـد؟! اين گونه سخنان با اصول وحياني و امر و نهي و تكاليف

شرعي و فرستادن پيامبران و فرودآوردن كتاب هاي آسماني منافات دارد.

4. ديدگاه ابن عربي در عتاب موسي به هارون

بر پايـة همين خط مشـي نادرست است كه گاه انحرافات بزرگي در سـخنان عرفا مشاهـده مي شود، تا آنجا كه عتاب موسـي به هارون را به جهت كوته فهمي و كم ظرفيّتي هـارون مي انگارنـد كه درنيافت بت پرستي عين خـداپرستي است؛ زيرا «عارف كسـي است كه حق را در هرچيزي، بلكه او را عين هرچيزي مي بيند».(3)

1- . سورة الرحمن (55) آية 26.

2- . سورة بقره (2) آية 156.

3- . فكان موسـي أعلم بالأمر مِن هارون لأنَّه عَلِمَ ماعَبَدَه أصحابُ الْعِجل، لِعِلْمه بأنَّ الله قد قَضي ألاّيُعْبَد إلاّ إياه، وما حَكَمَ اللهُ بشيء إلاّ وَقَعَ؛ فكان عَتْبُ موسي لأخيه هارون لِما وَقَعَ الأمرُ في إنكاره وعدم إتّساعه، فإنّ العارفَ مَن يَري الْحَقَّ في كُلِّ شيء، بل يَراه عَين كُلِّ شيء؛ (فصوص الحكم: 192 ؛ شـرح قيصري با مقدمه آشتياني: 1096) موسـي عليه السـلام به واقع و نفس الامر و به امر توحيد اعلم از هارون بود. چه اينكه مي دانست اصحاب عجل چه كسي را پرستش مي كردند. زيرا او عالـم بود كه خداوند حكم فرموده كه جز او پرستش نشود و آنچه را حكم فرمود، غير آن نخواهد شد (پس جميع عبادت ها عبادت حق تعالي است و لكن، «اي بسا كس را كه صورت راه زد». بنابراين عتـاب موسـي برادرش هـارون را از اين جهت بود كه هارون انكار عبادت عجل مي نمود و قلب او چون موسـي اتساع نـداشت. چه اينكه عارف حق را در هرچيز مي بيند، بلكه او را عين هرچيز مي بيند. (ممد الهمم: 514)

معناي اين سـخن اين است كه موسي برادرش – هارون – را سرزنش كرد كه چرا بني اسرائيل را وانگذاشتي كه گوساله را بپرستند، مگر نمي داني كه همه چيز خداست؟!

5. تأويلي در لاجبر و لاتفويض

چنـانچه از تعقـل در وحي غفلت بشـود، گرفتـار ظلمـاتي مي گرديم كه بيرون آمـدنش مشـكل است. تـا آنجـا كه گـاهي از عقـل گرايـان اصـطلاحي چيزهايي شنيده مي شود كه بسيار بسيار جاي تعجب است، نخست افكار را از منابع غير وحياني آكنده ساخته اند، آن گاه مي خواهند هم پاي بندي به وحي داشته باشند و هم از قواعد به اصطلاح عقلاني خود دست برندارند، لذا به ناچار گرفتار توجيهات و تأويلات خنده آور و دور از ذهن مي شوند، آن چنان كه نه با ظواهر مي سازد و نه با اصول وحياني.

مثلاًـ در موضوع «لاجبر و لاتفويض بل أمر بين الأمرين» نفي جبر و تفويض را از انسان از باب سالبه منتفي به انتفاء موضوع دانسـته و قائل اند كه خارجاً موجود ذوالإراده اي نيست تا جبر و يا تفويضي ممكن باشد، لذا گفته شده است نه جبر است و نه تفويض.

در اين مكتب به اصطلاح عرفاني، انسان جز صورت مرآتي چيز ديگري نيست تا مورد امر و نهي قرار گيرد و هرچه خارجاً وجود دارد، يك وجود حقيقي بيش

نيست، يا به عبارتي (بسيطُ الحَقيقة كُلَّ الأشياء و ليس بشيء منها) است.

اين نتيجـة شـگفت انگيز حاصل مباني عرفان مصـطلح است، كه بدين ترتيب ارسال رسل و انزال كتب و تكاليف عباد همه عبث و بيهوده مي نمايد.

در نوشـته اي كه جزو مجموعه آثـار كنگرة جهـاني امـام رضـا (عليه السـلام) مي باشـد، اين مطلب آمـده است، گرچه مـا اين بيانات را به نويسنده نسبت نمي دهيم بلكه ايشان را ناقل اين سخنان مي دانيم:

(...لأَنَ اسـتحالة التفويض على مشـرب التوحيـدالأفعالي أظْهَر لوضوح امتناع تفويض الأمر الخارجي إلى صورة مرآتيـة لا حقيقة لها عدا حكاية ذي الصورة ...)(1)

بنابر مشرب توحيد افعالي زيد و عمروي وجود ندارد، بلكه آنها صورت مرآتي اي بيش نيستند و لذا تفويض نسبت به آنها معنا ندارد.

(كمـا أَنَ امتنـاع الجبر على هـذا المشـرب ايضـاً أبين؛ لأَنَ الإكراه إنَّما يُتَصَوَّر فيما يكون هناك شـيء موجود له اقتضاء و إرادة، و أما الّصُوَر المرآتية الّتي لا واقعية لها عدا الإرائة و الحكاية...)(2)

و همچنين جبري هم در كار نيست چون آن گاه جبر معنا دارد كه موجود ذوالاراده و اقتضايي باشـد تا مجبور شـدن معنا پيـدا كنـد و حال اينكه اينجا زيـد و عمرو وجود خارجي نداشـته جز صورت مرآتي. و لـذا جبر و تفويض حقيقي نسـبت به صورت مرآتي بي معنا است. و سپس مي افزايد:

(فلا مجال ايضاً لتفسير المنزلة بين المنزلتين على منهج الحكماء...)(3)

و مطلب را ادامه مي دهند تا مي رسد به اين عبارت:

1- . علي بن موسي الرضا عليه السلام والفلسفة الإلهية: 83 ، اثر استاد جوادي آملي.

2- . همان.

3- . همان.

(فحينئـذ يصـير معنى نفي الجبر و التفويض عن تلـك الصورة و إثبـات منزلـة الوسـطى بين طرفي الإفراط والتفريط من باب السالبـة بانتفاء الموضوع في الأولين و من باب المجاز في الإسناد في الثالث...)(1)

بنابراين، نفي جبر و تفويض را از باب سالبه به انتفاء موضوع دانسـته و اثبات أمر بين الأمرين را از باب اسناد مجازي همچون نسبت «جري به ميزاب» مي داند.

سخن صاحب «بيان السعاده» :

در اين تفسير – كه نويسندة آن (ملا سلطانعلي گنابادي) يكي از مشاهير عرفاست – آمده است:

يا آن اشاره است به آنچه صوفيّه در مقام توحيد مي گويند (توحيدي كه براي بعضي از سالكان به طريق حال و براي بعضي به نحو مقام بروز مي يابـد) و براي كسـي كه به اين پايه از توحيـد نرسـد، زبان گشودن به آن [هرگز] جايز نمي باشـد. و آنگاه كه توحيـد، حالِ سالك گشت، هنگام زوالِ آن حال، لب گشودن به آن جايز نيست. و اگر توحيد، حال يا مقام سالك نگشته است، پس او بدان لب گشايد [ريختن] خونش مباح است.

و آن اين است كه خدا براي سالك به اسم «واحد» و «اَحَد» تجلّي كند، پس در [عالَم] وجود جز [خداي] واحد يا احد را مشاهده نكند؛ نه اول را بنگرد و نه آخر را و نه علّت و نه معلول و نه ظاهر و نه باطن و نه صاعد و نه نازل و نه مُدْرَك و نه مُدْرِك را بلكه همه اينها را اعتباراتي از نفوسِ محجوب بيند و عدمياتي كه حقيقت ندارند.

پس معنـا اين است كه خـدا اول است بي اعتبار اوليت براي او، و آخر است بي اعتبار آخريت براي او، و ظاهر و باطن بودن او [نيز] چنين است؛ يعني چيزي و

1- . همان، ص84.

چيزي نيست و هيچ اعتبار و اعتباري در دار (و سراي) وجود نمي باشد.

و به اين مقام اشاره دارد اين شعر كه:

حلول و اتّحاد اينجا محال است***كه در وحدت، دويي عينِ ضلال است

هرآنچه نثر و نظم در اين مقوله گفته اند، اشاره به اين مقام دارد يا ناشي از آن است، و به عدم جواز تفّوُه (زبان گشودن) به اين وحدت و عدم جواز اعتبار آن براي كسي كه حال و مقامش اين نيست - رهنمون مي باشد.

به اين معنا اشاره دارد اين شعر:

اَلا تا با خودي زنهار زنهار***عبارات شريعت را نگه دار(1)

پيداست كه معناي اين سخن اين است كه انسان تا با خود باشد بايد ظاهر شريعت را حفظ كند و آن گاه كه به حقيقت برسد، شريعت باطل مي شود و نيازي به آن نيست؛ زيرا تحصيل حاصل مي شود.

اول و آخر و ظاهر و باطن در بيان تأويل

در بيانِ تأويل «اوّل» و «آخر» و ... روايات دل نشيني از پيامبر (صلي الله عليه و آله) و ائمه (عليهم السلام) رسيده است كه در ذيل، بعضي از آنها را مي آوريم:

1. از پيامبر (صلي الله عليه و آله) روايت شده كه فرمودند:

أنا الأَوَّلُ و الآخر؛ أوّلُ في النّبوة، و آخرٌ في الْبِعْثَة؛(2)

من أوّل و آخر مي باشم [يعني] در نبوّت اوّلم و در بعثت آخر.

در اين حديث، پيامبر (صلي الله عليه و آله) بيان مي دارد كه آن حضرت «اول» است؛ يعني در

1- . بيان السعاده4: 144؛ بيت اخير از شيخ محمود شبستري در«گلشن راز» است. لاهيجي در شرح اين بيت مي گويد:«تا زماني كه سالك با خود باشد وعقلش برقرار بُود، الفاظ وعباراتي كه مخالف شرع باشد نمي توان گفت و ارباب طريقت تجويز نفرموده اند و منع افشاء اسرار كرده اند...» (شرح گلشن راز: 559).

2- . إعلام الوري (امين الإسلام طبرسي) 1: 51 ؛ بحارالأنوار16 : 120.

نبـوت اول مي باشـد؛ (زيرا نبـوت آن حضـرت از ديگر پيـامبران مهم تر و قبـل از همه است) و او «آخر» است به اين معنـا كه پس از همة پيامبران به نبوت برانگيخته شد. در اين موضوع به حديث زير توجه بفرمائيد:

صالح بن سهل از حضرت صادق (عليه السلام) نقل مي كند كه:

إنّ بعض قريش قال لرسول الله (صـلي الله عليه و آله) بأيِ شـيء سَبَقتَ الأنبياءَ، و فُضِّلتَ عليهم و أنت بُعِثتَ آخرهم و خاتمهم؟ قال: إني أول من أقَرّ بِرّبِي - جّلَ جلاله - و أول من أجاب حيث أخذ الله ميثاق النبيين وأشـهَدَهُم على أنفسهم {أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى}(1) فكنتُ أولَ نبّيٍ قال بلى، فَسَبَقتُهُم إلى الإقرار بالله - عّزَوجّلَ - ؛(2)

بعضي از قريش به پيامبر عرض كردند:

به چه امتيازي بر انبياء سبقت جسته و بر آنها برتري يافتي؟ درحالي كه در بعثت، آخر آنها، و تو پايان دهندة پيامبراني؟

فرمود: آن گـاه كه در عـالَم ألست و ميثاق، خداونـد از پيامبران عهـد و پيمان گرفت، و آنها را بر خودشان شاهـد قرار داد، و فرمود: «آيا من پروردگار شما نيستم؟» گفتند: آري، آنجا من اولين پيامبري بودم كه «بلي» گفته و در اقرار به ربوبيت حق بر سايرين پيشي گرفتم.

2. از اميرالمؤمنين علي (عليه السلام) سؤال شد چگونه صبح كردي؟ فرمودند:

اَصبحتُ و أنا الّصِديقُ الأكبر و الفاروقُ الأعظم، و أنا وَصّيُ خَير الْبَشر و أنا الأّوَلُ و أنا الآخرُ و أنا الباطنُ و أنا الظاهرُ و أنا بكُلِّ شيء عَليم و أنا عَينُ الله... و أنا اُحيي و أنا اُميتُ و أنا حَيٌّ لا أمُوتُ؛

[شب را سپري ساختم و] به صبح درآمدم درحالي كه منم صدّيق اكبر

1- . سورة اعراف (7) آية 172.

2- . بحارالأنوار15 : 15 - 16، حديث 21 ؛ اصول كافي1 : 441 (با اندكي تفاوت) .

[راست گوترين راست گوها] و فاروق بزرگ [و برترين كس كه حق را از باطل جدا مي سازد] و جانشين بهترين آدميان، و منم اوّل و آخر و ظاهر و باطن، و من بر هرچيزي دانايم، و من چشم خدايم ... و منم كه زنده مي سازم و مي ميرانم و خود زنده ام و نمي ميرم!

اَعرابي از اين سخن آن حضرت در شگفتي [و حيرت] فروماند [چه اين صفات - همه - از آنِ خداست] از اين رو امام (عليه السلام) در تبيين سخنشان فرمودند:

«من اوّلم» اول كسي كه به رسول خدا (صلي الله عليه و آله) ايمان آورد «من آخرم» آخرين نفري كه پس از گذاشتن او در لحد، سويش نگريست «من ظاهرم» پشتيبان اسلام «من باطنم» آكنده از علم، «من بر هرچيزي دانايم» به هرچيزي كه خدا پيامبرش را به آن آگاه ساخت و او مرا خبر داد «من چشم خدايم» چشم خدا بر مؤمنان و كافران... «من زنده مي سازم» سنت رسول خدا را «من مي ميرانم» بدعت را «من زنده ام و نمي ميرم»؛ زيرا خداي متعال فرمود: {وَلا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ}(1)؛ آنان را كه در راه خدا كشته شدند، مردگاني مپنداريد، بلكه آنان زنده اند و نزد پروردگارشان روزي مي خورند.(2)

3. روايت شده كه اميرالمؤمنين علي (عليه السلام) در مسجد نشسته بودند و در محضر آن حضرت گروهي از اصحابش حضور داشتند، به ايشان گفتند: اي اميرمؤمنان، برايمان حديث كن! فرمود: واي بر شما! سخن من سخت و دشوار است جز عالمان آن را درك نمي كنند! آنان اصرار ورزيدند كه آن حضرت برايشان سخن بگويد. فرمود: برخيزيد [برويم، آنان فرمان بردند] امام (عليه السلام) به خانه درآمد و فرمود:

أنا ٱلّذي عَلَوتُ فَقَهَرتُ، أنا ٱلّذي اُحيي و اُميت، أنا الاّوَلُ و الآخرُ و الظاهرُ و الباطنُ؛

1- . سورة آل عمران (3) آية 169.

2- . مناقب آل ابي طالب (ابن شهرآشوب) 2: 205 ؛ بحارالأنوار39 : 347 - 348.

من آنم که برتري جستم و چيره شدم، منم آن که زنده مي سازم و مي ميرانم، منم اول و آخر و ظاهر و باطن.

آنان به خشم آمدند و گفتند: او كافر شده است! و برخاستند [كه بروند] امام (عليه السلام) فرمود: به شما نگفتم كه سخن من سنگين است، جز عالمان نمي توانند خردپذيري آن را دريابند! بياييد تا آن را برايتان تفسير كنم، آن گاه فرمود:

اينكه گفتم: «من بالا رفتم و چيره شدم» [يعني] من همانم كه اين شمشير را بر شما افراختم و بر شما سيطره يافتم تا به خدا و رسولش ايمان آورديد.

اينكه گفتم: «من زنده مي سازم...» [يعني] من سنت را زنده مي كنم و بدعت را مي ميرانم، و نخستين كسي مي باشم كه به خدا ايمان آورد و مسلمان شد و آخرين كسي هستم كه كفن را بر پيامبر پوشاند و دفنش كرد و نزد من است علم ظاهر و باطن.(1)

4. در زيارت آل يس مي خوانيم:

أنتُمُ الأَوَّلُ وَالآخِرُ؛(2)

شما هستيد اول و آخر.

اين جمله نيز با توجه به قراين ديگر به اين معناست كه شما [اي امامانِ من] از نظر مقام و منزلت، اولين اَوصيا هستيد، و از اين جهت كه پس از شما اوصيايي نخواهد بود، آخرين آنهاييد.

1- . الاختصاص (شيخ مفيد): 163؛ بحارالانوار 42: 189.

2- . احتجاج طبرسي 2: 317 ؛ بحارالانوار 99: 82 .

آیه دوم: الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأرضِ...

اشاره

قال الله تعالى:

{اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا

كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لاشَرْقِيَّةٍ وَلاغَرْبِيَّةٍ

يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌعَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ

مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}

(سوره نور (24) آيه 35)

خدا نور آسمان ها و زمين است! مَثَلِ نور او چون چراغداني است كه در آن

چراغي باشد و آن چراغ در جامي بلورين قرار گيرد كه چونان ستاره اي

درخشان به نظر مي آيد، از درختِ خجستة زيتوني برفروزد كه نه شرقي

است و نه غربي؛ نزديك باشد كه روغنش هرچند بدان آتشي نرسد

روشني بخشد ونوري بالاي نور ديگر پديدآيد [وپرتوهاي نوراني درهم تند]

خدا هركه را بخواهد با نور خويش هدايت مي كند، و اين مَثَل ها را

خدا براي مردم مي زند و خدا به هر چيزي داناست.

ص: 69

دربارة آيـة نور سـخن فراوان گفته شـده است، قاضـي سـعيد قمي - كه از شخصـيت هاي معروف اسـلامي است و عالمي مي باشد كه با بسياري از علوم اسلامي آشناست(1) - در شـرح توحيد صدوق، سـخن مفصلي در تفسير اين آيه مي آورد،(2) غزالي نيز تفسيري در اين زمينه دارد به نام «مشـكاة الأنوار في توحيد الجبار»،(3) مرحوم شيخ هادي تهراني(4) نيز رساله اي كوچك و قوي در تفسـير آية نور نوشته است.

1- . قاضـي سـعيد قمي (زنده تا سال 1107ه) از حكمـا و عرفاي بزرگ ايران در دورانِ صـفويه است. وي از شاگردانِ ممتاز ملامحسـن فيض كاشاني و ملاعبدالرزاق لاهيجي و مولا رجب علي تبريزي(سه عالِم بر جسـتة آن زمان) به شـمار مي رفت، و آثار نفيسـي از خود به يادگار نهاد، مانند: كليد بهشت، شرح اربعين، اسرار عبادات و... قاضي سعيد برخي از مسائل بنيادين حكمت متعالية ملاصدرا را برنتافت و به نقدِ مسئله «اصالتِ وجود» و بعضي از مسائل مهم حكمتِ صدرا پرداخت و بر خلافِ نظر ملاصدرا ديدگاه ويژة خود را بيان داشت و آن را با دلايل علمي استوار ساخت (براي آگاهي بيشتر نگاه كنيد به، مقدمة شرح توحيد صدوق1: 1 - 12؛ مجله حوزه، شمارة 93).

2- . نگاه كنيد به، شرح توحيد صدوق (اثر قاضي سعيد قمي) 2: 583 - 669 .

3- . در ضمن رسائل غزالي ص268 - 292، چاپ اول، بيروت، دارالفكر، 1416 ق.

4- . شيخ هادي تهراني نجفي متوفاي سال 1321ه- ق است. شيخ آقا بزرگ تهراني در «هديةالرازي: 169» مي نويسد: «وي از شاگردان شيـخ انصاري و شـيخ العراقين و ميرزاي شـيرازي به شـمار مي آيد و از عالمان بزرگ و محقق، جامع معقول و منقول مي باشد، به فروع و اصولِ دين آگاه است و مرجع تقليد و اهل تأسـيس و تنقيد.» وي در علوم مختلفه اسلامي آثار ارزشمندي دارد كه از جمله همان تفسير آية نور است به نام نوريه كه در سال 1372ه- ق به نام «اشعة نور» به قلم ميرزا حسن مصطفوي ترجمه و چاپ شده است.

بررسي واژه ها و معناي آيه

واژه هـاي اين آيه روشن و گويـاست: {كَمِشْكَاةٍ} مشـكات جـاچراغي است، نوعي فرورفتگي در ديوار كه درخـانه هـاي گلي قـديم براي گذاشتن چراغ در نظر گرفته مي شد.(1)

{مِصْبَاحٌ} نوعي چراغ و كانون نور و روشنايي است كه تاريكي ها را مي شكافد و پرتوهاي نوراني را مي پراكند.(2)

{زُجَاجَة} به معناي شيشه و ظرفِ بلورين مي باشد.

{كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ} ستارة درخشان است كه نور از آن مي تابد و برق مي زند.

در اين آيه آمده است كه «خدا نور آسـمان ها و زمين است» كه يا بدين معناست كه خدا روشنايي بخش آنهاست و يا هدايت كنندة آسمان ها و زمين و يا هـدايت گر اهل آنهاست و... . از آنجا كه مِثل و ماننـدي براي خدا وجود ندارد براي حضـرت حق «مَثَل» زده شده است و گفته شـده كه مَثَل نور خـدا به طاقچه اي مي ماند كه در آن چراغي باشد، و مادة روشـنايي بخش اين چراغ از روغنِ زيتون فراهم آيد كه آن روغن از درخت زيتوني به دست آيد كه در ناحية شرقي يا غربي زمين نباشد كه از آفتاب صبح يا عصر بهرة كامل ندارد، بلكه در مكاني قرار گرفته كه آفتاب به طور كامل بر آن مي تابد و زيتون به دست آمده از آن ممتاز مي باشد و روغن حاصل از اين زيتون بسـيار شـفاف و عاري از مواد زائد است به گونه اي كه بي آتش زدن مي درخشد.

از سويي شيشه اي بلورين نيز نور چراغ را در برگرفته و از هر نظر روشنايي آن

1- . مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهاني): 463؛ جلاءالأذهان (ابوالمحاسن جرجاني) 6 : 313.

2- . چنان كه محقق طريحي در مجمع البحرين (2 : 576) مي گويد: المصباح: السراج الثاقب المضيء.

كامل است و پرتوهاي اين چراغ در همه جاي اتاق تاريك انعكاس مي يابد و هيچ نقصي در آن وجود ندارد.

مَثَل نور پروردگار در قلب هاي اهل ايمان چنين است؛ آنان دلشان به نور هدايت الهي روشن است، اعتقاد و شناخت آنها نسبت به خداي متعال تيرگي ندارد و در ترديد و دو دلي به سر نمي برند.

اينكه در آيه آمـده است {نُورٌ عَلَى نُورٍ} يا به معناي نور دوچندان است و مقصود روشـنايي زياد مي باشد و يا اينكه گوياي نورهاي فراوان و گوناگوني است كه از روغن مصفّا و شفاف و شيشة بلورين و منبع نوراني پديد مي آيد.

اينكه فرمود {يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ}؛ يعني به همين گونه كه مثل زده شد خدا هر كدام از بندگانش را كه بخواهد هدايت مي كند، و آن گاه كه بنده اي را هدايت كرد قلب او به نور الهي روشن و نوراني مي شود.

در پايان آيه مي فرمايـد {وَاللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} يعني خداونـد بر همه چيز آگاه است و علم او به كليات منحصـر و محـدود نيست، بلكه ريزترين مسائل آفرينش را مي داند.

چگونگي اطلاق نور به خدا

در آيه آمده است «خدا نور آسـمان ها و زمين است»، اطلاق نور به همين معناي ظاهري - كه از خورشيد و ستارگان ديگر نمودار است - برذات مقـدس حضـرت حق درست و صـحيح نمي باشـد. خـدا منزه است از اينكه به اين نور محسوس - هرچند بسـيار لطيف - تعريف شود.

از اين رو، در بيان مقصود از آيه اَقوالي مطرح است:

1. تقدير مُضاف

گفته اند: در آيه، مضافي در تقدير مي باشد و آن واژة «ذو» است به معناي

صاحب و مالك؛ يعني خدا مالكِ نورِ آسمان ها و زمين است.

نظير اينكه گويند: «زيد كرمٌ» ؛ يعني «ذو كرم» زيد صاحب كرم است، وگرنه حمل «كَرَم» بر زيد درست نمي باشد.(1)

2. نور به معناي «مُنّوِر»

براساس اين نظر، مضافي در تقـدير نمي باشد، بلكه در واژة نور تصـرف مي شود به اين معنا كه خداوند روشـنايي بخش آسـمان ها و زمين است و آنها را به وسيلة خورشيد، ماه و ستارگان و... نوراني مي سازد.(2)

3. نور به معناي «مُدَبِّر»

نور به معناي «مُدَبِّر» نيز كار برد دارد؛ وقتي گويند «فلان شخص نور قوم است».

يعني رئيس آنهاست كه آنها را در كارها هدايت مي كند و صواب را به آنان مي نمايانند و از نادرستي ها بازشان مي دارد.

در بعضي از تفاسير(3) و منابع(4) اين معنا به كار رفته است، و بر اساس آن بيان مي شود كه «خداوند مدبر (برنامه ريز و مدير) آسمان ها و زمين است».

4. نور به معناي ايجاد كننده و هستي دهنده

بر اسـاسِ اين معنـا، خداونـد آفريننـده و هسـتي بخش آسـمان هـا و زمين مي باشـد؛ زيرا نـور در ذات خودش ظـاهر و آشـكارسازِ ديگر چيزهاست و اساس اين ظهور، تحقق يافتن، پيدايش و هست شدن و وجود پيدا كردن مي باشد.

1- . مراجعه شود به انوار التنزيل (تفسير بيضاوي) 4: 107 ؛ بحارالأنوار 4: 20.

2- . همان.

3- . جامع البيان(طبري)18: 105؛ زادالمسير(ابن جوزي)3: 295؛ مفاتيح الغيب(تفسير فخررازي)23: 379.

4- . بحارالأنوار 4: 20؛ نور البراهين (شرح توحيد صدوق) 1: 400.

در تفسير بيضاوي آمده است:

فـانّ النور ظـاهرٌ بـذاته مُظْهِرٌ لغيره؛ وأصـلُ الظهور هو الوجود، كمـا أنّ أصـلَ الخفاء هو العَـدَم؛ و الله سـبحانه موجود بـذاته، مُوجِـدٌ لما عداه....(1)

نور به ذات خويش آشـكار است و ديگر چيزها را آشـكار مي سازد؛ و اصل ظهور همان وجود است،چنان كه اصل خفا(پوشـيدگي) عـدم مي باشد؛ خداي سبحان به ذات خويش وجود دارد و به وجود آورندة ديگر چيزهاست... .

بنابراين، وجود خداي متعال ذاتي اوست و ديگر موجودات به او موجودند.(2)

5. نور به معناي هدايت و هدايت گر

در بعضي احاديث مي خوانيم كه مقصود از «نور» در اين آيه به معناي «هدايت» و «هدايت گري» است:

شيـخ صـدوق به سـند صـحيح از عباس بن هِلال روايت مي كند كه مي گفت: از امام رضا (عليه السـلام) دربارة اين سـخن خداي متعال پرسيدم: {اللهُ نُورُالّسَمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}، آن حضرت فرمود:

هادٍ لأهل الّسَماءِ و هادٍ لأهل الأرض؛

[يعني خدا] هدايت كنندة اهل آسمان است و هدايت گر زمينيان.

و در روايت برقي آمده است [كه آن حضرت فرمود]:

هُدَى مَن في الّسَماوات و هُدَى مَن في الأرض؛(3)

[خداوند] هدايت گر همة كسان [و موجودات و چيزهايي] است كه در

1- . انوار التنزيل (تفسير بيضاوي) 4: 107 ؛ در بحارالانوار 4: 20.

2- . در مباحث آينده، نقد و بررسي تفسير نور به وجود و ايجاد خواهد آمد.

3- . توحيد صدوق: 155 (باب 15، حديث1)؛ معاني الأخبار: 15، حديث 6 ؛ اصول كافي 1: 115، حديث 4 ؛ بحارالانوار 4: 15.

آسمان ها و زمين اند.(1)

مَثَل نور خدا

اگر مقصود از {نُور} در آيه، «هدايت گري» و «روشنايي بخشي» باشد، {مَثَلُ نُورِهِ} معناي مشخصي مي يابد؛ مَثَل نور خدا همان هدايت در قلب مؤمن است كه دلش را بسان آن چراغ (با آن ويژگي ها كه ذكر شد) روشن مي سازد، و بي تأويل و توجه به بطون آيه، مي توان معنايي درست از مَثَلِ نور خدا ارائه داد.

لكن اگر {نُور} به معناي «مُدَبِّر» و «مُوجِد» گرفته شود، {مَثَلُ نُورِهِ} معناي درست نمي يابد و بايد در آن تصرّف گردد و معنايي غير از تدبير و ايجاد مدنظر قرار گيرد.

سخن علامه طباطبائي

اشاره

علامه طباطبائي در تفسير الميزان، چنين مي نويسد:

النور معروف وهو الذي يظهر به الأجسام الكثيفة لأبصارنا فالأشياء

1- . اينكه مراد از سماوات و ارض در آية شريفه اهل آسمان ها و زمين باشد و مضاف اليه نور كلمه اهل يا مشابه آن باشد دراصطلاح مجاز در اسناد گفته مي شود مانند: جري الميزاب و سال الوادي كه جريان و سيلان مجازاً به ميزاب (ناودان) و به وادي (بيابان دره) نسبت داده شده و در حقيقت مسنداليه ماء (آب) و مطر (باران) است، چنان كه در آيات ديگري اين روش به كار رفته است مانند: {فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ} (يونس 10 : 98) {أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ} (يوسف 12: 70) {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا} (يوسف 12 : 82) كه در تمام اينها مسنداليه اهل قريه و اهل عير (قافله) است و مجازاً به قريه و قافله اسناد داده شده است البته چنين نيست كه تفسير نور در آيه شريفه به هدايت گر و راهنما بدون تقدير و مجاز صحيح نباشد چه آن كه خداوند متعال هادي و راهنماي هر چيزي است به هدايت عام تكويني چنان كه فرموده است: {قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى} (طه20: 50).

ظاهرة به وهو ظاهر مكشوف لنا بنفس ذاته فهو الظاهر بذاته المظهر لغيره من المحسوسات للبصر. هذا أول ما وضع عليه لفظ النور ثم عمّم لكـل ما ينكشف به شـيء من المحسوسات علي نحو الاسـتعارة أو الحقيقـة الثانيـة فعـدّ كل من الحواس نوراً أو ذا نور يظهر به محسوساته كالسـمع والشم والـذوق واللمس. ثم عمّم لغيرالمحسوس فعـدّ العقـل نوراً يظهر به المعقولات كل ذلك بتحليل معني النور المبصـر إلي الظاهر بذاته المظهر لغيره.

وإذ كـان وجود الشـيء هو الـذي يظهر به نفسه لغيره من الأشـياء كـان مصـداقاً تاماً للنور ثم لما كانت الأشـياء الممكنـة الوجود إنما هي موجودة بإيجاد الله تعالي كان هو المصداق الأتمّ للنور... ؛(1)

كلمـة نور معنايي معروف دارد و آن عبارت است از چيزي كه اجسام كثيف و تيره را براي ديدن ما روشن مي كند... پس نور عبارت اسـت از چيزي كه ظاهر بالـذات و مُظهِر غير است، مظهر اجسام قابل ديدن. اين اولين معنايي است كه كلمة نور را براي آن وضع كردند. بعداً به نحو اسـتعاره يا حقيقت ثانويه به طور كلي به هرچيزي كه محسوسات را مكشوف مي سازد اسـتعمال نمودنـد، در نتيجه حواس ظاهر ما را نيز نور خواندند؛ مثل حس سامعه و... ، سپس براي غيرمحسوسات نيز تعميم داده شد.

در نتيجه عقل نوري شـمرده شد كه معقولات را روشن مي كند... و چون وجود هر شيء، نفس آن شيء را براي ديگر اشياء ظاهر مي كند، پس وجود مصداق تامّ نور است و چون ممكنات به ايجاد خدا موجودند پس خدا مصداق أتمّ نور است... .

سپس سه معنا براي «نور» مي آورد:

1. اطلاق نور به ذات مقدس حضرت حق به معناي وجود استوار به ذات خدا.

1- . الميزان 15 : 122.

اينكه خدا نور است، يعني وجودي مي باشد قائم به ذات خودش.

2. اطلاق نور به همة موجودات به معناي وجود قائم به غير.

بنابراين معنا، همة موجودات اِشراقِ حضرت حق اند و از نور حق - كه قائم به ذات است - ظاهر مي شوند.

3. نور به معناي خاص كه همان نور هدايت است.

علامه پس از سخناني در اين زمينه، در پايان چنين مي نويسد:

فقـدتَحَصَّل أَنَ المُرادَ بالنور، في قوله تعالى {اللهُ نُورُالّسَـ مَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} نوره تعالي من حيث يَشـرُقُ منه النورُ العام اَلّـذي يَسـتَنِيرُ به كّلُ شيء وهو مساوٍلوجود كل شيء وظهورِهِ في نفسه ولغيره؛(1)

چكيدة سـخن اين است كه مراد از نور - در اين سـخن خداي متعال كه «خدا نور آسـمان ها و زمين است» - اين است كه خداوند متعال نوري است كه نور عام از آن مي درخشـد؛ نور عامي كه سـبب روشـنايي همة چيزهاست و آن مساوي وجود هر چيزي و ظهور آن اسـت براي خودش و ديگري.

نقد سخن علامه

در سخن علامه نكاتي شايان نقد و بررسي است:

1. اينكه «نور»، «وجود» معنا شود تكّلُف است و در لغت به اين معنا كاربُرد ندارد، بلكه نور همان حقيقتي است كه خودش نمايان اسـت و ديگر چيزها را آشكار مي سازد؛ و اگر اين نور به حواس و عقل تعميم داده شود باز اشكال بر طرف نمي گردد.

2. فرموده اند كه {اللهُ نُورُ الّسَمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...}؛ «خدا نور آسمان ها و زمين

است»، يعني ايجاد كنندة آسمان ها و زمين است به اشراقِ نور وجود، به اين دليل

1- . الميزان15: 122.

که نور خودش پیداست و دیگر چیزها را آشکار مي سازد، و هر آنچه وجود و تحقق یابد همین حالت را دارا مي باشد؛ یعني «ظاهرٌ لنفسه» است و «مُظهِر لغیره».

لیکن روشن است که ویژگي نور «مُظهر لغیره» است (دیگري را روشن مي کنـد) نه اینکه در معرض دیدن قرار مي گیرد و دیگران مي توانند آن را ببینند. بنابراین «ظاهر لنفسه»؛ خودش پیداست، معناي درستي مي باشد، اما معناي «مظهر لغیره»، در معرض دیدِ دیگران قرار گرفتن نمي باشد.

3. علامه «نور» را در آغاز به معناي افاضه بخش نور عام مي گیرد که همان ایجاد وجود آسـمان ها و زمین است؛ و آن گاه در {مَثَلُ نُورِهِ}، «نور» را نور هـدایت معنا مي کنـد؛ و این خود قطع ارتباط میان دو قسـمتِ آیه است، درحالي که ظاهر آیه، این گسـست را بر نمي تابـد و مقصود از نور در بخش دوم، اشاره به همان نوري است که در آغازِ آیه آمده است.

4. در ارتباط با خدا اگر «نور»، «وجود» معنا شود و «وجود» به معناي «ایجاد» باشد، آیه این گونه معنا مي شود که: «خدا آفرینندة آسـمان ها و زمین است»، گرچه اثبات شـيء نفي ماعـدا نمي کنـد، لیکن پیـداست که خـدا آفرینـنـدة همة چیزهاست، و در جملة مذکور به فرض آسمان ها «عرش» را در برگیرد، «عقول»، «فرشته ها»، و... باقي مي ماند، و اختصاص ایجاد و آفرینش به آسمان ها و زمین تناسب درستي ندارد و چنانچه نور به معناي روایي آن یعني هدایت گر اهل آسمان ها و زمین باشد تناسب محفوظ است.

یادآوري و تتمیم

هرچنـد اختصـاص «نور» به آسـمان ها و زمین روشن نباشـد و درك نکنیم، با توجه به اینکه ناگزیر از عـدول از معناي ظاهري آیه هستیم، بجـاست همـان معنایي را به کار بریم که در احادیث آمـده است و تناسب هر دو قسـمت آیه با آن حفظ مي شود، و آن این است که خـدا هدایت گر آسمان ها و زمین یا راهنماي اهل

آسمان ها و زمين است و مَثَل نور هدايتش در قلب مؤمن مانند چراغي است در قنديل و... .

افزون بر اين، جملات بعضـي از دعاها را به عنوان تأييد، مي توان مورد توجه قرار داد.(1) در بحارالانوار به نقل از «مَن لايحضره الفقيه» با سند صحيح از معروف بن خَرَّبوذ، از امام باقر يا صادق(دربارة دعاي قنوت وَتر آمده است:

...اَللّهَمَ أنتَ الله نُورُالسموات والأرض، وأنتَ الله زَينُ السموات والأرض، وأنت الله جمالُ السموات والأرض؛(2)

بارخدايا، تو نور آسمان ها و زميني، و تو زينت آسمان ها و زميني، و تو جمال آسمان ها و زميني.

در اينجا نور آسـمان ها و زمين، يعني هدايت گر آنها يا روشني بخش آنها؛ و نيز زينت و جمال آسمان ها، يعني زينت بخش و آراسته ساز آنها.

بنـابراين، با اينكه در جعل اصـطلاح مشـكلي نيست، به راحتي نمي توان «نور» را به معناي «وجود» گرفت، و خـدشه هايي كه ذكر شـد به ذهن مي آيد.

آري اگر معنـايي كه در روايات هست داراي اشـكال عقلي باشـد و نتوان آن را پـذيرفت در آن صورت مي گوييم كه روايت درست نيست، ليكن آن گاه كه در حـديث «نور» به «هاد» (هـدايت گر) معنا شـده و از نظر عقل نيز اشـكالي ندارد، جايي براي عدول به ديگر معاني باقي نمي ماند، هر چند بررسي و بحث دربارة آن بايد صورت گيرد.

1- . وجه تأييـد به اين صورت است كه همان طوركه در دو جملـة اخير دعا ابتـدا اصل خلقت آسـمان ها و زمين مفروض است و سـپس حضـرت حق زينت و جمال آنها معرفي شـده است و چون از طرفي نمي شود خودِ ذات مقـدّس را زينت يا جمال آنها دانست بلكه بايد به زينت بخش معنا كرد، در جمله اول دعا هم ابتـدا بايستي اصلِ خلقت آسـمان ها و زمين را مفروض گرفت در نتيجه نور را هم نمي توان به معناي وجود آنها گرفت.

2- . بحارالأنوار84 : 268 ، حديث 66 ؛ من لايحضره الفقيه 1: 490.

نتيجتاً نور به معناي وجود، نه دليل لغوي دارد و نه دليل نقلي و نه دليل عقلي، البته اگر اصالت با وجود و وجود هم واحـد باشد، آنگاه «الله نور السموات والأرض» به معناي «الله وجود السموات والأرض» صحيح است.

درحالي كه هر يك از اصالت و وحدت وجود محل اختلاف كثير است.

سخن ملاصدرا

مرحوم آخوند ملا صدرا بعضـي از آيات قرآن را (بخشـي از سورة بقره، به ويژه آيه الكرسـي، آية نور و...) تفسـير كرده است، دربارة آيه نور ايشان بيان طولاني دارد؛ نخست اَقوال و وجوه مختلف را نقل مي كند و آن گاه آنچه را كه به نظرش حق و درست آمده است بيان مي دارد.

ملاصـدرا مي گويد كه «نور» از نظر اشـراقيين و پيروانشان حقيقتي بسـيط است كه به ذات خويش ظاهر مي باشد و ديگر چيزها را آشـكار مي سازد؛ ... بزرگان صوفيه نيز همين معنا را بيان كرده اند با اين تفاوت كه براي نور برحسب ذاتش مراتب شديد و ضعيف قائل اند.(1)

وي آن گـاه بـا توجه به قرائتي از اميرالمؤمنين (عليه السـلام) (2) بيـان مي دارد كه {اللهُ نُورُ السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} يعني خـدا صاحب نور آسمان ها و زمين است.(3)

براساس اين مبنا- كه سازگار با نظر بيشتر مفسران و علماي كلام است - نور

با معناي «هدايت گر» و«روشنايي بخش» تناسب دارد، وتناسب {مَثَلُ نُورِهِ} نيز

1- . تفسير القرآن الكريم (ملاصدرا) 4 : 347 - 348.

2- . قاضي سعيد قمي در «شرح توحيد صدوق2 : 585» از اُبَّي بن كَعْب و ابو المُتَوَكّل نقل كرده كه نور را - درصدر آيه - به صيغه ماضي از بـاب تفعيـل قرائت كرده انـد؛ يعني {اَلله نَوَّرَالسَّـمَواتِ والأرْضَ} و همين قرائت را آلوسـي در«روح المعاني9 : 357» به اميرالمؤمنين وزيدبن علي وجمعي ديگر نسبت مي دهد.

3- . تفسير القرآن الكريم (ملاصدرا) 4 : 349.

محفوظ مي ماند.

به همين ترتيب وجوهي رانقل مي كند تا اينكه مي گويد:

والحَقُّ أنّ حقيقةَ النورِ والوجودِ شيءٌ واحدٌ، و وجودُ كّلِ شيءٍ هو ظهورُه، فَعَلي هذا يكونُ وجود الأجسام ايضاً مِن مَراتِب النور؛(1)

حق اين است كه حقيقت نور و وجود يك چيز اند، و وجود هر چيزي ظهورِ آن مي باشد؛ از اين رو، وجود أجسام نيز از مراتب نور است.

به نظر ملاصدرا نور با وجود مساوي است، پس {اللهُ نُورُالّسَمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} يعني خدا وجودِ وجودات يا نورالأنوار مي شود.

وي بـا توجه به اينكه وجود هر چيزي ظهور آن است، و نيز اين سـخن كه تنهـا يـك حقيقت وجود دارد و آن وجود است، بيان مي دارد كه مرتبة أشَدِّ وجود، حضـرت حق است كه وجود مطلق است و مراتب ضعيف، ديگر موجودات (آسمان ها و زمين، وجودات خاص و انوار متعيّن) مي باشند.

بنابراين، {مَثَلُ نُورِهِ}؛ يعني مثل نور وجودي كه از حضرت حق سريان مي يابد.

ديدگاه ابن عربي

اشاره

سخن ملاصـدرا به گونه اي در كلاـم عرفاي پيش از او از جمله ابن عربي (يا عبـد الرزاق كاشاني، متوفاي 730 ه. ق. كه يكي از بزرگـترين مفسران و شارحان آثار ابن عربي است) نيز بيان شده است، وي {مَثَلُ نُورِهِ} را «وجود مطلق» مي گيرد كه وجودات متعين و مقيد - مانند آسمان ها و زمين - از آن وجود مطلق پديد مي آيند و آشكار مي شوند.(2)

1- . همان: 353.

2- . تفسير القرآن الكريم (منسوب به ابن عربي) 2: 75.

نقد نظر ملاصدرا و ابن عربي

اينكه نور حقيقتي آشكار مي باشد و روشن گر ديگر چيزهاست - و شامل نور حسّي و معنوي و مجرد و نور معرفت مي شود - عبارتي است جامع براي مصاديق مختلف.

ليكن اين سخن كه نور به معناي وجود باشد، از احاديث استفاده نمي شود و در لغت نيز به اثبات نمي رسد، تنها اصطلاحي است كه در فلسفه و عرفان مطرح مي باشد.(1)

نظر سيد حيدر آملي

اشاره

سيدحيدر آملي از چهره هاي مشهور عرفان و فلسفه است.(2)

وي در تفسير «المحيط» (جلد2، ص526) تأويلاتي دربارة آية نور مطرح مي كند.

به نظر ايشان اينكه «خدا نور آسمان ها و زمين است»، يعني خدا وجود آسمان ها و زمين و همة چيزهايي است كه ميان آن دو است؛ زيرا نور به معناي وجود مي باشد و ظلمات به معناي عدم، و ميان آسمان ها و زمين كه از آنها تعبير

1- . نگاه كنيد به، ص 178 - 209 همين كتاب.

2- . سيد حيدر آملي از عرفاي قرن هشتم هجري و از شاگردان فخرالمحققين فرزند علامه حلي است. كتابي دارد به نام جامع الاسرار كه بنا به گفته شهيد مطهري از كتب دقيق عرفان نظري است. كتاب ديگر او نصّ النصوص در شرح فصوص ابن عربي كه در آن ايرادات بسياري بر فصوص گرفته است. مراجعه كنيد به اعيان الشيعه (6 : 271 - 273) ؛ مجموعه آثار شهيد مطهري جلد 14 (خدمات متقابل اسلام و ايران) ص576. ضمناً حرف هاي بسيار شگفت انگيزي از وي (در مقايسة بين خودش و جناب سلمان فارسي و مقايسة كتاب تفسير المحيط و كتاب نص النصوص با قرآن و فصوص) در مقدمة تفسير المحيط آمده است (نگاه كنيد به، جلد1 ، ص21 - 22).

به «عالَم» مي شود جز خدا و وجود او (ديگر چيزها كه مظهر وجود خدايند) نيست، هرچه هست همان وجود حضرت حق است.

بر اين اساس {مَثَلُ نُورِهِ} (مثل نور خدا) كه همان وجود است، مَثَل نور حسّ ي مي باشد در «مشكاة». مقصود از «مشكاة» (به اطلاق) در اينجا عالم أجسام است؛ چنانچه مراد از «زجاجة» عالَم أرواح مي باشد و منظور از «مصباح» عالَم عقول.

بنـابراين، عـالَم أجسام و أرواح و عقول در اين آيه گرد آمـده انـد. معناي عالَم أجسام و أرواح مشـخص است، فرق عالَم نفوس با عقول اين است كه نفوس به وسيلة أبدان و أجسام فعال اند، اما عقول در فعلشان نياز به أبدان ندارند.

حـال با توجه به اينكه خـدا در همـة اين مظاهر و مراتب، به ذات خويش ظاهر و آشـكارساز همه چيز است يعني به ذات خود ظهور كرده است و همه چيز مظهر او مي باشد؛ تفاوت تنها به تعيّن و تشـخّص و اطلاق است، يك حقيقت مي باشد كه به گونه هاي مختلف بروز مي يابـد و تشأن و تطوّر پيدا مي كند و هر كدام از اين اطوار و شؤونِ مختلف به لحاظ تعين و تشـخص خود، غير ديگري و ممكن بر او صادق است.

تعينات نيز حقيقتي ندارند و امور اعتباري هستند.(1)

يعني خـدا با عـدم لحاظ تعيّن، همه چيزهاست، و با حفظ تعيّن، هيچ يك از اشـياء نيست. بعضـي گفته اند: بهترين مثال براي اين مسـئله «موم» است كه مي توان آن را به شكل هاي مختلف درآورد (به صورت درخت، پاي شير، برگ درخت و...) با اينكه پيداست همه آنها جز موم نمي باشد؛ با حفظ تعيّن مي تواند درخت، شير، ... باشد، و بي تعيّن همان موم است كه به شكل هاي مختلف نمود دارد.(2)

1- . ملاصدرا در توضيح اين قاعده به عدمي بودن تعينات اشاره كرده است. نگاه كنيد به، اسفار6 : 116.

2- . نگاه كنيد به، ممدّ الهمم: 39.

نقد

اين گونه تفسيرها كه در سخن سيد حيدر آملي و ديگران ديده مي شود بر پاية لغت يا حديث استوار نمي باشد، بلكه بر اساس پيش ساخته هاي ذهني و مسلميّت برخي مباني عرفاني صورت مي گيرد و به همين جهت فاقد دليل درست است.

علامة مجلسي در بحارالأنوار (آغاز جلد90) رساله اي از نعماني را دربارة انواع آيات قرآن مي آورد كه در اينجا مناسب است قسمتي از آن يادآوري شود، قرائن و مدارك مختلف ديگر، مضمون اين سخن را تأييد مي كند.

بدان اي برادرم كه قرآن بسيار با عظمت و بلند مرتبه است، رسول خدا (صلي الله عليه و آله) به ما خبر داد كه قرآن با اهل بيت آن حضرت مي باشد و آنان مترجمان و مفسران [واقعي] قرآن اند؛ بايد تفسير قرآن را از آنان گرفت خداي متعال مي فرمايد:

{فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الّذِكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ}(1)؛ اگر نمي دانيد از اهل ذكر سؤال كنيد.

بنابراين خداي بزرگ بر مردم، علم و عمل به آنچه را در قرآن هست واجب ساخت و با وجود اين، شايسته نيست كه آنان در جهل و ناداني بمانند و در ترك آن معذور نمي باشند.

همة آنچه را كه خدا در كتابش نازل كرده نزد اهل بيت پيامبر خداست، كساني كه خدا، بندگان را به طاعت آنان واداشت و پرسش و أخذ [قرآن] را از آنها واجب ساخت... .

مقصود از «ذكر» در آيه رسول خدا (صلي الله عليه و آله) است، خداي متعال مي فرمايد:

{قَدْأنزَلَ اللهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَّسُولاً يَتْلُوعَلَيْكُمْ آيَاتِ الله}(2)؛

خدا سوي شما ذكر را فرو فرستاد، پيامبري كه آياتش را بر شما تلاوت كند. و

1- . سورة انبيا (21) آية 7.

2- . سورة طلاق (65) آية 10 - 11.

«اهل ذكر» همان اهل بيت آن حضرت اند.

در صفحه 4 – حديثي از امام ششم (عليه السلام) – نقل مي كند:

بدانيد – خدا شما را رحمت كند – هركه [امور زير را] از كتاب خدا نشناسد، عالم به قرآن و اهل آن نيست:

وَاعلَمُوا – رَحِمَكُمُ الله – أنَّهُ مَن لَم يَعرِف مِن كِتَابِ اللهِ – عَزَّوجَلَّ – النَّاسِخَ مِنَ المَنسُوخِ وَالخاصَّ مِنَ العَامِّ وَالمُحكَمَ مِنَ المُتَشابِهِ وَالرخصَ مِنَ العَزائمِ وَالمَكّيَ والمَدنّيَ وَاَسبابَ التَّنزِيلِ وَالمُبهمَ مِنَ القُرآنِ فِي ألفاظِهِ المُنقَطعَة وَالمُؤَلَّفَة وما فِيه مِن عِلمِ القَضاءِ وَالقَدَرِ، وَالتَّقدِيمِ وَالتَّأخِيرِ، وَالمُبَيِّنَ وَالعَمِيقَ وَالظَّاهِرَ وَالباطِنَ وَالإبتِداءَ وَالإنتِهاءَ وَالسُّؤالَ وَالجَوابَ وَالقَطعَ وَالوَصلَ وَالمُستَثنَى مِنه وَالجَاري فِيه وَالصِّفَةَ لِمَا قَبل مِمَّا يَدُلُّ عَلي مَا بَعد وَالمُؤَكِدَ مِنه وَالفَصلَ وَ عَزائمَه و رخصَه و مَواضِعَ فَرائِضِه و احكامِهِ و مَعني حَلالِهِ وحَرامِهِ اَلَّذِي هَلَكَ فِيه المُلحِدُونَ وَالمَوصُولَ مِنَ الألفاظِ وَالمَحمُولَ عَلي مَا قَبله وعَلي مَا بَعده، فَلَيس بِعالِمٍ بِالقُرآنِ، ولا هُو مِن إهلِهِ و مَتي مَا اَدَّعي مَعرِفَةَ هَذِهِ الأقسام مُدَّعٍ بِغَير دَلِيلٍ، فَهُو كاذِبٌ مُرتابٌ، مُفتَرٍ عَلي اللهِ الكذبَ و رسُوله، و مَأويهُ جَهَنَّمُ و بِئسَ المَصِيرُ.(1)

باطن و تأويل آية نور

مي دانيم كه قرآن ظاهري دارد و اين ظاهر، با بررسي و فحص از ديگر مدارك وحياني و نيز نبود قرائن قطعي عقلي مخالف، حجت مي باشد.

افزون بر اين ظاهر – كه با توجه به لغت و قواعد زبان عربي از قرآن استفاده مي شود – قرآن داراي اشارات و لطايفي است كه با نظر ذوقي و ژرف انديشي

1- . بحارالانوار 90: 2 – 4 ؛ تفسير صافي 1: 38 – 39.

مي توان به آنها دست يافت. معيار اساسي و مهم در اين راستا اين است كه اصول و نصوص وحياني با آنها مخالفت نداشته باشد.

ليكن آنچه به عنوان باطن يا تأويل مطرح است از ظاهر آيه استفاده نمي شود(1) و نيز با ژرف انديشي نمي توان به آن دست يافت. حتي اگر اين معناي تأويلي با نصوص وحياني نيز ناسازگار نباشد، بازنمي توان آن را مراد و مقصود آيه دانست؛ زيرا سند وحياني و روائي ندارد.

تنها زماني سخني به عنوان تأويل پذيرفتني است كه داراي سند باشد و در آن سند تحقيق كافي صورت گيرد. به همين جهت معاني تأويلي از مراتبي برخوردارند، هرگاه سند قطعي باشد تأويل درست است و هرگاه سند ظنّي باشد تأويل نيز ظني است و اگر سند ضعيف باشد تأويل ضعيف است، و اگر سند درست نباشد سخن از تأويل نابجاست.

اين يادآوري براي اين است كه بعضي از بيانات تأويلي چهره هاي معروف فلسفه و عرفان كه برخلاف اصول قرآني و وحياني مي باشد به همين دليل باطل شمرده مي شود.

به عنوان نمونه در آية {وَلاتَزِدِ الّظَالِمِينَ إِلَّا ضَلالًا }(2) نوح به پروردگار عرض مي كند كه: خدايا، ستم گران را جز گمراهي ميفزا؛ زيرا دعوتم را اجابت نكردند، و آن گاه كه آنان را فراخواندم كه آمرزيده شوند دست هاشان را بر گوش هايشان گذاشتند و لباس ها را به سركشيدند و خودخواهانه و با تكبّر روي بر تافتند.

و به دنبال آن خداي متعال نيز مي فرمايد:

{مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا }(3)؛

1- . هرچند، گاه به عنوان«روشن ترين مصداق ها»، يا«تطبيق كلي بر فرد»شايان توجه است.

2- . سورة نوح (71) آية 24.

3- . سورة نوح (71) آية 25.

به جهت خطاهايي كه مرتكب شدند غرق گرديدند و به آتش دوزخ درآمدند.

در اين باره ابن عربي تأويل نادرستي دارد كه بازگويي آن خالي از لطف نيست.

وي مي گويد: «ال» در {الّظَالِمِينَ} «ال» عهد مي باشد و اشاره دارد به ظالمي كه در آية 32 سورة فاطر است:

{فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ}(1)؛

بعضي از بندگان برگزيدة ما بر خويشتن ظلم روا مي دارند، و بعضي از آنها ميانه رو، و برخي به خيرات و كارهاي نيك سبقت مي جويند.

در اين آيه، مقصود از «ظالم به خويشتن» كسي است كه رياضت مي كشد و فاني در خدا مي شود، و منظور از «مقتصد» شخص فاني در صفات است، و مراد از «سبقت گيرنده سوي خيرات» كساني مي باشند كه سرگرم كارهاي خوب اند و از ياد خدا غافل مانده اند.(2)

به اين ترتيب، بهترين گروه در اين آيه ظالم به نفس است و پس از آن مقتصد و پايين تر از همه پيشتازان به كارهاي نيك.

حال با توجه به اينكه «ال» «الظالم» در آية 24 سورة نوح، «ال» عهد است و به ظالمي كه در اين آيه مطرح شده بر مي گردد، و نيز «ضلال» به معناي حيرت است مي توان گفت كه بهترين دعا را نوح در حق ظالمان كرده است؛ زيرا معناي آيه اين مي شود كه: خدايا، رياضت كشان را به والاترين لطف و عنايت خود برسان و آنها را در ذات خود حيران ساز. در مقابل از حضرت باقر (عليه السلام) روايت شده كه مقصود از {سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ} حضرت علي (عليه السلام) مي باشد.(3)

1- . سورة فاطر (35) آية 32.

2- . شرح فصوص قيصري: 526 - 527.

3- . تفسير برهان4 : 550 - 551 ، و نيز روايات متعددي به اين مضمون وارد شده كه منظور از {سابق بالخيرات} اهل بيت عليهم اسلام مي باشند. نگاه كنيد به، تفسير برهان4 : 546 - 552 ؛ تفسير نورالثقلين4 : 361 - 364.

و نيز در تأويل آيـة اخير {مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا} آمـده است: خطيئات از خُطوه گرفته شـده و مقصود اين است كه قوم نوح گام هاي استوار برداشتند و در درياي معرفت غرق شده و آتش محبت را چشيدند.(1)

روشن است اين تأويل ها با نصوص و اصول مكتب تضاد دارد، و نمي توان آن را مراد از آيه دانست.

نظير اين سـخن در آيـة نور، گفتار سـيد حيـدر آملي است كه {كَمِشْكَاةٍ} را عالَم أبدان فرض مي كند و جملات بعد از آن را عالَم أرواح و عقول يا نفوس. اين سخن وي هرچند با اصول وحياني ناسازگار نباشد، نمي توان گفت كه مراد خدا در آيه، اين امور است.

باري، تأويلات اهل فلسفه و عرفان دربارة آية نور دو گونه است:

1. تأويلاـتي كه با اصول قرآني و آموزه هاي وحياني ناسازگار مي باشـد و برخلاف آنهاست. پيـداست كه اين نوع از تأويلات باطل است. نمونة اين تأويلات اين است كه «نور» در آيه«وجود» دانسـته شود و«سـماوات و...» موجودات جهان هستي، و آن گاه {اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} خدا، وجود الوجودات به شمار آيد، و سپس همه يك وجود انگاشته شود كه مراتب مختلف دارد و به شكل هاي مختلف درآمده است، و همه چيز شئون و پرتوهاي نوراني حضرت حق باشد.

در اين باره ما مي گوئيم اين تأويل نادرست است؛ زيرا ذات مقـدس حق، حقيقتي است و مخلوقات، حقيقت ديگري مي باشـند، خـدا در ذات خود غني است و خلق همه در ذاتشان فقير و نيازمندند و همه چيز آفريدة خداست. اين تأويل ناشـي از مباني مسـئله وحدت وجود و اصالت وجود و تشكيك در وجود مي باشد، بلكه خاستگاه آن «وحدت اطلاقي» است. ما در جاي خودش به اين مباني پرداخته ايم و

1- . شرح فصوص قيصري: 529 - 530.

آنها را به تفصيل بررسي كرده ايم.(1)

2. تأويلاتي كه از آيه استفاده نمي شوند و دليل روايي ندارند، ليكن ناسازگار و متضاد با سخن وحي نمي باشند.

اين گونه تأويلات به خودي خود اشكال ندارد، ليكن نمي توان آنها را به خدا نسبت داد و مراد از آيه دانست. نمونة آن سخن ابن عربي است كه در تفسيري كه به او منسوب است، مي خوانيم:

{مَثَلُ نُورِهِ} صفةُ وجوده وظهوره في العالمين بظهورها به،كمثل {مِشكَاةٍ فِيهَا مِصبَاحٌ} و هي اشارةٌ الي الجسد لظُلمته في نفسه و تَنَوُّرِه بنورُ الروحُ الذي اُشير اليه بالمصباح، وتَشَبُّكِه بشباك الحواس تَلألؤ النور من خلالها، كحال المشكاة مع المصباح، والزجاجة إشارة إلى القلب المُتَنّوِر بالروح...؛(2)

ابن عربي مي گويد: مقصود از «مشكاة» در اين آيه «بدن» است كه به خودي خود ظلماني است، و مراد از «زجاجة» قلب انسان مي باشد كه به نور روح و عقل، نوراني مي گردد. اين تعبيرها گرچه ضد اصول اسلامي نيست، ليكن دليلي وجود ندارد كه مقصود از آيه به شمار آيد.

سخن ابن سينا

ابن سينا در «اشارات» سخني دربارة مراتب نفس دارد و آن را به چهار مرحله تقسيم مي كند: عقل هيولاني، عقل فعلي، عقل ملكه و عقل مستفاد.

1- . نگاه كنيد به، سلسله مباحث عقائد استاد سيدان (سنخيت، عينيّت يا تباين؟) در مدرسه آيت الله العظمي گلپايگاني در قم وتقريرات درس ايشان در بحث فناء وتجلّي و... ؛ كتاب«عارف و صوفي چه مي گويند؟» اثر مرحوم آيت الله ميرزا جوادآقا تهراني(كه درآن، مباني فوق بادقّت مورد بررسي ونقد قرار گرفته است.

2- . تفسير القرآن الكريم (منسوب به ابن عربي) 2: 75.

آن گاه که نفس چيزي نمي داند و تنها ظرفيت و قابليت دارد، «عقل هيولاني» ناميده مي شود، و زماني که اين قابليت به فعليت مي رسد آن را «عقل بالفعل» مي نامند، و هنگامي که بتواند دانستني ها را احضار کند و از آنها استفاده نمايد «عقل بالملکة» است، و وقتي که با عقل فعّال ارتباط يابد «عقل مستفاد» ناميده مي شود.

ابن سينا در اشارات و محقق طوسي در شرح آن، آية نور را به اين مراحل نفس تطبيق کرده اند(1) که در مقام ثبوت و اثبات، شايان نقد و بررسي مي باشد و در محل خود مورد بحث قرار گرفته است،(2) و در حقيقت تفسير به رأي مي باشد.

احاديث تأويل در آية نور

1. در کتاب هاي اصحاب ما - رضوان الله عليهم - از جابر بن عبدالله انصاري نقل شده که گفت: به مسجد جامع کوفه درآمدم و ديدم که اميرالمؤمنين (عليه السلام) با انگشت خود(بر زمين) مي نويسد و متبسّم است. پرسيدم: اي اميرالمؤمنين، سبب تبّسُم شما چيست؟ فرمود:

در شگفتم از کسي که اين آيه را مي خواند و حق معرفت آن را نمي شناسد. پرسيدم: اي اميرالمؤمنين، کدام آيه؟ فرمود:

اين آيه که خدا مي فرمايد:

{اللهُ نُورُالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ} مشکات، محمد (صلي الله عليه و آله) است{فِيهَا مِصْبَاحٌ} مصباح، من هستم {الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ} زجاجه، حسن و حسين مي باشد {الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ} کوکب دُرّي علي بن حسين است {يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ} شجرة مبارکة، محمد بن علي است {زَيْتُونِةٍ}

1- . شرح الإشارات2 : 353 - 357.

2- . نگاه کنيد به، تنبيهات حول المبدء و المعاد (اثر آيت الله مروارید) : 17 - 18.

جعفر بن محمد است {لاشَرْقِيَّةٍ} موسي بن جعفر مي باشد {وَلاغَرْبِيَّةٍ} علي بن موسي الرضاست {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ} محمد بن علي مي باشد {وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ} علي بن محمد است {نُورٌ عَلَى نُورٍ} حسن بن علي مي باشد {يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ} قائم مهدي است {وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}؛ و خدا اين مثل ها را براي مردم مي زند و بر هرچيزي دانا و آگاه است.(1)

در بعضي از تفسيرها، از جمله در تفسير شيخ هادي تهراني و نيز در سخن قاضي سعيد قمي استحساناتي براي اين نام گذاري ها آمده است. به عنوان نمونه گفته اند حضرت سجاد از آن جهت {كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ} (ستارة درخشان) ناميده شده كه در زمان آن حضرت تاريكي و خفقان همه جا را فرا گرفته بود؛ و يا اينكه {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ} امام جواد (عليه السلام) دانسته شده از آن جهت است كه آن حضرت زماني در جمعي حقايقي را باز گفت كه همه مبهوت شدند، حضرت بر دهانشان دست نهادند و بسنده كردند.(2)

2. در كتاب توحيد صدوق; با اسناد از فُضَيل بن يسار،(3) از امام صادق (عليه السلام) روايت شده كه درباره {اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} فرمود:

{مَثَلُ نُورِهِ} مثل نور محمد (صلي الله عليه و آله) {كَمِشْكَاةٍ} مشكات سينة محمد (صلي الله عليه و آله) مي باشد{فِيهَا مِصْبَاحٌ} در سينة آن حضرت نور علم است؛ يعني نبوّت {الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ} يعني علم رسول خدا به قلب علي (عليه السلام) صادر شد... {يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ} [اين درخت مبارك] اميرالمؤمنين علي بن

1- . غايه المرام (سيد هاشم بحراني) 3: 264 ؛ تفسير برهان4 : 72.

2- . نگاه كنيدبه، شرح توحيد صدوق قاضي سعيد قمي، ج2، ص665 - 667 ، واشعة نور، ص96 - 105.

3- . فُضَيل بن يَسار از راويان موثق و از اصحاب اجماع مي باشد كه داراي كتاب «اصل» بوده است (معجم رجال الحديث 14: 356 - 358).

ابي طالب (عليه السلام) است كه نه يهودي است و نه نصراني {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ} يعني نزديك است علم از دهان عالم آل محمد (عليهم السلام) درآيد پيش از آنكه به آن سخن گويد (يعني علمي كه از دهان مبارك آل رسول مي تراود هنوز بر زبان نيامده مشخص است و آنان درخشندگي ويژه دارند) {نُورٌ عَلَى نُورٍ}؛ امامي درپي امام ديگر.(1)

3. و نيز روايت شده كه از امام صادق (عليه السلام) دربارة آية نور سؤال شد، آن حضرت فرمود:

هو مَثَلٌ ضَرَبَه الله لَنا؛ فالنبيّ (صلي الله عليه و آله) (2) و الأئمّة - صلواتُ الله عليهم اجمعين - مِن دِلالات الله و آياته اَلّتي يُهتَدي بها إلي التوحيد و مصالح الدين و شرايع الإسلام و الفرائض و السنن، و لاحول و لاقوة الا بالله العلي العظيم؛(3)

اين مثلي است كه خدا براي ما زد؛ پيامبر (صلي الله عليه و آله) و امامان (عليهم السلام) از دلالت هاي خدا و آيات اويند كه به وسيلة آنها مردمان به توحيد و مصالح دين و شرايع اسلام و فرائض و سُنَن، هدايت مي شوند؛ و هيچ حركت و نيرويي نيست مگر به [خواست و ارادة] خداي بلند مرتبه و بزرگ.

اين حديث تناسب دارد با رواياتي كه در آنها «نور» در {اللهُ نُورُ...} به «هادي» و «هدي» تطبيق شده است، و پيداست كه امامان (عليهم السلام) روشن ترين مصاديق هدايت گري و هدايت اند.

1- . توحيد صدوق: 157(باب 15) حديث3 ؛ معاني الاخبار: 15، حديث7 ؛ بحارالانوار4: 15 - 16، حديث4.

2- . به احتمال قوي از «فالنبي» تا آخر عبارت - چنانكه از عبارت قبل از آن كه با «قال الصدوق» شروع شده به دست مي آيد - كلام شيخ صدوق ; است؛ نگاه كنيد به بحارالانوار 4: 17.

3- . توحيد صدوق: 157 (باب 15) حديث 2.

4. عيسي بن راشد دربارة اين سخن خداي متعال {كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ} از امام باقر (عليه السلام) روايت مي كند كه آن حضرت فرمود:

«مشكات» نور علم است در سينة پيامبر (صلي الله عليه و آله) و «زجاجه» سينه علي (عليه السلام) است كه علم پيامبر به آن انتقال يافت؛ و اين نور علم كه از اين درخت مبارك بر مي فروزد شرقي و غربي نيست؛ يعني يهودي و نصراني نمي باشد، و پيش از آنكه از عالم آل محمد سؤال شود به آن سخن مي گويد.

نوري است بالاي نور؛ يعني امامي در پي امامي از آل محمد از زمان آدم تا قيامِ قيامت هست كه به نور علم و حكمت تأييد شده، و آنان اوصيائي اند كه خدا جانشينان خودش در زمين قرار داد و حجت هاي خدا بر مردم اند؛ در هر عصري، زمين از يكي از آنان تهي نمي ماند.(1)

مَثَل و نفي مِثْل

در قرآن آمده است كه {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}(2) ؛ خدا مانند و نظير ندارد، و از سويي {وَلِلّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَىَ}(3)؛ براي خداست مَثَل اعلا و برتر، و نيز مي خوانيم {فَلا تَضْرِبُواْ للّهِ الأمْثَالَ}(4) ؛ براي خدا مَثَل نزيد.

مِثل، چيزي است كه در جنس با چيز ديگر مانند و شبيه است، و «مَثَل» يعنيصفت يا توصيف.(5) مَثَل هاي قرآن، همه، به گونه اي ويژه، توصيف مطلب اند.

بنابراين «مِثل» غير از «مَثَل» است و خدا «مِثْل» (نظير و همتا) ندارد، ليكن

1- . توحيد صدوق: 158 (اين روايت را صدوق; به سند متصل از عيسي بن راشد - كه از راويان مورد وثوق و صاحب اصل است - روايت كرده است).

2- . سورة شوري (42) آية 11.

3- . سورة نحل (16) آية 60 .

4- . سورة نحل (16) آية 74.

5- . لسان العرب 11: 610 - 612 ؛ مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهاني) : 759.

چرا خدا در قرآن مي گويد كه براي خدا«مَثَل» نزنيد؟ شيخ طوسي در تفسير«تبيان» عبارت گويايي دارد و مي نويسد:

اينكه خدا مي فرمايد «براي خداست مَثَل برتر»... منافاتي ندارد با اين آيه كه «براي خدا مثل نزنيد»؛ زيرا مقصود از آن أمثالي است كه موجب شباهت و همانندي مي شود؛ اما مَثل هاي حكمت آميزي را كه خدا براي مردم مي زند بي تشبيه ذات حق به خلقش، حق و صواب مي باشد؛ چنان كه خداي متعال مي فرمايد: {وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلّنَاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ}(1)؛ اين مَثَل ها را براي مردم مي زنيم و آنها را در نمي يابد مگر دانايان.(2)

بنابراين، مَثَلي كه در آن خدا به خلق تشبيه شود، نادرست مي باشد و نبايد آن را براي خدا آورد، ليكن مَثَلي كه توصيف حضرت حق است وموجب نقص نمي شود اشكالي ندارد.

{وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}(3) ؛

براي خداست مَثَل برتر در آسمان ها و زمين.

ارتباط آية بيوت با آية نور

پس از آية نور، اين آيه آمده است:

{فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ}(4)؛ در خانه هايي كه خدا خواست آن خانه ها رفعت يابد و در آنها نامش ذكر شود، و برايش در بامدادان و شبان گاهان تسبيح گويد.

متعلق نزديك و روشن «في بيوت» در اين آيه، «مشكات» و يا «مصباح»

1- . سورة عنكبوت (29) آية 43.

2- . تفسير تبيان 6: 394.

3- . سورة روم (30) آية 27.

4- . سورة نور (24) آية 36.

است(1)، هر چند چيزهاي ديگر نيز گرفته اند.

و نيز آية بعد چنين است:

{رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ}(2) ؛

[در اين خانه ها] مرداني انـد كه تجارت و داد و سـتد از ذكر خدا و از اقامة نماز و پرداخت زكات غافلشان نمي سازد؛ از روزي مي ترسـند كه در آن قلب ها و ديدگان دگرگون مي شود.

در تفاسير اهل سنّت روايت زير نقل شده است:

ابن مَردويه از انس بن مالك و بُرَيدَه روايت كرده است كه آن دو گفتند:

رسول خـدا (صـلي الله عليه و آله) اين آيه را قرائت كرد {فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَن تُرْفَعَ} مردي برخاست و پرسـيد: اي رسول خدا، اين خانه ها كـدام اند؟ حضـرت پاسخ داد: «خانه هاي انبياست». ابوبكر برخاست و پرسـيد: اي رسول خدا، آيا خانه علي و فاطمه از اين بيوت است؟ پيامبر (صلي الله عليه و آله) فرمود:

نَعَم، من اَفاضلها؛(3)

آري، از برترين آن خانه هاست.

1- . فخر رازي در مفاتيـح الغيـب (24: 395) در بيان متعلق «في بيوت» مي نويسـد: قوله تعالي: «في بيوت اذن الله» يقتضـي محـذوفا يكون فيهـا و ذكروا فيه وجوهـا: احـدها: ان التقـدير «كمشـكاة فيها مصـباح في بيوت اذن الله». وهو اختيار كثير من المحققين... وثانيها: التقدير«توقد من شجرة مباركة في بيوت اذن الله ان ترفع»... .

2- . سورة نور (24) آية 37.

3- . الدرالمنثور(سيوطي)5 : 50 ؛ و نيز نگاه كنيـد به، شواهد التنزيل(حسـكاني)1: 534 ؛ الكشف والبيان (تفسـير ثعلبي)7 : 107 ؛ روايـات متعـددي نيز ازطريـق اهـل بيت عليهم السـلام رسـيده كه«بيـوت» در آيه را به بيـوت انبيـا، پيـامبر صـلي الله عليه و آله و سـلم ، اميرالمؤمنين عليه السـلام و اهل بيت عليهم السـلام تفسـير فرموده اند. نگاه كنيد به، تفسير برهان4: 7377؛ تفسير نورالثقلين3: 607 - 608 ؛ كشف اليقين(علامه حلي): 377 - 378؛ بحارالأنوار23 : 332 - 333.

بنابراين، نور ايمان و نور هدايت مطلبي مشخص است. هرگاه كسي عناد نداشته باشد اين نور روشن را مي يابد و خدا هدايتش مي كند.

سخن پاياني

حديثي در تحف العقول (صفحه 369) از امام صادق (عليه السلام) نقل شده كه بسيار درس آموز است، امام (عليه السلام) مي فرمايد:

خَصلَتَين مُهْلِكَتَين: تُفتي الناسَ برأيك اَو تَدين بما لاتَعلَم؛(1)

دو خصلت (بسيار خطرناك) و هلاك سازند [كه مي بايست انسان از آن بر حذر باشد و بترسد]: به رأي و نظر خود [و بي آنكه حلال و حرام خدا را بشناسد] براي مردم فتوا دهد، يا اينكه به چيزي كه نمي داند [جزو دين است و در شريعت رواست] متديّن شود.

براساس اين حديث، انسان نمي تواند آنچه را به ذهنش رسد - بي آنكه مستند به كتاب و عترت باشد - به عنوان دين بر زبان آورد.

البته مسائل و مطالبي كه از نظر عقل روشن مي باشد يا بر مباني عقلاني بيّن استوار است و با مقدمات ضروري، انسان به نتيجه اي دست مي يابد، جاي اشكال نيست و اين گونه مسائل با آموزه هاي كتاب و عترت ناسازگاري ندارد.

ليكن در غير اين موارد اگر انسان نظر خود را به عنوان نظر حق و درست به دين نسبت دهد، كاري بس خطرناك و هلاكت آور است.

شيخ انصاري در رسائل در اين باره سخني بسيار ارزنده و بيدارساز دارد، وي اين حديث شريف را ياد آور مي شود كه: «إنّ دين الله عزّوجلّ لايُصابُ بِالعُقُول

1- . نيز نگاه كنيد به، بحارالانوار 75: 252. اين حديث شريف در بحارالانوار (2: 118، حديث 22) با عبارتي ديگر از محاسن برقي به سند معتبر از امام صادق عليه السلام روايت شده كه فرمود: «... و ايّاك و خصلتين هَلَكَ فيهما الرجال: أن تَدين بشيءٍ مِن رأيك أو تُفْتِي الناس بغير علم».

الّنَاقِصَة»(1) (دين خـدا با عقولي كه آكنده از كاستي و نقص اند به دست نمي آيد) و بر اين اساس عالمان را پرهيز مي دهد از اينكه احكام را از طريق «لمّ»(2) با عقل نظري شان دريابند و آن گاه مي فرمايد:

و أَوْجَب مِن ذلك تركُ الخوض في الأدّلة العقلية النظرية في أصول الدين، فإنَّها تعريضٌ للهلاك الدائم والعذاب الخالد؛(3)

واجب و لازم تر از اين [فهم احكام با عقل] به كار نگرفتن دلايل عقل نظري [و نظريه پردازي] در اصول دين است؛ زيرا اين كار، انسان را در معرض هلاكت هميشگي و عذاب ويژه قرار مي دهد.

مرحوم شـيخ در اين سـخن مهم، از عقل نظري ما را بر حذر مي دارد نه عقل ضروري؛ زيرا اعتقاداتي كه براساس عقل بيّن و ضروري ثابت است، جاي اشكال نمي باشد.

1- . كمال الدين (صدوق) 1: 324، باب 31 حديث 9، بحار الانوار 2: 303، حديث 40.

2- . يعني پي بردن از علّت به معلول، و مقصود در اينجا اينست كه به وسيله ملاكات عقلي احكام شرعي استنباط شود.

3- . فرائد الاصول 1: 64 .

آیه سوم: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ...

اشاره

قال الله تعالى:

{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ}

(سوره شوري (42) آيه 11)

هيچ چيز مانند او نيست، و اوست شنوا و بينا.

ص: 99

اين آيه، معنايي روشن دارد و در آن هيچ نوع پيچيدگي و پوشـيدگي و دشواري مشاهده نمي شود. شيخ طبرسي در تفسير «جوامع الجامع» اين آيه را چنين معنا مي كند:

{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} و هو كقولهم: «مِثْلُك لايَبْخُل» ، و المرادُ نَفْيُ البُخل عن ذاته، و هو مِن باب الكناية؛ لأنَّهُم إذا نَفَوا الشَّيءَ عَمَّن يَسُدُّ مَسُدَّه فقد نفوه عنه، فالمعني نَفْيُ المماثلة عن ذاته سبحانه، فلا فرقَ بين أن يقال: «ليس كالله شيء» ، و أن يقال: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} إلّا فائدة الكناية؛ و قيل: كُرِّرَتْ كلمةُ التّشبيه للتّأكيد؛(1)

{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}؛ هيچ چيز مانند او نيست. اين عبارت مانند اين سخن عرب است كه گويند: «مثلك لايبخل» (چون تويي بخل نمي ورزد) [اين سخن در مقام اين نيست كه بگويد مخاطب مِثلي دارد و آن مِثل بخل نمي كند، بلكه] مقصود نفي بخل از ذات شخص مي باشد. و اين از باب كنايه است؛ زيرا هنگامي كه چيزي را از كسي كه درجاي شخصي ديگر قرار گرفته، نفي كردند، چنان است كه از خود او نفي مي كنند.

معناي آيه، نفي مماثلت (و همانندي) از ذاتِ خداست. فرقي ميان اين جمله كه «ليس كالله شيء» (مانند خدا چيزي نيست) و اين عبارت كه {لَيْسَ كَمِثْلِهِ

1- . تفسير جوامع الجامع 4: 43.

شَيْءٌ}؛ مانند مثلِ خدا چيزي نيست. وجود ندارد مگر فايدة كنايي.

وگفته اند: حرف «كاف» در {كَمِثْلِهِ} [زائده مي باشد و] براي تأكيد است.

براساسِ اين سخن، در آيه كنايه به كار رفته است كه از نظر ادبي فصاحت دارد و در بيان معنا رسا و گوياست.

وقتي مثل (و شبيه) فرضي خدا، مانند نداشته نباشد، به طريق اَولي خودِ ذات خدا مانند ندارد.

در تفسير «نفحات الرحمن» (اثر شيخ محمد نهاوندي) ذيل همين آيه، آمده است:

{لَيْسَ كَمِثْلِهِ} وشبيه نظيره – على تقدير وجود المثل والنظير له – {شَيْءٌ} و موجودٌ مِنَ الموجودات، فكيف بأن لا يكون له مثل و نظير!

ففيه مبالغةٌ في نفي المثل له تعالي. و قيل: إنّ الكافَ هنا زائدة.

و علي أيّ تقدير، لاشبهةَ أنّ مثلَ الشيء هو المشابه له في الذات و الصفات، ولا مشابهة بين الممكن و الواجب، لا في الذات و لا في الصفات، و إن تَشاركا في صدق بَعضِ المفاهيم (كالموجود و العالم و القادر والسميع والبصير ونظائرها) إلاّ أنّ بينَ مَناشيها في الواجب و الممكن غاية المغايرة، كما هو مُحَقَّق في مَحّلِه؛(1)

مانندِ مِثل خدا و شبيه نظيرش – بر فرض وجود مثل و نظير براي او – چيزي و موجودي از موجودات نمي باشد، تاچه رسدكه مثل و شبيهي براي او نيست.

در اين سخن، مبالغه در نفي مثليت براي خداست.

و گفته اند: كاف – در اينجا – زائد مي باشد.

بر هر تقدير، شبهه اي در اين نيست كه مِثل شيء، چيزي است كه با او در ذات و

1- . نفحات الرحمن 5: 469 – 470.

صفات، مشابهت (و همانـنـدي) دارد، و ميان ممكن و واجب، هيچ گونه مشابهتي - نه همانندي در ذات و نه مشابهت در صـفات - وجود نـدارد، هرچند آن دو در صدق بعضـي از مفاهيم (مانند مفهوم موجود، عالم، قادر، سـميع، بصـير و نظائر اينها) مشترك اند جز اينكه ميان خاستگاه آن مفاهيم يعني منشأ انتزاع آنها در واجب و ممكن، مغايرت (وجدايي) كامل هست؛ چنان كه اين مطلب درجاي خودش ثابت شده است.

مرحوم نهاوندي نيز - در اين سخن - بيان مي دارد كه به فرض وجود مِثْل و نظير، آن مثل و نظير، مانندي ندارد و درحالي كه مي دانيم مثل و نظيري براي خدا نيست، به طريق اَولي ثابت مي شود كه براي خدا مثلي وجود ندارد.

اينكه ايشان آورده است كه:

«ميان واجب و ممكن هيـچ نوع اشتراكي - نه در ذات و نه در صـفات - وجود نـدارد» بـدان جهت است كه واجب،(1) يعني حقيقتي كه وجوبِ وجود، ذاتي اش مي باشـد و ممكن؛ يعني حقيقتي كه وجوبِ وجود، برايش ذاتي نيست. پيداست كه اين دو معنا با هم متناقض اند و با يكديگر اشتراك ندارند.

مرحوم نهاونـدي در ادامه مطلب، بيـان مي دارد كه واجب و ممكن در بعضـي از مفـاهيم مشترك اند(2) ؛ چنـان كه مي گوييم: «واجب موجود است» ، «ممكن موجود است» و...

ليكن منشأ انتزاع اين دو مفهوم (يعني مصداقشان) از هم متمايز مي باشـند؛ يعني اين دو، اشتراك مفهومي و مغايرتِ مصداقي دارند. ناگفته نماند برخي از بزرگان،

1- . شايـان ذكر است كه كلمـة «واجب الوجود» در عبـارات احـاديث به كار نرفته است و نام گـذاري خـدا به اين كلمه، تهي از اشـكال نيست، ليكن در استدلال ها مي توان آن را به كار بُرد.

2- . اشتراك يا در مفهوم يا در لفظ و يا در معنا (اشتراك لفظي و معنوي) است، كه هر كدام بحث ويژة خود را مي طلبد.

اشتراك مفهومي را هم نپـذيرفته و قائل به اشتراك لفظي شده اند به اين معنا كه مفهوم موجود در واجب مغاير با مفهوم موجود در ممكن مي باشد.(1)

روايات

روايات (2)

1. در مصباح شيخ طوسي(قدس سره) خطبه اي از اميرالمؤمنين علي (عليه السلام) روايت شده است كه حضرت در آن فرمود:

{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}؛ إذ كان الشيء مِن مَشيئته، فكان لايشبهه مُكَوّنه؛(3)

«چيزي مثلِ او نيست» چون شئ [صادر] از مشيت و خواست اوست پس با به وجود آورنده اش شباهت ندارد.

براساسِ اين حديث، نفي مثليت اشـيا با خدا، بدان جهت است كه هر شـيئي با مشـيت و خواستِ خدا - كه صـفت فعل او است - تحقق يافته است، پس آنچه پديد آمده، مانند پديد آورنده اش نمي باشد.

به بيان ديگر مي توان گفت: مُكَوِّن (پديـد آورنـده) قائم به ذات است و مُكَوَّن (ايجاد شـده) قائم به غير مي باشد و پيداست كه اين دو با هم مشابهتي ندارند، بلكه متناقض مي باشند؛ زيرا در قائم به ذات، وجوبِ وجود، ذاتي است برخلاف قائم به غير.

2. در كتاب توحيد صدوق خطبه اي از امام علي (عليه السلام) نقل شده، و در آن آمده است:

... حَدَّ الأشياءَ كُلَّها عِنْدَ خَلْقِه إيّاها، إبانَةَ لها مِن شِبهه و إبانةً له مِن شبهها؛(4)

1- . در توضيح قولِ به اشتراك لفظي در اسماء و صفات الهي و ادلة آن، بنگريد به، ترجمة توحيد الإماميه: 75 ، 535.

2- . اين روايات در تفسير كنز الدقايق 11: 482 - 484 (ذيل آيه) آمده است.

3- . مصباح المتهّجِد: 752 ؛ تفسير صافي4: 368 (با اندكي تفاوت).

4- . توحيد صدوق: 42، حديث 3.

...اینکه خدا، هنگام خلق و آفرینش اَشیا، همة آنها را محدود [و داراي حد و اندازة مشخص] آفرید [نشانة آن است که] اشیا با خدا مباینت دارد و شبیه او نیست و خدا [نیز] از همانندي با اشیا جداست.

در این حدیث، بیان شده است که میان حضـرت حق و اشیا، بینونت حاکم است و آن دو هیچ گونه سنخیتي ندارند؛ نه اشیا شبیه خدایند و نه خدا شبیه اشیا مي باشد.

3. از امام رضا (علیه السلام) روایت شده است که فرمود:

للنّاس في التوحید ثلاثةُ مذاهبَ: نفيٌ، و تشبیهٌ، و إثباتٌ بغیر تشبیه؛ فمذهبُ النفي لایَجُوز، و مذهبُ التشبیه لایجوز لأَنَّ الله تبارك وتعالی لایُشْبِهُهُ شيءٌ و السبیلُ في الطریقِة الثالثة، إثباتٌ بلاتشبیه؛(1)

مذهب مردم، در توحید، سه گونه است: مذهب نفي و انکار [خدا] ، مسـلكِ تشبیه [و پذیرشِ به شبیهي براي خدا] ، و مکتب اثبات [خدا] بي تشبیه [او به چیزي]. مـذهبِ نفي جایز نمي باشـد، و مسـلك تشبیه [نیز] جایز و روا نیست؛ زیرا خـداي متعال به چیزي شبیه (و مانند) نمي باشد.

راه درست و حق، در شـیوة سوم است؛ یعني اثبـات خـدا بي آنکه انسـان او را به چیزي شبیه سـازد [و یـا چیزي را شبیه و نظیر او به شـمار آورد].

معناي این حدیث نیز روشن مي باشد و تأکیدي است بر این نکته که خدا شبیه و نظیر و مانند و همتا ندارد.

4. حسین بن سعید مي گوید: از ابوجعفر ثاني(امام جواد (علیه السلام)) سؤال شد که آیا جایز است به خدا «شيء» گفته شود؟ امام (علیه السلام) پاسخ داد:

نَعَم، یُخْرِجُه مِنَ الحَدَّین حَدّ التعطیل و حَدّ التشبیه؛(2)

1- . توحید صدوق: 107، حدیث 8 .

2- . توحید صدوق: 107، حدیث 7.

آري [به اين شرط] كه او را از دو حد خارج سازد: حد تعطيل و حَد تشبيه.

يعني مي تواني به «خدا» شـيء بگويي، ليكن شيئي كه با هيچ شيء و چيز ديگر مانند و شبيه نيست؛ و نيز خدا، شيء مي باشد اما نه شيئي كه مانند ديگر اشيا نيازمند و وابسته باشد.

تفسيرهاي نادرست

بعضـي از اهل عرفان اصـطلاحي، براساس پيش ساخته هاي ذهني شان، اين آيه را به گونه اي نادرست تفسـير كرده انـد. در باور اين گروه، خـداي متعـال، حقيقتي است كه به طَوْرهـا و تعيّنات مختلف درمي آيـد و داراي مراتبي مي باشـد و مقامِ «لا اسم و لا رسـمي» او به مقامِ احـديت تنزل مي كند و در نهايت، سـخن به اينجا مي رسد كه آن حقيقت بسـيط بي لحاظ تعيّن، همه چيز است (مانند موم كه به اشـكال مختلف درمي آيـد و حقيقت همة آن صورت ها جز موم چيز ديگري نيست) و بي ملاحظة تعيّن و تقيّد، تنها يك حقيقت وجود دارد، و از آنجا كه تعيُّن نيز امري اعتباري مي باشد، پس همه چيز، خودِ خداست.

براساس اين مبناي باطل، دربارة آية {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} گفته اند كه: در اين آيه، هم تشبيه است و هم تنزيه، و اين دو بايد با هم باشد وگرنه تنزيه به تنهايي نشانة نابخردي و گستاخي است.

اينكه خداوند از جسم بودن، مركب بودن، صورت بودن و در مكان و زمان خاص قرار داشـتن، منزه دانسته شود – به تنهايي – كافي نيست؛ زيرا اين خود تشبيه و عينِ تحديد و تقييد است؛ زيرا وقتي از خدا چيزي نفي مي گردد، محدود مي شود و در آن مورد حضور ندارد.

بنابراين، تنزيه از آنجا كه به تحديد مي انجامد، معنايي نادرست مي باشد و تبيين صحيح اين است كه تنزيه و تشبيه با هم صورت گيرد.

پاسخ

پاسخ اين است كه اين سخن بر مبناي سنخيت ميان خالق و مخلوق معنا دارد و در آن صورت است كه نفي هرچيزي از خدا به محدود شدن او مي انجامد، ليكن بر مبناي بينونت ميان خدا و خلق - كه ما آن را درجاي خودش تبيين كرده ايم - چنين محذوري لازم نمي آيد و دلايل عقلي و نقلي فراواني وجود دارد كه روشن مي سازد ذات خدا از مخلوقات متباين و متمايز است.(1)

در تفسيري كه به نام ابن عربي چاپ شده (و گفته اند اثر ملاعبدالرزاق كاشاني است) آمده است:

{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}

أي، كّلُ الأشياء فانيةٌ فيه هالكة، فلاشيءَ يُماثله في الشيئيّة والوجود؛(2)

«چيزي مثلِ خدا نيست» يعني همه اشيا در او فاني و نابودند، چيزي وجود ندارد كه با او در شيئيّت و وجود، همانندي كند.

سخن ابن عربي در «فصوص الحكم» چنين است:

إعلم - أيدك الله بروح منه - أنَّ التنزيهَ عِندَ أهل الحقائق في الجناب الإلهي عينُ التحديد والتقييد، فالمُنَزِّه اما جاهل واما صاحب سوء أدب. ولكن إذ اَطْلَقاه و قالا به، فالقائل بالشرايع المؤمن إذا نَزَّهَ و وَقَفَ عند التنزيه و لم يَرَ غير ذلك فقد أساءَ الأدب و أكذَبَ الحّقَ و الرسلَ - صلوات الله عليهم - و هو لايَشْعُر و يَتَخَيَّلُ أنَّه في الحاصل و هو من الفائت و هو كمن آمَنَ ببعض و كَفَرَ ببعض؛(3)

ص: 107

1- . نگاه كنيد به، كتاب«سنخيت، عينيت يا تباين»بحث هاي استاد سيدان درمدرسة آيت الله گلپايگاني،قم.

2- . تفسير القرآن الكريم (منسوب به ابن عربي) 2: 228.

3- . فصوص الحكم : 68 .

خـدا تو را به روحي از سوي خويش تأييـد كنـد، بـدان كه: تنزيه نزد اهل حقايق در جناب الهي، عين تحديد و تقييد است، و تنزيه كننده يا جاهل است يا بي ادب.

ليكن شـخص جاهل و فرد بي ادب، آن گاه كه تنزيه را بر خدا اطلاق كردند و بر زبان آوردند، آن كه به شـرايع الهي ايمان دارد وقتي خدا را تنزيه كرد و در تنزيه ايسـتاد و جز آن را نديـد، اسائه ادب كرد و خـدا و پيامبران را ناآگاهانه برنتافت. او مي پندارد كه معرفتي به دست آورده است درحالي كه شـناخت درست را از دست مي دهـد و به منزلة كسـي است كه به بعضـي از كتابِ خدا ايمان آوَرْد و به بعض ديگر كفر ورزيد.

و درجاي ديگر مي نويسد:

قال تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} فَنَزَّهَ، {وَهُوَالّسَمِيعُ البَصِيرُ} فَشَبَّهَ. وقال تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} فَشَبَّهَ وثَنّي، {وَهُوَالّسَمِيعُ البَصِيرُ} فَنَزَّهَ و اَفْرَدَ؛(1)

خداي متعال فرمود: «چيزي مثل خدا نيست» پس تنزيه فرمود، سپس فرمود: «او شنوا و بيناست» پس [با آوردن گوش و چشم] تشبيه كرد. خـداي متعـال فرمود: «چيزي مثـلِ خـدا نيست» پس تشبيه كرد و مِثلي آورد، و آن گاه فرمود: «او شـنوا و بيناست» پس تنزيه كرد [او را از نداشتن اين صفت] و منحصر ساخت [اين دو را به خدا].

ابن عربي، در اين سـخن، بيـان مي دارد كه: اگر كـاف را در {كَمِثْلِهِ} زايـد بگيريم، مفادِ آن تنزيه خـداست (از اينكه برايش مثل و مانـنـدي باشد) و مفاد جملة بعد، تشبيه مي باشد (زيرا بر غير خدا نيز اين دو صفت اطلاق مي شود).

و اگر كاف را در {كَمِثْلِهِ} زايد نشـماريم، در آن صورت، مفاد قسـمت اول، تشبيه و تثنيه است (زيرا براي نفي مثليّت از خدا، براي او مثل و دوّمي فرض شده

1- . همان، ص 70.

است)(1) و مفاد قسمت دوم، تنزيه و اِفراد مي باشد (زيرا «سميع» و «بصير» به جهت تقديم ضمير، به خدا منحصر شد، و او از فقدان اين دو صفت يا از مشاركت غير با او در اين دو صفت به نحو حقيقت، منزه گشت).

بنابراين، آية مذكور، دو تقرير دارد: با يك تقرير تشبيه است و با تبيين ديگر تنزيه.

آن گاه ابن عربي بيان مي كنـد كه اگر حضـرت نوح ماننـد پيامبر اسـلام به هر دو جهت تشبيه و تنزيه مي پرداخت، قومش او را اجابت مي كردند، ليكن نوح تنها تنزيه را ابلاغ كرد و قومش از او روي بر مي گرداندند.

آنچه جامع ميان تشبيه و تنزيه است «قرآن» مي باشد نه «فرقان». نوح مانند پيامبر اسلام به اين جامع، فرانخواند و به «جوامع الكلم» دست نيافت، به همين جهت قوم نوح در تشبيه ماندنـد و تنزيه را برنمي تافتنـد. انگشت هاشان را در گوش هاشان قرار مي دادنـد وجامه هاشان را برسر مي انداختند تا سخن نوح را نشنوند.

سپس ابن عربي مي نويسد:

فلو أنّ نوحاً (عليه السلام) يأتي بمثل هذه الآية لفظاً أجابوه فانّه شَبَّهَ و نَزَّهَ في آية واحدة، بل في نصف آية؛(2)

اگر نوح، مثلِ لفظِ اين آيه {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} را مي آورد، قومش او را اجابت مي كردنـد؛ زيرا [قرآن] در يك آيه خدا را تشبيه و تنزيه كرد، بلكه در نصف آيه، اين كار صورت گرفت.

از همة اين سـخنان، روشن شد كه برگرفتن مباني مذكور در مسائل توحيدي، كار را به اينجا مي رساند كه آيه اي چون {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} كه از گوياترين

1- . قيصري در شرح فصوص (ص 1056) مي گويد: و اين مثل نيست مگر انساني كه مخلوق بر صورت او و متصف به كمالات اوست، به جز وجوب ذاتي كه فارق بين آن دو است.
2- . فصوص الحكم:70.

آيات در نفي تشبيه است و افزون بر دلايل عقلي، در روايات فراواني به اين آيه استشهاد شده است، براي اثبات تشبيه به كار گرفته شود!!

آري، براساس اين مباني موهوم است كه گاه سخنان بس شگفت انگيز و حيرت آوري از بعضي عرفا و صوفي مسلكان بروز مي كند؛ تا آنجا كه دربارة {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ الله هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ}(1) - آنان كه گفتند «الله» همان «مسيح» است، البته كافر شدند - اظهار مي دارند كه: كفر آنان بدان جهت بود كه خدا را در صورت مسيح منحصر ساختند، درحالي كه همه چيز و همه كس، صورت خداست.(2)

1- . سورة مائده (5) آية 17 و 72.

2- . ممد الهمم (شرح فصوص الحكم): 357.

آيه چهارم: لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ...

اشاره

قال الله تعالي:

{لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ

قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ

وَأُمَّهُ وَمَن فِي الأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا

يَخْلُقُ مَا يَشَاء وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}

(سوره مائده (5) آيه 17)

كساني كه گفتند: «خدا همان مسيح پسر مريم است» مسلّماً كافر شده اند.

بگو: اگر [خدا] اراده كند كه مسيح پسر مريم و مادرش

و هركه را در زمين است، جملگي به هلاكت رساند، چه كسي در مقابل خدا اختياري دارد؟ فرمان روايي آسمان ها و زمين و آنچه ميان آن دو است از آنِ خداست. هرچه بخواهد مي آفريند، و خدا بر هرچيزي تواناست.

ص: 111

آيه مذكور در ارتباط با حضرت عيسي مسيح (عليه السلام) و ديدگاه غير توحيدي مسيحيان نسبت به ايشان است و چون بناي قرآن بر شرك زدائي و كفرستيزي است، لـذا از باب اهميت موضوع و ابطال عقايـد مسـيحيت و دفع شـبهاتي كه ايجاد نموده اند در سوره هاي زيادي به شرح حال او و مادرش مريم(و عقايـد باطل عيسويان پرداخته و از جمله همين آيه از سورة مباركـة مائـده اعلام كفر كساني را مي كند كه مسيح پسر مريم را خدا گرفته اند.

عيسي در قرآن

براي پيامبر عظيم الشأن حضرت عيسي مسيح (عليه السلام) ويژگي هاي بسياري در قرآن بيان شده كه برخي از آنها اكتسابي و برخي ديگر اختصاصي و موهبتي است كه مرحوم علامه طباطبائي در الميزان به آن اشاره نموده اند.(1)

خداي تعالي مي فرمايد:

{إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ الله وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ}؛ (2)

مسيح پسر مريم فقط «فرستادة او» و «كلمة او» است كه بسوي مريم افكنده، و «روحي» از جانب خداست.

1- . الميزان3: 281 - 282.

2- . سورة نساء (4) آية 171.

قرآن كريم او را يكي از پنج «پيامبر اولوا العزم» الهي معرفي مي كند كه صاحب شـريعت و كتاب بوده اند، {شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى}(1) و در سورة آل عمران او را آبرومنـد در دنيـا و آخرت و از مقرّبين مي شمارد، {الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ}(2).

و در سورة انعام او را در زمرة صالحين معرفي مي كند، {وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ}(3).

معرفي عيسي توسط خودش:

عيسـي (عليه السـلام) خود را «بندة خدا» و «پيامبر او» ناميده و چنين مي گويد: كه خداوند مرا هركجا باشم «ماية بركت» قرار داده و مرا به «نماز و زكات» [كه دو تكليف الهي بر بندگان است] سفارش فرموده و مرا «نيكوكار به مادر» قرار داده «زورگو و سركشم» ننموده:

{قَالَ إِنِّي عَبْدُ الله آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا * وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا * وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا}(4)

در پايان اين معرفي، خداونـد مي فرمايد: اين است [ماجراي] عيسـي پسـر مريم [همان] سـخن حقي كه در آن شك مي كنند، - آن گاه به سخن ناحقي - كه عيسـي فرزنـد خـداست - اشاره فرموده - مي گويـد: خدا را نسـزد كه فرزندي برگيرد، منزّه است او، و در آية پاياني اين بخش از قول مسيح در عبوديت و بندگي پروردگار

1- . سورة شوري (42) آية 13.

2- . سورة آل عمران (3) آية 45.

3- . سورة انعام (6) آية 85 .

4- . سورة مريم (19) آية 30 - 32.

عالميان مي فرمايد: به حقيقت كه خدا پروردگار من و پروردگار شماست، او را بپرستيد كه اين راه مستقيم است:

{ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ * مَا كَانَ لله أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ * وَإِنَّ اللهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ}(1)؛

عيسي از نگاه مسيحيان

مسيحيان بعد از عيسي درباره او اختلاف كرده متفرق شدند و بفرموده علامه طباطبائي (الميزان: ذيل آيه 79 و 80 سورة آل عمران) به بيش از هفتاد فرقه تقسيم شدند و از ميان آنها سه فرقة «ملكانيه»، «نسطوريه» و «يعقوبيه» بيشتر مطرح بودند، و قرآن به جزئيات مسالك مختلف آنها توجه نفرموده و تمام همّت خود را متوجه شرك زدائي و پاك سازي عقايد غيرتوحيدي مسيحيان نموده است.

مرحوم علامه پنج آيه از آياتي كه عقايد كفرآميز و مشركانه مسيحيان را در ارتباط با خداوند و عيسي مطرح نموده آورده چنين مي فرمايد:(2)

هَذِه الآيَات و إن اشتَمَلتْ بِظاهِرها عَلي كَلماتٍ مُختَلفةِ ذَواتُ مَضامِينٍ و مَعانٍ مُتَفاوِتةٍ و لِذلك رُبمَا حُملَتْ عَلي اختِلافِ المَذاهب فِي ذَلكَ كَمَذهب المُلكَانِيّة، القَائِلِينَ بِالبُنُوَّةِ الحَقِيقّيَةِ، وَالّنَسطُورّيَة، القَائِلِينَ بَأّنَ الّنُزولَ وَالبُنّوَةَ مِن قَبِيلِ إشراقِ الّنُورِ عَلي جِسم شَفّافٍ كَالبُلُّورِ، وَاليَعقُوبّيَة، القَائِلِينَ بَأنَّه مِنَ الإنقلابِ وَ قَد انقَلَب الإلهُ سُبحانَهُ لَحماً و دَماً.(3)

اين آيات اگرچه به ظاهرشان مشتمل بر كلمات مختلفي مي باشد كه داراي

1- . سورة مريم (19) آية 34 - 36.

2- . الميزان 3: 283.

3- . همان.

مضامين و معاني متفاوتي است، و به همين جهت در بسياري موارد حمل بر اختلاف مذاهب در بين مسيحيان شده است مانند:

ملكانيه: پيروان اين مذهب بر اين اعتقادند كه عيسي (عليه السلام) حقيقتاً فرزند خداست [كه لوازم و تالي فاسد اين عقيده باطل مشخص است].

نسطوريه: پيروان اين مذهب قائلند كه نزول عيسي و بنوت (فرزنديت) او از ناحيه خداوند نه از نوع بنوّت حقيقي، بلكه از قبيل اشراق نور بر جسمي شفاف همچون بلور است.

يعقوبيه: پيروان اين مذهب باور دارند كه حقيقت خداوندي منقلب به گوشت و خون شده و عيسي همان خداوند است كه به صورت انسان ظهور پيدا كرده.

در ميان فرق مسيحيت معاصر نيز سه فرقه متمايزند: پروتستان، كاتوليك و ارتدكس، و اين سه، آيا همان سه فرقه گذشته اند؟ محتاج تحقيق است. و هر سه قائل به الوهيت مسيح و اينكه خدا همان مسيح بن مريم است مي باشند (تعالى الله عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوّاً كَبِيراً).

و از اين سه فرقه خصوصاً كاتوليك ها و ارتدكس ها، موحد را مسيحي نمي دانند و اساس اين عقيده جملاتي است كه در انجيل يوحنا ثبت شده: (در ابتدا عالم، كلمه بوده است و كلمه نزد خدا بوده و خدا همان كلمه است، و چون لفظ كلمه را بر مسيح اطلاق نمودند معني عبارت كه (الله هو الكلمة) باشد (الله هو المسيح) گرديد و قرآن همين عقيده باطل مسيحيت را نفي كرده مي فرمايد: {لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ}(1)

يوحنا انجيل خود را در اواخر عمر و بنابر الحاح و اصراري كه به او شد، نوشت (يعني بعد از مسيح) و لذا قابل استناد نيست و غالب اناجيل چنين وضعي دارند و مسيح (عليه السلام) از اين گفتار باطل و شنيع وحدت وجودي آنها بيزار است

1- . سورة مائده (5) آية 17 و 72.

و هماره دعوت به توحيد و يگانگي پروردگار نموده.(1)

با توجه به آيات قرآن كريم، سه نكته مسلم است:

1. جمعي از مسيحيان، عيسي را خدا مي دانند، كه حكم به كفرشان مي شود: {لَقَدْ كَفَرَ ٱلَذِينَ قَالُواْ إِنَّ الله هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ}؛ كساني كه گفتند: خدا همان مسيح پسر مريم است مسلّماً كافر شدند، {وَقالَ الْمَسيحُ يا بَني إِسْرائيل}؛ درحالي كه مسيح (عليه السلام) فرمود: اي بني اسرائيل، {اعْبُدُواْ اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ}؛ خدا را بپرستيد كه پروردگار من و شماست. و آنها را از پايان كار مشركين خبر داده مي فرمايد:

{إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلّظَالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ}(2)؛

هركس به خدا شرك آورد، قطعاً خدا بهشت را بر او حرام ساخته و جايگاهش آتش است و براي ستمكاران ياوراني نيست.

2. يكي از عقايد انحرافي و باطل گروهي ديگر از مسيحيان اين است كه عيسي را فرزند خدا مي دانند، آن چنان كه قبل از آنها يهود «عُزير» را فرزند خدا مي دانستند و قبل از آنها نيز اقوامي ديگر براي خدا فرزنداني قائل بودند، در اين رابطه قرآن مي فرمايد:

{وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ الله وَقَالَتْ النّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ الله}(3) و يهود گفتند: عزير، پسر خداست و نصاري گفتند: مسيح، پسر خداست... .

عيسي فرزند مريم است، نه فرزند خدا

{إِذْقَالَتِ الْمَلاَئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ

1- . نگاه كنيد به تفسير خسروي 2: 370.

2- . سورة مائده (5) آية 72.

3- . سورة توبه (9) آية 30.

مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ }(1)؛

بياد آر آن گاه كه فرشتگان گفتند: اي مريم، خداوند تو را به كلمه اي از جانب خود كه نامش مسيح، عيسي پسر مريم است مژده مي دهد، درحالي كه در دنيا و آخرت آبرومند و از مقربان است.

{وَلاَ تَقُولُواْ عَلَى الله إِلَّا الْحَقِّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ الله وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ }(2)؛

...دربارة خدا جز [سخن] حق نگوييد، مسيح، عيسي پسر مريم فقط پيامبر خدا و كلمه اوست كه آن را به سوي مريم افكنده است و روحي از جانب اوست...

خداوند در شانزده جاي قرآن تعمّداً از حضرت عيسي با جملة «عيسي ابن مريم» ياد مي كند تا جهانيان از جمله عيسويان بدانند كه عيسي بشر است و از مادري به نام مريم متولد شده، پس نمي شود كه اله و معبود باشد، او و مادرش هر دو همچون ساير ابناء بشر انسانند و سراپا محتاج الطاف الهي، متولد شده اند، غذا مي خورند، راه مي روند، مي ميرند و... يعني ويژگي هاي مخلوق را دارند. و اگر عيسي پسر خدا بود، مي بايست خدا با او هم سنخ باشد و اين به دلائل عديده ممكن نيست.

خداوند منزّه از اتّخاذ فرزند است

{وَقَالُواْ اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ }؛(3)

گفتند: خداوند فرزندي براي خود اختيار كرده است، او منزّه است بلكه هرچه در آسمان ها و زمين است از آنِ اوست، [و] همه فرمان پذير اويند.

1- . سورة آل عمران (3) آية 45.

2- . سورة نساء (4) آية 171.

3- . سورة بقره (2) آية 116.

و نيز خود را اين چنين تنزيه مي فرمايد:

{مَا كَانَ لله أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ}(1)؛

خدا را نسزد كه از براي خود فرزندي اختيار كند، پاك و منزه است او [از اين نقيصه].

و در آية ديگري مي فرمايد:

{إِنَّمَا الله إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي الّسَمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ}(2)؛

خدا فقط معبود يگانه است، منزّه از آن است كه براي او فرزندي باشد، آنچه در آسمان ها و زمين است از آنِ اوست.

و همچنين در آيات بسياري خود را از اين نقص تنزيه فرموده.(3)

3. و جمعي ديگر عيسي و جبرئيل را همكار و شريك خدا دانسته و قائل به سه خدائي شده و اين شركي است با ماهيت كفر، و خدا را يكي از سه اقنوم ثلاثه، ثالث ثلاثه مي دانند كه شرح آن خواهد آمد. {لَقَدْ كَفَرَ ٱلّذِينَ قَالُواْ إِنَّ الله ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ}(4) ؛ كساني كه [به تثليث يا سه خدائي قائل شده اند] گفتند: خدا سومين [از] سه [اقنوم] است، قطعاً كافر شده اند، و حال آنكه هيچ معبودي جز خداي يكتا نيست... و سپس كافرانِ آنها چنانچه توبه نكنند، آنها را عذابي دردناك خواهد گرفت.

1- . سورة مريم (19) آية 35.

2- . سورة نساء (4) آية 171.

3- . سورة انعام (6) آية 100؛ سورة توبه (10) آية 31؛ سورة يونس (11) آية 68؛ سورة نحل (16) آية 57؛ سورة انبياء (21) آية 26 و سورة زمر (39) آية 4.

4- . سورة مائده (5) آية 73.

وحدت در تثليث

تفسير نمونه عقيدة تثليث مسيحيان را چنين بيان مي كند:

خـدايان سه گانه در عين تعدّد حقيقي، يكي هسـتند كه گاهي از آن، تعبير به «وحدت در تثليث» مي شود، و اين همان چيزي است كه در آية فوق به آن اشاره شده كه آنها مي گويند: خدا همان مسـيح، عيسـي بن مريم بن مريم همان خداست، و اين دو با روح القدس يك واحد حقيقي و در عين حال سه ذات متعدد را تشكيل مي دهند. بنابراين هر يك از جوانب سه گانة تثليث كه بزرگ ترين انحراف مسيحيت است در يكي از آيات قرآن مورد بحث قرار گرفته و شديداً ابطال شده است.(1)

لذا اين عقيدة باطل به هر عبارتي از تعابير ذيل گفته شود، كفر است و ممنوع: «اتحاد خدا و حضـرت عيسـي» ، «حلول خدا در عيسـي» ، «بروز خدا در عيسي».

مرحوم طباطبائي پس از بياني مختصر نسبت به عقايد سه فرقه مذكور مي فرمايد:

لكن الظاهر إن القرآن لايهتمّ بخصوصـيات مذاهبهم المختلفة، و إنما يهتمّ بكلمة واحدة مشتركة بينهم جميعاً و هو البنوة و إن المسيح من سنخ الاله سبحانه و ما يتفرع من حديث التثليث و إن اختلفوا في تفسيرها اختلافاً كثيراً...(2) .

ظـاهراً قرآن اهتمـامي نسـبت به خصوصـيات مـذاهب مختلفه مسـيحيت نداشـته، بلكه اهتمام خود را منحصـر نموده به مشتركات بين آن مـذاهب و آن بحث ابن اللهي عيسـي و سـنخيت او با خـدا و موضوع سه خـدائي اب، ابن و روح القـدس است كه در تفسـير آن اختلاف بسياري دارند (و خداوند پاسخ هر يك از اين

1- . تفسير نمونه 4: 325.

2- . الميزان 3: 284.

اباطيـل را در قرآن داده است). مرحوم علامه در پاسـخ به اين ادعاي گروهي از مسـيحيان كه نسـبت ابن اللهي حضـرت عيسـي را نسـبت حقيقيّه ندانسـته، مي گويند اين نسـبت، نسـبت تشـريفيه است (يعني از باب شرافت بخشيدن به عيسي، او را پسر خدا مي نامند) ، حاصل مطالعاتشان را در اين زمينه پس از آوردن جملاتي از عيسـي در انجيل متي و لوقا و يوحنّا و نقل مـذاكراتي بين او و مريم مجدليه و يسوع و توما و فيليپس،(1) چنين مي فرمايند:

ظواهر اين اقوال (اقوال منقول از سه انجيل مـذكور) با حمل آنها بر تشـريفيه سازگار نيست و آنچه را در ارتباط با اُبوّت خدا و بنوّت عيسـي مي گويند به نحو حقيقت مي گويند.(2)

فخررازي

بعضـي از مفسـران مانند فخررازي چنين پنداشـته اند كه مسـيحيان با صـراحت عقيده اتحاد خدا و مسـيح را ابراز نكرده اند اگرچه حاصل مدعايشان همين است.(3)

در تفسـير نمونه آمـده است كه اين سـخن فخر رازي به خاطر عـدم احاطـة كافي او به كتب مسـيحيت بوده است وگرنه منابع مسـيحيت با صراحت مسئلة وحدت در تثليث را بيان داشته است.(4)

اقانيم ثلاثه

مرحوم علامه با عنوان «محصل ما قالوا به» به بررسي عقيدة تثليث و ابطالش پرداخته مي فرمايد:

1- . تمامي اين مطالب را علامه از كتب عهد عربيه، طبع سال 1811 ميلادي نقل مي كنند.

2- . الميزان 3: 285.

3- . نگاه كنيد به مفاتيح الغيب 11: 327 - 238.

4- . نگاه كنيد به تفسير نمونه 4: 325 - 326.

حاصـل آنچه به آن معتقـد شدنـد (اگر چه نتيجـة معقولي نيست) اين است كه حقيقت ذات يك جوهر واحـدي است كه براي آن سه اقنوم است (اقـانيم ثلاـثه) و مقصود از اقنوم: نحوة ظهور و بروز و تجلّي چيزي است براي غير، و صـفت غير از موصوف نيست و هر دو در عين دوگانگي وحدت دارند، و اقانيم ثلاثه عبارتند از:

اقنوم الوجود، كه همان اب يا خداي پدر است.

اقنوم العلم، كه همان كلمه، يا عيسي بن مريم است.

اقنوم الحيات، كه همان روح القدس است.

پس پسر كه همان كلمه و اقنوم علم است از نزد پدرش كه همان اقنوم وجود مي باشد به همراهي روح القدس كه اقنوم حيات است، آمده. سپس علامه آيات عقيدتي مسيحيان و نسبت هايي را كه قرآن به آنها مي دهد آورده و نتيجه مي گيرد كه:

كلّ ذلك يرجع إلى معنى واحد (و هو تثليث الوحدة) هو المشترك بين جميع المذاهب المستحدثه في النصرانيّة(1)

همه اين مفاهيم برگشـتش به يك حدّ مشتركي بين مذاهب جديد مسيحيت است و آن «تثليث الوحده» مي باشد، يعني خدايان سه گانه در عين تعدد حقيقي يكي هستند. و سپس از دو طريق مفصلاً به ابطال تثليث مي پردازند كه ما در مقام طرح مبسوط آن نيستيم.

عيسي و مادرش إله نيستند

مسيح (عليه السلام) هرگز مردم را به خود دعوت نفرموده و آنچه را كه به او نسبت مي دهند ادعا نكرده است، قرآن مي فرمايد:

{وَإِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَ أَنتَ قُلتَ لِلّنَاسِ اتَخِذُونِي وَ أُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ الله قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ

1- . الميزان 3: 286 - 287.

تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ * مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُواْ اللهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَ أَنتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ إِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}(1) ؛

و بياد آر آن گاه كه خدا فرمود: اي عيسي پسر مريم، آيا تو به مردم گفتي من و مادرم را همچون دو خدا بجاي خداوند بپرستيد؟

گفت: منزهي تو، مرا نزيبد كه [دربارة خويشتن] چيزي را كه حق من نيست بگويم. اگر آن را گفته بودم قطعاً آن را مي دانستي. آنچه در نفس من است تو مي داني و آنچه در نفس تو است من نمي دانم، چرا كه تو خود داناي رازهاي نهاني. به آنان نگفته ام مگر آنچه را به من فرمان دادي. [گفته ام] كه: خدا را بپرستيد كه پروردگار من و پروردگار شماست. و تا در ميانشان بودم بر آنها گواه بودم پس چون مرا برگرفتي، تو خود بر آنان نگهبان بودي، و تو بر هرچيز گواهي.

اگر عذابشان كني، آنان بندگان تو اند، و اگر بر ايشان ببخشايي، تو خود توانا و حكيمي.

پس عيسي (عليه السلام) در محكمه عدل الهي با اعتراف به بندگي اش، خود را از اتهامات وارده تبرئه مي كند.

عيسي خبر از مرگ خود مي دهد

آية ذيل به نقل خود عيسي از سه ويژگي مخلوق (ولادت، وفات و برانگيخته شدن) دربارة او خبر مي دهد:

{وَالّسَلامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدّتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا}(2) ؛

و سلام [و درود] بر من [در] روزي كه زاده شدم، و روزي كه مي ميرم و روزي

1- . سورة مائده (5) آيه 116 - 118.

2- . سورة مريم (19) آية 33.

كه برانگيخته مي شوم.

در اين آيه عيسـي (عليه السـلام) خبر از ولادت، مرگ و بعث خود مي دهد و خداوند در بخشي از آية مورد بحث از امكان هلاكت عيسي خبر مي دهد.

{فَمَن يَمْلِكُ مِنَ الله شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الأَرْضِ جَمِيعاً}؛

اگر خدا اراده كند كه مسيح پسر مريم و مادرش و هركه در زمين است جملگي را هلاك كند، چه كسي در مقابل خدا اختياري دارد؟

تولد و وفات يا هلاك دو ويژگي از خصـيصه مخلوقِي بشـر است كه اين آيات از وجود چنين خصائصي نسبت به عيسي هم خبر مي دهند. پس موجودي كه خصايص مخلوق را دارد، چگونه ممكن است خالق، اله و معبود باشد. (تعالى الله عما يقولون).

حاصل اين بخش:

در ارتباط با آيـة مذكور اين شد كه نظريات انحرافي مسـيحيان - كه شـگفت انگيز بود - به طور شـفاف بررسـي و از قرآن در مقام پاسخ و ابطال آنها آياتي ذكر شد.

تبيين و ردّ عقيدة برخي عرفا و فلاسفه

اشاره

شگفت تر از عقايد مسـيحيت و جسورانه تر از آنان - كه مسـيح پسر مريم را خدا گفتند - قول بعض فلاسفه به تبعيت از عرفاء اصطلاحي، آن هم از نوع وحدت وجوديش مي باشد، كه عقيده و چكيدة حرفشان اين است:

آنان كه گفتنـد خدا همان مسـيح پسـر مريم است، درست گفتند، كفرشان از اين جهت نيست كه چنين گفتند، بلكه كفرشان از اين جهت است كه خـدا را در مسـيح منحصـر كرده گفتند: خدا مسـيح و مسـيح همان خدا است، درحالي كه نه فقط عيسـي خداست، كه همه چيز خداست.

شرح اين عقيده باطل عرفاني از عرفائي همچون ابن عربي را در كلام شارحين برجسته فصوص بررسي مي نمائيم.

1- شرح قيصري

ابن عربي: «فـأدي بعضـهم فيه الي القول بـالحلول ، و انه هو الله بما أحيا به الموتي. و لـذلك نُسِـبُوا إلي الكفر و هو السّتر، لأنهم ستروالله الذي أحيا الموتي بصورة بشرية عيسى عليه السلام»

قيصـري: (أي، فأدى نظر بعضـهم فيه إلى القول بالحلول، فقالوا : إنّ الله حلّ في صورة عيسى، فأحيا الموتى. و قال بعضهم: إنّ المسيح هو الله. و لّمَا ستروا الله با لصورة العيسوية المقيدة فقط، نسبوا إلى الكفر).(1)

ابن عربي مي گويد: «بعضـي در مورد عيسـي قائل به حلول خداوند در عيسـي شدند و بعضـي گفتند عيسي خود خداست چون مردگان را زنده مي كند، و بدين سـبب نسـبت داده شدند به كفر، به معناي پوشاندن، چه اينكه آنها پوشانده اند خدايي را كه مردگان را زنده مي كرد به صورت بشري عيسي».

قيصري: (پس نظر بعضي در مورد عيسي بر اين قرار گرفته است كه قائل به حلول شده و گفتند خداوند حلول كرده است در صورت عيسي، پس مردگان را زنده مي كند، و بعضي ديگر گفتند: براستي كه مسيح همان خداست. و چون حقيقت خدايي را متعين در عيسي ديدند و آن را با صورت عيسويِ فقط پوشاندند، منسوب به كفر شدند).

ابن عربي: «فقال الله تعالى: {لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَآلُواْ إِنَّ الله هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} فجمعوا بين الخطأ و الكفر في تمام الكلام كله».

قيصري: (اي جمعوا بين الكفر، و هو ستر الحق بالصورة العيسوية، و بين

1- . شرح فصوص الحكم (قيصري) : 864 - 865.

الخطأ، و هو حصـر هويـة الله في كلمـة العيسويـة. و المراد بقوله: «في تمام الكلام» (أي بمجموع قولهم: {إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} جمعوا بين الكفر و الخطأ).(1)

قيصـري: (يعني جمـع كردنـد بين كفر و آن پوشانـدن حـق است در صورت عيسوي و بين خطـا، و آن حصـر هويت الهي است در كلمه عيسوي. و اينكه گفت: «في تمـام الكلاـم»، يعني به مجموع كلام شان كه گفتنـد: {إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} [براستي خداونـد همان مسيح پسر مريم است] جمع نمودند بين كفر و خطا).

ابن عربي: «لاـبقولهم هو الله، و لابقولهم ابن مريم» ؛ نه به جهت اينكه گفتنـد او خـداست و نه به خاطر كلامشان كه گفتنـد او پسـر مريم است.

قيصـري: (لأـنّ قولهم: (هو الله) أو (الله هو) صـادق من حيث أن هويـة الحق هي التي تعينت و ظهرت بـالصورة العيسويـة، كما ظهرت بصورة العـالم كله، و قولهم: (المسـيح بن مريم) ايضـاً صـادق، لأـنه ابن مريم بلاشك لكن تمام الكلام و مجموعه غير صـحيح، لانه يفيد حصر الحق في صورة عيسي، و هو باطل، لان العالم كله غيباً و شهادةً صورته، لا عيسي فقط).(2)

چه اينكه اين گفتارشان كه گفتنـد (او خـداست) يا (خـدا اوست) درست است از جهت اينكه هويت حق به صورت عيسـي تعّيُن و ظهور پيدا كرده، همچنان كه به صورت همه عالم ظهور پيدا كرده و اين گفتارشان كه مسـيح پسر مريم است، اين نيز بلاشك درست است، لكن تمام كلام و جمله {إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} صـحيح نيست، چون اين جملـة اسـميه، حق را محصور مي كند در عيساي فقط و اين باطل است. چه اينكه كل عالم از غيب و شهودش صورت حق است، نه عيساي فقط.

1- . همان : 865.

2- . همان.

ابن عربي: «فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحيا الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم: (ابن مريم) و هو (ابن مريم) بلا شك»

قيصري: «من الله» متعلق بقوله: «فعدلوا» و (الباء) في قوله: «بالتضمين» بمعني «مع». اي، فعدلوا من الله الي الصورة البشرية مع تضمينه فيها من حيث أنه إحياء الموتي، فقالوا: {الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} و هو ابن مريم بلا شك، كما قالوا، لكن جعلوا الله في ضمن صورته، وهوالقول بالحلول.(1)

ابن عربي:

«آنها عدول كردند از خدا به سوي صورت بشريّه (عيسي) با قرار دادن خدا در عيسي به جهت زنده نمودن مردگان «چگونه؟ به دليل» گفتارشان، ابن مريم و او، پسر مريم است بلاشك.

قيصري: «من الله» متعلق است به قول ابن عربي «فعدلوا» و (باء) در قول ابن عربي «بالتضمين» به معناي (مع) است. يعني، آنها از خدا روي كردند به صورت بشري (عيسي) با اين عقيده كه خدا در ضمن اين صورت بشري قرار دارد به دليل اينكه مردگان را زنده مي كند، پس گفتند مسيح فرزند مريم است. و او بلاشك پسر مريم است، همچنان كه گفتند، لكن خدا را در ضمن صورت عيسي قرار دادند، و اين عقيده به حلول است.

2- شرح مؤيد الدين جَندي

(2)

قال رضي الله عنه: «فأدّى بعضهم فيه» أي عند إحيائه الموتى «إلى القول بالحلول» يعني نسبوا الإحياء إلى الله حال حلوله في صورة عيسى «و أنّه هو

1- . شرح فصوص الحكم (قيصري) : 865 - 866 .

2- . شرح فصوص الحكم، اثر مؤيدالدين جَندي (متوفي 690). جهت اطلاع از شرح حال مختصر او نگاه كنيد به مقدمه سيد جلال الدين آشتياني بر شرح قيصري ص4.

الله بما أحيا به الموتى، و لذلك نسبوا إلى الكفر و هو الستر، لأنّهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى، فقال: {لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قالُوا إِنَّ الله هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} فجمعوا بين الخطأ و الكفر في تمام الكلام».

بعد قولهم: إنّ الله هو، و قال: «لا بقولهم هو الله» يعني: لم يكفروا بقولهم: إن الله هو، فإنّ الله هو لنفسه هو.

«ولا بقولهم: المسيح ابن مريم» بل بما حصروا الله في هوية عيسى بن مريم، و لم يكفروا بقولهم: إنّ الله هو حملا لهوية عيسى على الله، إذ هوية عيسى مع هوية العالم كلّه هو الله المتجلّي بوجوده الحق في جميع العالم أبدا، كما مرّ، و لكن كفروا بوصفهم هوية الله في صورة ابن مريم على التعيين.

قال رضي الله عنه: «فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحيا الموتى إلى الصورة الناسوتيّة البشرية بقولهم: ابن مريم و هو ابن مريم بلا شكّ، فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الإلهية للصورة و جعلوها عين الصورة و ما فعلوا، بل جعلوا الهوية الإلهية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم، ففصلوا بين الصورة و الحكم، لا أنّهم جعلوا الصورة عين الحكم».

يعني رضي الله عنه: أنّهم قالوا: {إِنَّ الله هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} ففصلوا بين الصورة المسيحية المريمية و بين الله بالهوية، و لم يقولوا: الله المسيح بن مريم، فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الألوهية القائمة بذات الله إلى الصورة المسيحية و ما فعلوا ذلك، بل فصلوا بالهوية بين الصورة العيسوية و بين الحكم بحمل اللاهوت على الهوية، فاقتضت حصر الإلهية في عيسى بن مريم. قال – رضي الله عنه – : «بل جعلوا الهوية الإلهية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم».

أي جعلوا الله بهويته موضوعـا، و حملوا الصورة عليه فحـدّدوا الهويـة الإلهيـة و جعلوهـا محصورة في صورة الناسوت المعيّنـة و هي غير محصورة، بل له هوية الكلّ، فجمعوا بين الكفر بأنّ الله هو هذا، فستروا الهوية الإلهية في عيسى، و بين الخطأ بأنّه ليس إلّا فيه – أي هي هي هو لا غير، و قد كان هو عين الكلّ – و لا في البعض،بل مطلقا في ذاته عن كل قيد و إطلاق، كماعرفت؛(1)

شيخ مي گويد: «پس بعضـي دروقت نظارة زنده نمودن مردگان توسط عيسي عقيده شان دربارة عيسي منتهي شد» به «قول به حلول» يعني زنـده گردانيـدن مردگان را نسـبت دادنـد به خداونـد در حال حلول خدا در صورت عيسـي (عليه السـلام) و اينكه «به راستي عيسـي همان خـداست به سـبب زنـده نمودن مردگان، و به همين جهت است كه به كفر، به معني ستر و پوشانـدن حق نسـبت داده شدنـد چه اينكه آنها پوشانيدند خدايي را كه زنده كننده مردگان است در صورت بشـري عيسي، لذا خدا مي فرمايد: {لَقَدْ كَفَرَ ٱلَذِينَ قَآلُواْ إِنَّ الله هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} پس جمع كردند بين خطا و كفر در جمله كاملِ {إِنَّ الله هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} .

شيـخ مي گويـد: «نه به خاطر گفتارشان كه گفتنـد عيسـي خـداست» يعني كافر نشدند به خاطر اين گفتار شان كه گفتند: به راستي خداوند اوست «و نه به خاطر گفتار شان كه مسيح پسر مريم است» بلكه به سبب اين كه خداوند را محصور كردند در هويت عيسي پسر مريم كافر شدند. و كافر نشدند به جهت گفتارشان كه گفتند : به راستي كه خداوند اوست، به سـبب حمل هويت عيسي بر خداوند، چه اينكه هويت و حقيقت عيسـي به همراه هويت كل عالم، اوست همان خـداي كه به وجود حقش در جميع عالم براي هميشه تجلّي نموده، همچنان كه گذشت، و لكن كافر شدند به جهت توصيف شان هويت و حقيقت خدا را در صورت پسر

1- . شرح فصوص (جندى) : 533 - 534.

مريم به صورت تعيين.

آن گاه شـيخ مي گويـد: «پس، از خداونـد، متمايل شدند به عيسـي به اينكه خدا را در صورت ناسوتي و بشـري قرار دادند (چرا؟) از جهت اينكه إحياي مردگان مي كرد و به سبب گفتار شان (كه مي گفتند: او) پسر مريم است در حاليكه بدون شك او پسر مريم است، پس شنونده خيال مي كنـد آنها (عيسويان) الوهيت را به صورت عيسوي نسـبت دادنـد و آن را يعني (الوهيت) را عين صورت قرار داده انـد، در حاليكه اين كار را نكرده اند بلكه حقيقت الهيه را ابتدا در صورت بشـري كه پسـر مريم باشد قرار دادند و سـپس جدا كردند بين صورت و حكم، نه اينكه آنها صورت را عين حكم قرار داده باشند.

يعني آنها گفتند: {إِنَّ الله هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ}، پس فرق گذاشتند بين صورت مسيح پسر مريم و بين خدا از جهت هويت و نگفتند: الله المسـيح بن مريم، پس شـنونده خيال مي كنـد كه آنها الوهيت قائم به ذات خداوندي را به صورت مسـيح نسـبت داده اند در حاليكه چنين نكرده انـد، بلكه فرق گذاشـتند در هويت بين صورت عيسوي و بين حكم به حمـل لاهوت (خداونـد) بر هويت عيسوي،واين، اقتضاء مي كند محصور نمودن الهيت را در عيسي بن مريم.

شيـخ مي گويـد: «بلكه هويت الهيت را ابتـدا در صورت بشـري كه ابن مريم باشـد قرار دادنـد» يعني هويت الهي را موضوع، و محمول را صورت قرار دادنـد، پس محدود نمودند هويت الهي را و محصور نمودند اين هويت را در صورت ناسوتي معين، در حاليكه آن هويت غير محصوره است، بلكه براي اله است هويت كل (اشـياء) پس جمع كردند بين كفر (به اينكه خدا همين مسيح است و مستور نمودند هويت الهيه را در عيسـي) و بين خطا (به اينكه اله، نيست مگر در عيسي يعني هويت الهيه بما هو هويت الهيه، عيسي است نه غير او، و به تحقيق الله عين كل اشياء است نه در بعضي از اشياء بلكه او در ذاتش مطلق است از هر قيد و اطلاقي، آنچنان كه دريافتي.

ص: 130

3- ممد الهمم

استاد حسن زاده آملي بعد از نقل عبارت ذيل از ابن عربي:

«فأدى بعضـهم فيه إلى القول بالحلول، و أنَّه هو الله بما أحيا به من الموتى، و لذلك نسـبوا الى الكفر و هو الستر لانّهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى».

«فقـال تعـالى: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَالْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} فجمعوا بين الخطأ و الكفر في تمام الكلام كله لا بقولهم هو الله، و لا بقولهم ابن مريم، فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحيا الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم و هو ابن مريم بلا شك».

چنين مي نگارد:

اين حيرت بعضـى را درباره او به عقيـده حلول كشاند (كه خدا در صورت عيسـى حلول كرد و موتى را احيا كرد) يعنى عيسـى خداست كه احياى موتى مى كنـد و نسـبت به كفر داده شدنـد. كفر به معنى ستر زيرا آنان خـدايى را كه احياى موتى مى كند در صورت بشـرى عيسـى مستور داشتند. پس خداوند تعالى فرمود:

{لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} پس جمع كردند بين خطا و كفر در تمام يك كلمه، نه به قولشان هو الله و نه به قولشان ابن مريم.

مقصود اين است كه هويت حق تعالى به صورت عيسـى متعين شـده و ظاهر گرديده است. چنانكه به صورت همه عالم در آمده است كه «لا مؤثر في الوجود إلّاَ الله». پس خداوند است كه در اين كلمات مؤثر است.

اينكه آنان گفتند: خداوند مسـيح بن مريم است از جهت تعين هويت حق به صورت عيسوى راست گفته اند و همچنين اينكه عيسى مسيح بن مريم است راست گفته اند و لكن حصر حق تعالى در صورت عيسى نادرست و باطل است؛ زيرا همه

عالم چه غیب و چه شهود صورت حق است نه عیسای فقط.

پس کفر به معنای صورت عیسـی (علیه السـلام) مر هویت حق را راست است. اما جمله اسـمیه با خبر محلی به ألف و لام که افاده حصر محکوم علیه(الله) در محکومٌ به (مسیح) می نماید باطل است.(1)

نتیجه

پس از بررسـي دقیق این سه شـرح، متاسـفانه به نتیجه اي که قبلا عرض شد مي رسـیم و آن اینکه: کفر عیسویان بنا بر آیه شریفه: {لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} ، از دیدگاه آقایان نه از باب این است که عیسـي را خدا خوانند، نه از این باب نیست، بلکه از این باب است که چرا گفتند فقط عیسي خداست، در حالیکه تمام عالم صورت خداست.

در جهت تقویت اینکه قول آقایان همین است که ما گفتیم و غیر این نیست توجه بفرمائید به مطالبي از ممد الهمم:

بدان که اگر کسـی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد (شکل شیر ساختیم در شـکل شیر چندین اسم است مانند سر و گوش) اما عاقل داند که به غیر موم چیز دیگر موجود نیست و این جمله اسامی که پیدا آمده، اسامی موم است، که موم بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.

به هر رنگی که خواهی جامه می پوش

که من آن ق-دِ رعنا می شناسم

بدان که خلق یك صـفت است از صـفات این وجود و حیات یك صـفت است از صـفات این وجود و علم یك صفت است از صفات این وجود و ارادت و قدرت،

1- . ممد الهمم: 356 - 357.

و جمله صفات را این چنین می دان. و سماء یك صورت است از صور این وجود و ارض یك صورت است از صور این وجود و جماد یك صـورت است از صـور این وجـود و نبـات و حیـوان، و جمله صـور را این چنین می دان، و الله اسم مجموع است و جـامع جمله صور و صفات این وجود است، این است معنی لا إله إلّاَ الله.(1)

به عنوان تأییـد آنچه به عرض رسـید گوش دل بسـپارید به کلام دو فیلسوف مسـلّم، علاْمه کم نظیر محمـد تقي جعفري و شـهید عالي مقام استاد مطهري که بر داشت نهایي خود را از عقائد فاسده فرقه مورد نظر بیان مي فرمایند.

علامه جعفري مي فرماید:

1. اگر با عبارت مختصـري ادا کنیم، بایـد بگوئیم: در نظر این عـده خدا عین موجودات و موجودات عین خداست، این وحدت را به علت عوامل موافق یا مخالف به قدري با پیچ و تاب و مفاهیم رمز آمیز و مهر و موم شده و اسلوب هاي مختلف بیان کرده اند که ناچار، مسئله از جنبه علمي و فلسفي سر باز زده و با دستورها و قوانین معمولي عقلي و قلبي... و غیر ذلك مورد بررسي نمي توان قرار داد.(2)

2. اگر تمـامي تعارفـات و روپوشـي و تعصب هاي بي جا را کنار بگـذاریم و از دریچه بي غرض خود،حقیقت مقصود را بررسـي کنیم در اثبات اتحاد میان مبدأ و موجودات به تمام معنا در افکار بعضي از این دسته تردید نخواهیم کرد. بلي اگر با جدیت فوق العاده و تلاش هاي غیر مسـتقیمي به تأویل کلمات این عـده بپردازیم بدون شك عبارات و سـخنان گروهي از آنها را نمي توانیم به هیچ وجه تأویل و تصـحیح کنیم، یعني در حقیقت به تناقضات و سخریه عبارات خود گویندگان مبتلا خواهیم شد.(3)

1- . ممد الهمم: 39 (مثال موم از عزیز الدین نسفي است).

2- . مبدء اعلي: 71.

3- . همان: 72.

3. وحاصل مقصود را با دو كلمه بيان مي كنيم: خـدا عين موجودات و موجودات عين خداست، يعني در حقيقت و واقع يك موجود بيشتر نداريم آن منفي، خواه خدا بوده باشد (در نظر مادي ها) و يا سائر موجوداتِ غير از خدا (در نظر وحدتي ها) يا آنچه كه هست اسمش خدا است (در نظر وحـدتي هـا) يا آنچه كه هست اسـمش ماده است (در نظر مادي ها) پس يك حقيقت است، تنها نزاع و مناقشه در لغت آن حقيقت است نظير اختلاف الله، خدا، تاري، گاد، ... و غيره كه فقط از ناحيه لفظ است و بس.(1)

4. مكتب وحـدت موجود بـا روش انبيـاء و سـفراء حقيقي مبـدء اعلي تقريبا دو جاده مخالف بوده و به همـديگر مربوط نيسـتند، زيرا انبيا همگي و دائماً بر خداي واحدِ ماوراء سـنخ اين موجوداتِ مادي و صوري تبليغ و دعوت كرده اند و معبود را غير از عابد تشـخيص، و خالق را غير از مخلوق بيان كرده اند.

ما ويژگي هاي ديگر اين مكتب را اختصاراً مورد بحث قرار مي دهيم.

الف: از خواص اين مكتب اين است كه عقل و فهم و علم و معرفت را به كلي حجاب تاريك تشـخيص داده و دانشمندترين علما و فلاسفه عالم بشريت در نظر اعضاي اين مكتب مانند حيوانات لايعقل مي باشند.

ب: عبادات و تكاليف فقط وظايفي براي تنظيم معاش دنيوي و يا وصول و اتحاد با ذات خدائي است و اگر براي كسي اين حالت دست داد تمامي تكاليف از او ساقط است و به آيه: {وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ}(2) نيز استدلال كرده اند.

در صورتي كه پيغمبري از پيغمبران حقه تا واپسـين نَفَس، خود را بدون تكليف نديده و تمامي عمر را عمل به شريعت خود نموده اند علاوه بر اين، همين واصلين عظام به استثناء حالات تجسمي غالباً اعتراف به شك و جهل كرده اند، چنانكه بيان خواهد شد.

1- . همان: 72.

2- . سورة حجر (15) آية 99.

ج: اختلاف عقائد در عالم بشريت براي اين مكتب نامفهوم است چنانكه از مشاهير اين مكتب نقل شده است:

عقد الخلائق في الاله عقائداً***و انا اعتقدت جميع ما اعتقدوه(1)

(خلائق در مورد اله و [معبود] اعتقاداتي دارند و من به تمامي اين اعتقادات معتقدم).

بت پرست، آفتاب پرست، ستاره پرست، آتش پرست، فرعون پرست، گوساله پرست، حيوان پرست، ماده پرست، همه و همه در نظر اين مكتب حق و مطابق واقع اند. زيرا تمامي اين مفاهيم اجزاي مختلفي از خدا هستند....(2)

و اينك از استاد مطهري بشنويد:

عرفا هميشه مستي را - به آن معنا كه خود مي گويند - بر عقل ترجيح مي دهند.

آنها حرف هاي خاصي دارد، توحيد، نزد آنها معناي ديگري دارند، توحيد آنها وحدت وجود است، توحيدي است كه اگر انسان به آنجا برسد همه چيز شكل [حرفي و غير اصيل] پيدا مي كند.

در اين مكتب انسان كامل در آخِر، عين خدا مي شود، اصلا انسان كامل حقيقي، خود خداست و هر انساني كه انسان كامل مي شود، از خودش فاني مي شود و به خدا مي رسد.(3)

ما در مباحثي مستقل حدوداً در 25 جلسه به رد و ابطال (اصالت وجود، وحدت وجود، تشكيك در وجود و وجود اطلاقي) پرداختيم و در آنجا ادله آنها را مخدوش و مباني باطل آنها را آشكار نموديم.

1- . نگاه كنيد به فتوحات مكيه (ابن عربي) 3: 132؛ فصوص الحكم: 5 (تعليقات ابوالعلاء عفيفي).

2- . مبدء اعلي: 74.

3- . انسان كامل (شهيد مطهري) : 126 ؛ مجموعه آثار شهيد مطهري 23: 168.

مباني كه برخلاف فطرت است و مثبت عقلي هم ندارد و از نظر عقل منفي است.(1)

و در فرمايشات علامه جعفري هم دقت نموديد كه فرمودند از خواص اين مكتب اين است كه عقل و فهم و علم و معرفت به كلي حجاب است.

و آن گاه كه از وحـدتي ها سؤال مي شود چه شـد؟ در اين مكتب كه شـما همه چيز را يك حقيقت مي دانيد پس كفر و كافر و مكِفّر معلوم نشد؟ مي گويند: «طورٌ وراء طور العقل»، يعني با عقل اين حقايق را نمي شود فهميد و با نسبت هايي همچون نمي فهميد و امثال ذلك رد مي شوند.

چونكه بي رنگي اسير رنگ شد***موسيي با موسيي در جنگ شد

مي خواهند بگويند حقيقت وجود يك چيز است و در واقع فرعون و موسي يكي هستند و چون رنگ تعين گرفتند يكي شد موسي و ديگري فرعون.

و چون هر يـك از تعين خود خارج شونـد بيش از يك چيز نيسـتند. خوب اين حرف ها اساس اش نادرست و مخالف صـريح اصول وحي است لذا هميشه تاكيد داريم لا اقل (العياذ بالله) فرمايشات معصوم را هم در رديف آراء بشـري قرار داده سـري هم به سـخنان آنها بزنيم تا دچار اين سياه چاله ها و حفره هاي عميق و وحشتناك اعتقادي نشويم.

ضمنا اين جمله آقا حضـرت امير (عليه السـلام) را هم در نظرتان باشـد كه هميشه فرموده اند به ما مراجعه كنيد، خداوند مأموريت اخراج انسـان هـا را از ظلمـات به سـوي نور - به اسـتناد آيه يكم سوره ابراهيم {لِتُخرِجَ النّـاسَ مِنَ الظُّلُمـاتِ إلَي النُّور} - به پيـامبر اكرم(محوّل فرموده. اينك به بيانات نوراني ذيل از نهج البلاغه دقت بفرماييد:

1- . به كتاب «سنخيت، عينيت يا تباين» (تقريرات دروس اعتقادي آيت الله سيدجعفر سيدان)، مراجعه شود. و ساير مباحث نامبرده شده در متن - إن شاءالله تعالي - به زودي چاپ خواهد شد.

فَالْتَمِسُوا ذلِكَ مِنْ عِنْدِ أَهْلِهِ، فَإِنَّهُمْ عَيْشُ الْعِلْمِ، وَمَوْتُ الْجَهْلِ، هُمْ الَّذِينَ يُخْبِرُكُمْ حُكْمُهُمْ عَنْ عِلْمِهِمْ، وَصمْتُهُمْ عَنْ مَنْطِقِهِمْ، وَظَاهِرُهُمْ عَنْ بَاطِنِهِمْ، لاَ يُخَالِفُونَ الدِّينَ وَلاَ يَخْتَلِفُونَ فِيهِ، فَهُوَ بَيْنَهُمْ شَاهِدٌ صَادِقٌ، وَصَامِتٌ نَاطِقٌ؛(1)

همانا رستگاري را از اهل آن (اهل بيت پيامبر (صلي الله عليه و آله)) جستجو كنيد، كه به حقيقت آنها، حيات بخش دانش و از بين برنده ناداني هستند، تنها آنهاينـد كه حكمشان شـما را از علمشان و سكوتشان از منطقشان و ظاهرشان از باطنشان خبر مي دهد، نه با دين خدا مخالفتي و نه در دين خدا با يكديگر اختلافي دارند، دين در ميانشان گواهي صادق و خاموشي گو ياست.

آري، اين بزرگوارن كساني هستند كه در خلقت، اساس و ركن هستي، و مايه ي حيات، و ناظر و شاهـد بر خلقت انـد، علمي نيست مگر خداوند به آنها مرحمت فرموده بلكه آنها معدن همه خيراتند.

به حديث ذيل توجه بفرماييد:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي (عليه السلام) فَأَجْرَيْتُ اخْتِلَافَ الشِّيعَةِ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَفَرِّداً بِوَحْدَانِيَّتِهِ ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّداً وَ عَلِيّاً وَ فَاطِمَةَ فَمَكَثُوا أَلْفَ دَهْرٍ ثُمَّ خَلَقَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ فَأَشْهَدَهُمْ خَلْقَهَا وَ أَجْرَى طَاعَتَهُمْ عَلَيْهَا وَ فَوَّضَ أُمُورَهَا إِلَيْهِمْ فَهُمْ يُحِلُّونَ مَا يَشَاءُونَ وَ يُحَرِّمُونَ مَا يَشَاءُونَ وَ لَنْ يَشَاءُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى. ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ هَذِهِ الدِّيَانَةُ الَّتِي مَنْ تَقَدَّمَهَا مَرَقَ وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا مَحَقَ وَ مَنْ لَزِمَهَا لَحِقَ خُذْهَا إِلَيْكَ يَا مُحَمَّد؛(2)

1- . نهج البلاغه، خطبة 147.

2- . اصول كافي1 : 441، حديث 5.

امام جواد (عليه السلام) به محمد بن سنان فرمودند:

(اي محمد! خداي تبارك و تعالي دائماً در يكتائي اش تنها و منحصـر به فرد بود. سـپس محمد و علي و فاطمه عليهم السلام را آفريد و آنها هزاران دوران گذراندند، سـپس خداوند تمامي اشـيا را خلق فرمود و اين بزرگواران را بر آفرينش تمام هستي شاهد گرفت و اطاعت آنها را بر جميع هستي تكويناً فرض نمود و تمامي امور و شـئون هستي و دخل و تصـرف در آنها را به آنها واگـذار نمود، پس حلال و حرام به دسـت آنهاست و هرگز اراده چيزي نمي فرمايند مگر آنچه را خداي تبارك و تعالي بخواهد.

آن گاه امام جواد (عليه السـلام) فرمود: اي محمـد اين است حقيقت و خلاصه ديانتي كه هركه بر آن پيشـي گيرد و از آن جلو بيفتـد از دين خـداي خـارج شـده و هركس از آن فاصـله گرفته عقب بمانـد هلاـك مي شود و تنهـا آنهائي كه همراه و ملازم اين دين باشـند به حقيقت و سعادت مي رسند. پس اي محمد بن سنان از آن جدا مشو.)

بنابراين با توجه به احاديث بسـياري كه در اين زمينه يعني اعتصام به محمد و آل محمد (عليهم السلام) رسيده است، فاصله گرفتن از قرآن و عترت پيامبر (صلي الله عليه و آله) و مراجعه نكردن به كلمات نوراني آن بزرگواران سزاوار نيست و بسي جفاست.

ص: 138

آيه پنجم: أَلَمْ تَرَ إِلَي رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ...

اشاره

قال الله تعالى:

{أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا

الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا * ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا}

(سورة فرقان (25) آيه 45 - 46)

آيا نديدي كه پروردگارت چگونه سايه را گستراند؟

اگر خدا مي خواست آن را ساكن مي ساخت.

آن گاه خورشيد را دليلي بر آن سايه قرار داديم؛

سپس (به آساني يا) اندك اندك آن را سوي خود برگرفتيم.

ص: 139

بررسي واژه ها و تبيين آيه

{أَلَمْ تَرَ} در اينجا - و نيز درجاهاي ديگر قرآن - گاه به معناي «اَلَم تَعْلَم» (آيا نمي دانيد) است؛ و در معناي خودش نيز گاه ديدن با چشم مقصود است و گاه بينش بصيرتي و قلبي، و نيز ممكن است هر دو معنا مراد باشد.

{أَلَمْ تَرَ} در اينجا يعني آيا قدرت خدا را نمي نگري كه... .

{الّظِلَّ} معناي لغوي اين واژه «سايه» است، در مفردات راغب - ذيل مادة ظلّ - آمده است:

الّظِلُّ: ضِدُّ الّضَحِّ، و هو أعّمُ من الفي ء؛ فإنّه يُقال: «ظِلُّ اللّيلِ» و «ظِلُّ الجنّةِ» و يُقال لكلّ موضع لم تصل إليه الشّمسُ: ظِلٌّ؛ و لا يقال الفي ءُ إلّا لما زال عنه الشمسُ.

و يُعَبَّر بِالّظِلِّ عن العزّة و المَنْعَة، و عَنِ الرّفاهة؛(1)

ظِلّ: ضِدِّ خورشيد (و نور آفتاب) است و از « فَيْ» (سايه) اعمّ مي باشد؛ زيرا گفته مي شود: «ظِلِّ شب» و «ظِلِّ بهشت» و به هر جايي كه نور خورشيد به آن نرسد «ظِلّ» گويند؛ و (ليكن) « فَيْ» (سايه) به كار نمي رود مگر بر آنچه خورشيد از آن زايل شده (وغروب كرده) است.

1- . مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهاني) : 535.

از عزت و قدرت مندي (شكست ناپذيري) و از رَفاه (و آسايش) نيز به واژه «ظِلّ»تعبير مي آورند.

ليكن براساس يك حديث مقصود از آن، فاصلة ميان طلوع فجر تا طلوع خورشيد مي باشد. در تفسير قمي از امام باقر (عليه السلام) نقل شده كه فرمود:

الظّلُ ما بين طلوع الفجر إلي طلوع الشمس؛(1)

ظلّ، ميان طلوع فجر تا طلوع خورشيد است.

روشن است كه امام (عليه السلام) نمي فرمايد كه منحصراً مقصود از «ظلّ» تنها فاصله زماني بين سپيده دم و طلوع خورشيد است، و آنجا كه در حديث، مطلب در مفهوم و معنايي ويژه منحصر نگردد و عبارت يا واژه ظرفيت تحمل معنايي را دارا باشد و آن معنا با تعاليم وحي (آموزه هاي قرآني و حديثي) ناسازگاري پيدا نكند، مي توان ديگر احتمالات را نيز مطرح ساخت. از اين رو مي توان گفت مراد از «ظلّ» سپيده دم تا طلوع خورشيد، و يا مطلق سايه است.

توضيح اينكه برخي گفته اند: در جهان سه چيز وجود دارد؛ «نور» ، «ظلمت» و «ظلّ» معناي نور و ظلمت (تاريكي) روشن است، و مقصود از «ظلّ» همان زمان پس از سپيده دم است كه نه نور (و روشنايي) محض است و نه ظلمت (و تاريكي) مطلق و از پاكيزه ترين اوقات روز به شمار مي آيد؛ زيرا از تاريكي محض، طبعِ انسان نفرت دارد و هيچ چيز در آن ديده نمي شود، از سويي نور آفتاب هوا را گرم مي سازد و چشم را مي زند. به همين جهت است كه بهشت به {ظِلٍّ مَمدُودٍ} (سايه اي مدام و پيوسته) توصيف شده است.(2)

1- . تفسير قمي 2: 115.

2- . نگاه كنيد به، تفسير صافي4 : 17؛ در روايت ديگري - كه در تفسير قمي (ج 1، ص99) آمده است - امام باقر عليه السلام در پاسخ مرد نصراني فرمودند: زمان ميان طلوع فجر تا طلوع خورشيد از ساعات بهشت است؛ (بحارالأنوار46 : 314).

پس تا اينجا معناي آيه اين است كه: آيا نمي نگري كه چگونه خدا سايه را مي كشاند يا سپيده دم را مي آفريند؟

اين كـار، نمايش قـدرت الهي است كه جهان بيكران و خورشـيد و سـياره ها را به گونه اي در فواصل معين قرار داد، كه چنين پديـده هايي شكل مي گيرد. بنابراين، {أَلَمْ تَرَ} يعني آيا قدرت خدا را نمي نگري؟ آيا آفرينش الهي را مشاهده نمي كني؟

{وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا}؛ اگر خدا مي خواست سايه را ثابت قرار مي داد.

اگر خدا اجرام سماوي از جمله زمين، خورشيد، ... را از حركت باز مي داشت، سايه ثابت مي شد. كوتاهي و بلندي سايه و از بين رفتن آن – در خط استوا و آنجا كه خورشيد قائم و عمود بر زمين مي تابد – ناشي از حركت زمين به دور خودش و به دور خورشيد مي باشد.

{ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا}؛ سپس خورشيد را دليلي بر سايه قرار داديم.

اين دليل بودن به دو جهت است:

1. اگر خورشـيد – يعني نور – نبود، سايه، مشـخص نمي شـد؛ از باب شـناخت چيزها با مفاهيم ضـدشان، به وسـيلة نور، درمي يابيم كه تاريكي و سايه چيست.

2. تابع بودن و پيروي كردن سايه از خورشـيد كه در طول روز سبب نوسان سايه مي شود. در آغاز طلوع خورشيد و هنگام غروب، سايه ها بلنـد است و هر انـدازه كه به نيمروز نزديك تر شويم سايه ها كوتاه تر مي گردد، و به اين وسـيله زمان، و مقـداري كه از روز گذشـته يا باقي مانده مشخص مي گردد.

{ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا}؛ سپس به آساني و با سهولت (يا اندك اندك و به آرامي) آن سايه را سوي خودمان قبض مي كنيم [و از ديده ها پنهان مي سازيم].

دليل اين آساني نيز اين است كه ايجاد جهان هستي براي خدا زحمتي ندارد و

نگه داري آنها نيز او را خسته و درمانده نمي سازد {وَلا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا}(1)؛ حفظ آسمان و زمين خدا را به زحمت نمي اندازد.

در اينجا نكته شايان توجه، واژة {إلَينَا}؛ سوي ما، است. بسياري از تفسيرها از اين واژه گذشته اند و توضيحي نداده اند، ليكن در تفسير صافي آمده است:

{ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا} أي اَزَلْناه بايقاعِ الشعاع مَوقعَه. لمّا عَبَّرَ عن اِحداثه بالمّدِ - بمعني التّسيير(2) - عَبَّرَ عن إزالته بالقبض إلي نفسه، الذي هو في معني الكّفِ... ؛(3)

«سپس سوي خودمان قبض مي كنيم» يعني با واقع ساختن شعاع [و موقعيت زمين و] خورشيد در جاي خودش، سايه را از بين مي بريم. از آنجا كه از اِحداثِ سايه به «مَدّ» به معناي تسيير (سيردادن و گستردن) تعبير آورد، از ازاله اش به قبض سوي خويش، تعبير كرد كه به معناي«كفّ» (جمع آوري و به هم ضميمه كردن) است.

بنابراين، تعبير {إلَينَا} بدان جهت است كه از بين بردن سايه (و جمع كردن آن) به اراده و خواست خداست؛ چنان كه ايجاد آن به ارادة حضرت حق مي باشد. به اين ترتيب، بسيار روشن است كه اين آيه با بياني رسا يك امر طبيعي جغرافيايي و نجومي را مي نمايانند و هيچ گونه پيچيدگي در الفاظ و عبارات آن وجود ندارد، نمايشِ قدرت الهي است و توجه دادن بندگان به آفريدگار هستي از راه آثار و پديده هاي آفرينش.

ليكن آن گاه كه به سخنان فلاسفه و اهل عرفان - در اين زمينه - بنگريم با

1- . سورة بقره (2) آية 255.

2- . در متن تفسير صافي «المّدِ - بمعني التّيسير» آمده است كه ظاهرا اشتباه چاپي است زيرا «تيسير» از ماده «يسر» مي باشد كه با «مدّ» (گستردن) همخواني ندارد.

3- . تفسير صافي 4: 18.

تفسيرها و تأويل ها و سخنان بي اساس و دور از ذهني روبه رو مي شويم كه هرگز با ظاهر آيه سازگاري ندارد، و نيز با اصول وحياني و اعتقادات ديني در تنافي است. اكنون سخنان اهل فلسفه و عرفان را مي آوريم و قضاوت را بر عهدة خودتان مي گذاريم.

سخن فلاسفه و اهل عرفان

اشاره

بعضي از بزرگان مكتب عرفان اين آيه را به گونه اي نادرست براساس پيش فرض هاي ذهني شان تفسير كرده اند و معناهايي را مطرح ساخته اند كه با ظاهر آيه ناسازگار است وبا مفهوم آن هيچ ارتباطي ندارد. البته روشن است كه برداشتها و استنباط هاي گوناگون از قرآن با در نظر گرفتن ملاك ها و ضوابط خاص، هيچ اشكالي ندارد، قرآن داراي ظواهر، حقايق، لطايف و اشاراتي است كه هركس به اندازة ظرفيت و توان علمي اش مي تواند به مراتبي از آنها دست يابد.

ليكن هر گونه تفسيري بايد در قلمرو ويژه صورت گيرد و هر نوع تحميل معنا و پيش ساخته هاي ذهني بر آيات، خطا، و كاري بس خطرناك است.

بعضي از ملاك هاي مهم در اين زمينه چنين است:

1. آيه به گونه اي تحّمُل معناي مطرح شده را دارا باشد.

2. آية مورد نظر، بر اساسِ حديث معتبر، در معنايي ويژه انحصار نيابد.

3. آن معنا يا تفسيري كه ارائه مي شود با مسائل قطعي و ضروري دين و ديگر آياتِ قرآن و احاديث امامان (عليهم السلام) تنافي نيابد.

با توجه به اين معيارها، مي توان معنايي را به عنوان يك احتمال در آيه، مطرح ساخت وگرنه تحميل افكار بر قرآن، همان تفسير به رأي است كه پيامبر اكرم و امامان (عليهم السلام) به شدت از آن نهي كرده اند و هركس چنين رويه اي را در تفسير قرآن در پيش گيرد، خودش گمراه است و ديگران را گمراه مي سازد و سر انجامي جز

دوزخ در پي ندارد.(1) براي آنكه قلمرو برداشت هاي ناصواب از قرآن روشن گردد، نخست سخن برخي از آنان را مي آوريم.

سخن ابن عربي

(2)

متن سخن ابن عربي، در تفسير اين آيه، چنين است:

{أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ} بالوجود الإضافي.

اِعلم اَنَّ ماهيّاتِ الأشياء و حقايقَ الأعيان، هي ظِّلُ الحق و صفة عالِمِيّة الوجود المطلق. فمدُّها، إظهارُها باسمه النور الّذي هو الوجود الظاهر الخارجي، الذي يَظْهَر به كّلُ شيء و يَبْرُزُ كتم العدم إلي فضاءِ الوجود؛ أي الإضافي.

{وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا} أي ثابتاً في العدم الذي هو خزانة وجوده (أي امّ الكتاب و اللوح المحفوظ الثابت وجودُ كلّ شيء فيهما في الباطن و حقيقته) لا ـ العدم الصرف - بمعني اللاشيء - فإنّه لايقبل الوجود اصلاً. و ما ليس له وجودٌ في الباطن و خزانةِ علمِ الحق و غيبه، لم يُمْكِن وجودُه أصلاً في الظاهر؛ و الإيجاد و الإعدام ليس إلاّ إظهار ما هو ثابت في الغيب و إخفاؤه فحسب؛ و هو الظاهر و الباطن، و هو بكل شيء عليم.

{ثُمَّ جَعَلْنَا} شمسَ العقل {عَلَيْهِ} أي الظلّ {دَلِيلًا} يَهْدِي إلي أَنَّ حقيقتَهُ

1- . روايت هاي بسياري در نكوهش تفسير به رأي در منابع شيعه و اهل تسنن آمده است از جمله در توحيدصدوق: 68؛ بحارالانوار89: 107؛ سنن ترمذي4: 268، حديث 4022 - 4024 ؛ تفسير ثوري: 6 ؛ جامع البيان(طبري)1: 54 ؛ الجامع لأحكام القرآن (قرطبي) 1: 32.

2- . شايان توجه است كه اين سخن در تفسير القرآن الكريم - كه به نام وي چاپ شده است - آمده است، بسياري براين باورندكه اين نسبت اشتباه مي باشد و اين تفسير اثر ملاعبدالرزاق كاشاني است كه از شاگردان با واسطه ابن عربي به شمار مي رود.

غيرُ وجوده؛ و إلاّ فلامغايرةَ بينهما في الخارج، فلايُوجَدُ إلّا الوجود فَحَسْب؛ إذ لو لم يُمْكِن وجودُه لَما كانَ شيئاً فلايَدُلَّ على كونه شيئاً غيرَ الوجود إلاّ العقل. {ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا} بإفنائه {قَبْضًا يَسِيرًا} لأنَّ كُلَ ما يَفْني مِنَ الموجودات - في كل وقت - فهو يسير بالقياس إلي ما سَبَق، وسَ يَظْهَر كُلُ مقبوض، عمّا قليل، في مظهر آخر. والقبضُ دليلٌ علي أنَّ الإفناء، ليس إعداماً محضاً، بل هومنع عن الإنتشار في قبضته، الّتي هي العقل الحافظ لصورته وحقيقته أزلاً وأبداً؛(1)

«آيا پروردگارت را نمي نگري كه چگونه سايه را كش داد» به وجود اضافي.

بدان كه ماهيّات اَشيا و حقايق اعيان، ساية حق و صفت عالم بودن وجود مطلق اند. از اين رو، گسترش ماهيات، آشكار ساختن آنهاست به اسم حق، آن اسم نوري كه، همان وجود ظاهري خارجي مي باشد و به آن اسم، هرچيزي آشكار مي گردد و عدم، به فضاي وجود اضافي بروز مي يابد. «اگر خدا مي خواست سايه را ساكن مي ساخت» ؛ يعني در عدمي كه خزانة وجود او است ثابت قرار مي داد (يعني امّ الكتاب و لوح محفوظ، كه باطن و حقيقت هرچيزي در اين دو جا محفوظ است) نه در عدم محض - به معناي لاشيء (هيچ چيز) - زيرا عدم صِرف، هرگز وجود را نمي پذيرد (و برنمي تابد).

و آنچه در باطن و خزانة علم حق و غيب آن، وجود ندارد، هرگز امكان ندارد در ظاهر وجود يابد. ايجاد چيزي جز آشكار ساختنِ آنچه در غيب ثابت است، نيست و اعدام چيزي جز پوشيده داشتنِ آن، نمي باشد.

و اوست ظاهر و باطن، و او به هرچيزي داناست.

«آن گاه قرار داديم» خورشيد عقل را «بر او» يعني بر سايه «دليلي» كه هدايت مي كند به اينكه حقيقتِ آن [سايه] غير از وجودش مي باشد.

1- . تفسير القرآن الكريم (منسوب به ابن عربي) 2: 86 .

وگرنه در خارج ميانشان مغايرتي نبود و تنها وجود يافت مي شـد و بس؛ زيرا اگر وجودش امكان نداشت، چيزي نبود. پس تنها عقل اسـت كه دلالت مي كند آن چيزي جز وجود است.

«سـپس آن را سوي خودمان برگرفتيم» به فاني و نابود ساختنش به «قبضي آسان» ؛ زيرا [اين تحول كه] هر آنچه از موجودات – در هر زمان – فاني مي شونـد و از بين مي رونـد، در قياس با آنچه بر آنها گذشـته، آسان و انـدك است؛ و هر مقبوض (و گرفته شـده اي) اندكي بعد، در مظهري ديگر آشـكار مي شود. و قبض (و گرفتن) دليـل بر اين است كه اِفناء (و نابودسازي) اِعـدام محض نيست، بلكه اِفناء، منع از انتشار [چيزي مي باشد كه] در قبضة اوست، كه همان عقلي مي باشد كه – در اَزَل و اَبد – نگه دارندة صورت و حقيقت آن است.

همچنين ابن عربي در باب 69 فتوحات (در ذيل شرايط نماز جمعه) از اين آيه سخن به ميان مي آورد و مي نويسد:

قَالَ تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ} ثُمَّ قال: {ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا} فَأمَرنَا بِالنَّظرِ إلَيه وَالنَّظرُ إلَيه مَعرفَتُه و لكن مِن حَيثُ إنَه مَدَّ الظِلِّ و هُو إظهارُهُ وجُودَ عَينِك فَما نَظرتَ إلَيه مِن حَيثُ أحدّيَةِ ذاتِه فِي هَذا المَقامِ و إنَّمَا نَظرتَ إلَيه مِن حَيثُ أحدّيَةِ فِعلِه فِي إيجادِكَ فِي الدَلالَةِ و هُو صَلاةُ الجُمُعةِ فَإنَّهَا لاتَجُوزُ لِلمُنفَردِ فَإنَ مِن شَرطِها مَا زادَ عَلى الوَاحِدِ فَمَن راعى هَذه المَعرفة الإلهّيَة قَال بِصلاتِها قَبل الزَوالِ لأنَّه مَأمُورٌ بِالنَظرِ إلى رّبِه فِي هَذه الحالِ وَالمُصَلِي يُناجِي رّبَه وَ يُواجِهُه فِي قِبلَتِه. وَالضَمِيرُ فِي عَلَيه يَطلبُه أقرب مَذكُور و هُو الظِلُّ و يَطلبُه الإسم الرَب وإعادته عَلى الرَبِّ أوجه فَإنَّه بِالشَمسِ ضَرب الله المَثل فِي رُؤيتِه يَومَ القِيامَة فَقَال عَلى لِسان نَبّيِه تَرَون رّبَكُم كَما تَرون الشَمس بِالظَهِيرةِ أي وَقت الظُهر.

ص: 148

وَ أرادَ عِند الاستِواء بِقَبض الّظِل فِي الشخص في ذلك الوقت لعموم النور ذات الرائي و هو حال فنائه عن رؤية نفسه في مشاهدة ربه.

ثم قال: {ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا} و هو عند الاستواء ثم عاد إلى مده بدلوك الشمس و هو بعد الزوال فعرفه بعد المشاهدة كما عرفه الأول قبل المشاهدة و الحال الحال قال إن وقت صلاة الجمعة بعد الزوال لأنه في هذا الوقت ثبتت له المعرفة بربه من حيث مده الظل.

و هنا تكون إعادة الضـمير من {عَلَيه} على الرب أوجه فإنه عند الطلوع يعاين مد الظل فينظر ما السـبب في مده فيرى ذاته حائلة بين الظل و الشـمس فينظر إلى الشـمس فيعرف من مده ظله ما للشـمس في ذلك من الأثر فكان الظل على الشمس دليلا في النظر و كان الشمس على مد الظل دليلا في الأثر.

و من لم يتنبه لهذه المعرفة إلا و هو في حد الاسـتواء(1) ثم بعد ذلك بدلوك الشـمس عاين امتداد الظل من ذاته قليلا قليلا جعل الشـمس على مد الظل دليلا. فكان دلوكها نظير مد الظل و كان الظل كذات الشمس فيكون الدلوك من الشمس بمنزلة المد من الظل.

فالمؤثر في المد إنما هو دلوك الشمس و المظهر للظل إنما هو عين الشمس بوجودك فقام وجودك في هذه المسألة مقام الألوهة لذات الحق لكونه ما أوجد العالم من كونه ذاتا و إنما أوجده من كونه إلها.

1- . عبارت در مأخذ به همين صورت آمده است: «و من لم يتنبه لهذه المعرفة إلا و هو في حد الاسـتواء»، لكن اشـتباه به نظر مي رسد و صحيح آن چنين است: «و لم يتنبه لهذه المعرفة إلا من هو في حد الاستواء».

فانظر يا ولي مقام ذاتك من حيث وجودك تر ما أشـرف نسبته فوجودك وجود الحق إذ الله ما خلق شيئا إلا بالحق و بميل الشمس عنك يمتد ظلـك فهي معرفـة تنزيه جعل ذلك دليلا لتعتقـده فإن الشـمس تبعـد عنك و كلما بعـدت عنك نبهتك أنك لست مثله و لا هو مثلك إلا أن يحجبك عن رؤيتها فهو التنزيه المطلق الذي ينبغي لذات الحق.

كما أنه في طلوعها و طلبها إياك بالإنقاء إلى الاسـتواء تشمر ظلك شيئا بعد شي ء لنعلمك أن بظهورها في علوها تمحوك و تفنيك إلى أن لا تبقي منك شـيئا من الظل خارجا عنك و هو نفي الآثار بسـببك و لهذا لـم تشرع الصلاة عند الاستواء لفناء الظل فلمن ذا الذي يصلي أو إلى من تواجه في صلاتك و الشمس على رأسك؛(1)

خداونـد متعـال فرمود: {أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ}؛ آيا نديـده اى كه پروردگارت چگونه سايه را گسترده است؟ سـپس فرمود: {ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا}(2) ؛ آن گاه خورشيد را بر آن دليل گردانيديم.

به مـا امر نمود سويش نظر كنيم، و نظر كردن سوي او شـناخت اوست، لكن از آن جهت كه سايه را گستراند، و آن، آشـكار نمودن وجود توست. پس در اين مقام از جهت احـديت ذاتش به او نظر نمي كني، بلكه فقط از جهت احديت فعلش در ايجاد تو - در دلالت - سويش مي نگري، و آن [احـد بودن فعل الهي ماننـد] نماز جمعه است كه براي منفرد جايز نيست، چون از شـرائط آن بيش از يك نفر بودن است. پس كسـي كه اين معرفت الهي را رعـايت نمـوده، قائـل به جـواز نمـاز جمعه قبـل از زوال شـده است، چرا كه بنـده مـأمور به نظر جـانب پروردگارش در اين

1- . فتوحات مكيه (4 جلدي) 1: 458 - 459.

2- . سورة فرقان (25) آية 45.

حال است، و نمازگزار با پروردگارش مناجات مي كند و در قبله اش با او روبه رو مي گردد.

نزديك ترين مرجع - كه سايه باشد - ضـمير در {عَلَيْهِ} را تقاضا مي كند، چنانچه اسم «رَبّ» نيز چنين تقاضايي دارد، و برگشت ضـمير به «رَبّ» بهتر است.

زيرا خدا، ديده شدنش در قيامت را به خورشيد مَثَل زد و بر زبان پيامبرش(فرمود: پروردگارتان را - بسان خورشيد هنگام ظهر - مي بينيد.

مراد خـدا از قبض سايه در شـخص، هنگام اسـتوا است كه نور در آن وقت ذات بيننـده را فراگيرد، و آن هنگامِ فناي او از ديـدن خود و غرق شدنش در مشاهده رب است.

آنگـاه فرمود: {ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا} ؛ سـپس آن [سايه] را انـدك انـدك سوى خود بازمى گيريم. و اين در وقت اسـتوا است. با ميل خورشيد پس از زوال، دوباره سايه را گستراند. پس گسترش سايه را - بعد از مشاهده - بيان نمود چنان كه نخست - قبل از مشاهده - آن را معرفي كرد، و حال [بعـد از مشاهـده] همان حال [قبل از مشاهده] است. [كسـي كه اين را لحاظ نموده] وقت نماز را بعد از زوال دانسـته است، زيرا معرفت پروردگـار - از جهت گسترش سـايه - در اين وقت برايش پابرجـا مي گردد. در اينجا بازگشت ضـمير {عَلَيْهِ} به «رَبّ» وجيه تر است، زيرا هنگام طلوع خورشـيد، انسان گسترش سايه را مي بينـد و در جسـتجوي سـبب آن بر مي آيـد، پس مشاهده مي كند كه ذاتش بين سايه و خورشـيد حائل است، پس به جانب خورشيد نظر مي كند و از گسترش سايه، به اثر خورشيد در آن پي مي برد، زيرا - در نظر - سايه دليل بر خورشـيد است، و - در اثر - خورشـيد دليل بر گسترش سايه است؛ و كسـي به اين معرفت مي رسـد كه در حد اسـتوا باشد.

سپس با ميل خورشيد [از حد استوا]، گسترش سايه را از ذات خود كم كم

مشاهده کرده، خورشید را دلیل بر آن قرار مي دهد. پس میل خورشید بسان گسترش سایه، و سایه مانند خود خورشید است، بنابر این میل خورشید همچون گسترش سایه است.

پس مؤثر در گسترش سایه، میل خورشـید و آشـکار کنندة سایه – به وجود تو – عین خورشید است. پس وجود تو در این مسئله، قائم مقام الوهیت براي ذات حق شـده است؛ چون خـدا عالَم را از آن جهت که ذات است نیافرید، بلکه از آن جهت که «إله» است پدید آورد. حال اي دوست، مقام ذاتت را از حیث وجودت بنگر! خواهي دید که چه نسـبت والایي دارد! زیرا وجود تو، وجود حق است؛ چون خدا، چیزي را جز به حق نیافرید.

و با تمایل خورشـید از تو سایه ات گسترده شود، و این شناختي از سر تنزیه است که آن را دلیلي قرار داد تا به او معتقد شوي، زیرا خورشید از تو فاصـله گیرد و هرقـدر از تو دور مي شود آگاهت مي نمایـد که تو مثل او نیستي و او مانند تو نیست، مگر این که از دیدنش محجوبت نماید که این همان تنزیهِ مطلقِ شایستة ذات حق است.

چنانچه خورشـید با طلوعش و رساندنت به حد اسـتوا کم کم سایه ات را محو مي کند، تا به تو بفهماند که با ظهور و برتریش نابود و فانیت مي کند تا آنجا که سایه اي از تو باقي نگذارد، و این نفي آثار به سبب توست.

از این رو، نماز هنگام اسـتوا – به جهت فناي سایه – جایز نشـده است، زیرا براي چه کسـي [هنگام اسـتوا] نماز مي خوانـد یا در نمازت به جانب کي روي آوري در حالي که خورشید بالاي سر توست.(1)

1- . ظـاهرا چون شـیخ در مکه مکرمه بوده این خواطر به ذهنش رسـیده و از این مطلب غافـل شـده که در اغلب نقاط جهان، هنگام ظهر سایه محو نمي شود.

سخن ابن عربي در فصوص الحكم

ابن عربي دربارة اينكه جهان هستي «ظلّ الله (ساية خدا)» است، چنين مي نويسد:

اِعلَم، أنّ المقولَ عليه «سوى الحقّ» او مُسـمّي العـالم، هو بالنسـبة إلي الحّقِ كالظّلِ لِلّشـخصِ، وهُو ظّلُ الله؛ و هو عينُ نسـبة الوجود إلي العالَم... .

فَمحّلُ ظُهُور هـٰذا الّظِلِّ الإلهي - المُسـمّى بِالعالَم - إنَّما هُو أعيانُ المُمكنَات، عَليها امتّدَ هَذا الّظِلُّ؛ فَتُدْرَكُ مِن هَذا الّظِلِّ بِحَسبِ مَا امتّدَ عَليه مِن وجُود هَذه الّذَاتِ، ولكن باسمه الّنُور وَقَعَ الإدراك؛(1)

بدان كه ماسواي حق يا عالَم، نسبت به حق مانند ساية شخص مي باشد. و عالَم ساية خداست، و اين «ظلّ الله» عين نسبت وجود به عالَم است... .

محل ظهور سايـة الهي - كه عالَم ناميده مي شود - همين اعيان ممكنات است كه ساية الهي بر آنها امتداد يافت و به اندازه اي كه اين ذات بر آن امتداد يافته، اين سايه درك مي شود، ليكن اين ادراك به اسم نورِ اوست.

وي آن گاه پس از سخناني، به آية 45 سورة فرقان مي پردازد، و مي گويد:

فمن حيثُ هو ظِلّ له يُعْلَم، و من حيثُ ما يُجْهَل ما في ذات ذلك الظلّ مِن صورةِ شـخص مَنِ امتـدَّ عنه يُجْهَل مِنَ الحق؛ فلذلك نقول: انّ الحّقَ معلوم لنا مِن وجه و مجهول لنا مِن وجه {أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الّظِلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا}(2)، أي يكون فيه بالقوة. يقول ما كان الحّقَ لِيَتَجلّي لِلْمُمكنات حَتّي يظهر الظلّ فيكونَ كما بَقي مِنَ الممكنات الّتي ما ظَهَرَ لها عينٌ في الوجود.

1- . فصوص الحكم: 101 - 102 ؛ شرح فصوص الحكم (قيصري) : 691 - 693 .

2- . سورة فرقان (25) آية 45 - 46.

{ثُمَّ جَعَلْنَا الّشَمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا}(1) و هو اسمُهُ النور الّذي قلناه و يشهد له الحّس؛ فاّنَ الظلال لايكون لها عين بعدم (بعدَ عدمِ) النور.

{ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا}(2) و إنّمـا قَبَضَه إليه لإـّنَه ظلّه، فمنه ظَهَرَ و إليه يُرْجَع، و إليه يُرْجَعُ الأـمر كلّه، فهو هو لاغيره. فوجودُ الأكوان عينُ هويّة الحق لاغيرها.

فكلّ ما نـدركه (تدركه) فهو وجودُ الحقّ في أعيان الممكنات. فمِن حيثُ هويّة الحقّ هو وجوده، و مِن حيثُ اختلاف الصُوَر فيه، هو أعيان الممكنات. فكما لايزول عنه باختلاف الصُوَر اسمُ الظل، كذلك لايزول عنه – باختلاف الصور – اسم العالَم او اسم سوي الحق.

فمِن حيثُ احديّة كونه ظلاً هو الحق، لأّنَه الواحد الأحد، و من حيث كثرة الصُوَر هو العالم... .

وإذا كان الأمر علي ما ذكرته لك، فالعالم مُتَوَهَّم ما له وجود حقيقي، و هـذا معنى الخيال؛ أي خّيِل لك أنه امر زائـد قائم بنفسه، خارج عن الحق، و ليس كذلك في نفس الأمر. ألا تراه في الحس مّتَصلاً بالشخص الذي إمتَدَّ عنه، (و) يستحيل عليه الإنفكاك عن ذلك الإتصال؛ لأّنَه يستحيل على الشيء الإنفكاك عن ذاته.

فَاعْرِف عينك و مَن أنتَ و ما هويّتك و ما نسبتك إلي الحق، و بما أنتَ حق و بما أنتَ عالَم و سوي و غيرٌ و ما شاكَلَ هذه الألفاظ. و في هذا يَتَفاضل (تتفاضل) العلماء، فعالم (بالله) و أعلم. فالحقُ بالنسبة إلي ظّلٍ خاص،

1- . همان.

2- . همان.

صغير و كبير، و صاف و اصـفي؛ كالنور بالنسـبة إلى حجابه عن الناظر في الزجاج يَتَلَوَّن بلونه، و في نفس الأمر، لا لون له و لكن هكـذا تراه (1)؛

پس از آن جهت كه عالـم، ظل حق است معلوم است (پس حق هم به همين مقـدار معلوم است) و از آن جهت كه ذات الهية نهفته در اين ظل مجهول است، حق نيز مجهول است. از اين رو مي گوييم: حق تعالي براي ما از وجهي معلوم و از وجهي مجهول است.

«آيا نديدي كه پروردگارت چگونه سايه را كشيد، و اگر مي خواست آن را ساكن مي ساخت».

يعني بالقوه در ظلمت عـدم و عالـم غيب مطلق قرارش مي داد [لكن او نخواست كه ظل ساكن باشـد]. خـدا [در بخش اَخير] مي فرمايـد: سزاوار حق نبود كه براي ممكنات تجلّي يابـد مگر با آشـكار ساختنِ ظلّ (و سايه) [اگر خـدا ظلّ را هويدا نمي ساخت]، اين ظلّ (و سايه) مانند ديگر ممكناتي كه وجود خارجي عيني شان پديدار نشد [ناپيدا] بود.

«آن گـاه شـمس را (يعني وجود خـارجي را كه نور الهي است) دليل ظلّ قرار داديم» (ظلّي كه اعيان ممكنات است و نور وجود را شـمس ناميد زيرا شـمس مظهر اسم نور است) و اين دليلِ بر ظل، كه شـمس است، اسمِ نور خداست (كه پيش از اين گفتيم) و ساية حسّي شاهد آن است؛ زيرا با از بين رفتن نور، سايه ها هيچ گونه وجود خارجي ندارند.

«سـپس آن ظلّ را (كه وجود اكوان است) سوي خود به طور آسان و سـهل قبض كرديم» خدا آن را سوي خود قبض كرد؛ زيرا آن سايه اش هست، از او ظهور يـافت و به سويش بـازگشت؛ و همـة امور سوي او باز مي گردد، پس سايه، اوست و غير او نيست؛ و وجودِ هستي عين هويّتِ حق است نه جز آن.

1- . فصوص الحكم: 102 - 103 ؛ شرح فصوص الحكم (قيصري) : 696 - 700.

پس آنچه را كه ادراك مي كنيم و درمي يـابيم، وجود حق است در اَعيان ممكنات؛ از اين حيث كه [اين مُـدرَك ها] هويّت حق انـد [عين] وجود حق مي باشند و از اين نظر كه صورت هاي گوناگون دارند، اَعيان ممكنات اند.

بنـابراين، چنـان كه بـا اختلاـف صورت هـا، اسم «ظـلّ» (سايه) از آن زايل نمي شود، همچنين به اختلاف صورت ها، اسم «عالَم» يا نام «سواي حق» از آن برداشـته نمي شود. از جهت اَحـديّت (يكتايي) سايه بودنش، همان حق است - زيرا حق واحـد اَحَـد مي باشـد - و از جهت كثرت صورت ها، همان عالَم... .

حال كه امر چنين است كه برايت يادآور شـدم، پس عالَم، پنداري است كه وجودِ حقيقي ندارد. معناي خيال همين است؛ يعني به خيالت آمده كه عالم امر زائدي است كه به خود اسـتوار مي باشد و از [وجود] حق بيرون است درحالي كه در واقع چنين نيست. آيا به طور حسي نمي نگري كه سايـة شـخص - كه از او امتداد يافته - به او متصل مي باشد و محال است اين اتصال انفكاك يابد و جدا شود؛ زيرا انفكاك و جدايي چيزي از ذاتش استحاله دارد و نشدني است.

پس عين [و ذات] خـود را بشـناس و اينكه تـو كه هسـتي؟ هويّتت چه مي باشـد؟ و نسـبتت به حق چيست؟ به چه چيز تو [خود] حق مي باشي؟ و به چه چيز تو عالَم و غير و سواي [ذات] حقي؟ (و مانند اين الفاظ).

در اين شـناخت است كه علمـا از يـك ديگر برتري مي يابنـد، يكي عـالِم بالله است و ديگري اعلم. حق نسـبت به سايه اي خاص كوچك است و نسـبت به ديگري بزرگ، نسـبت به يكي صـاف (و روشن) است و نسـبت به ديگري صـاف تر (و روشن تر) ماننـد نور كه نسـبت به حجابش از ناظر در شيشه به رنگ آن شيشه است و در واقع رنگي ندارد، ليكن تو آن را اين چنين مي بيني.

سخن ملاصدرا

ديدگاه ملاصدرا (كه در نهايت در بحث توحيد با نظر ابن عربي پيوند مي يابد

ص: 156

و يكي مي شود و بر آن پاي مي فشارد) دربارة هستي اين است كه جهان خلقت سه مرحله دارد:

1. مرحلة صرف الوجود و غيب مطلق كه هيچ اسم و رسمي ندارد و به اشاره درنمي آيد.

2. مرحلـة وجود منبسط كه از آن تعبيرهاي مختلفي شـده است؛ مانند «حقيقت پيامبر اسـلام (صـلي الله عليه و آله) »، «الحّقُ المَخلُوقُ بِه»، «حقيقة الحقايق»، «اصل عالَم» و...

مقصود از «وجود منبسـط» وجودي است كه در همـة امكانيـات و ماهيـات سـريان مي يابـد و به تكثّر ماهيـات اعتبـاري، متكثر مي شود (آسمان، زمين، درخت، عقل، نفس...) اسم هاي مختلف به اعتبار ماهيات گوناگون است وگرنه يك حقيقت بيشتر وجود ندارد.

3. مرحلة سوم، ماهيات مختلفي اند كه آنها را به نام درخت، زمين، انسان، ... مي شناسيم؛ هرچند همة آنها اعتبارات ذهني اند و حقيقتِ آنها همان وجود منبسط است كه به اشكال مختلف درآمده است.

بنابراين، تنها يك حقيقت است كه برايش سه مرتبه قائل شـده اند و به عبارت ديگر همة اينها شـئون و حالت هاي همان حقيقت واحد مي باشند و تعيّناتِ او به شمار مي روند؛ زيرا وجود منبسط جلوه اي از همان حقيقت واحد است.

براين اسـاس، بيان شـده است كه در آيـة {أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ}(1) - آيـا نديـدي كه پروردگـارت چگونه «ظلّ» را كش داد و گستراند - مقصود از {مَدَّ الظِّلَّ} يعني سـريان آن وجود منبسط؛ و اينكه مي فرمايد {ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا} مراد از «شمس» ذات مقدس حق است؛ يعني مرحلة صرف الوجود يا مرتبة اول. پيداست كه براي اين معنا هيچ گونه دليل عقلي و نقلي نداريم، هرچند كه اصل اين مبنا نيز نادرست است و اشكالاتي دارد.

1- . سورة فرقان (25) آية 45 - 46.

در هر حال، متن سخن ملاصدرا چنین است:

في كيفيّة سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقائق الخاصّة.

إعلَم أنّ للأشياء في الموجودّيَة، ثلاث مراتب:

أولها: الوجود الصرف الذي لايتعلّق وجودُه بغيره و الوجود الذي لايتقيّد بقيد؛ و هو المسمّى – عند العرفاء – بالهوّيَة الغيبيّة و الغيب المطلق و الذات الأحدية، وهو الذي لا إسم له و لا نعت له و لايتعلق به معرفة و إدراك...

فهو الغيب المحض و المجهول المطلق إلاّ من قبل لوازمه و آثاره...

المرتبة الثانية: الوجود المتعلق بغيره، و هو الوجود المقيد بوصف زائد و المنعوت بأحكام محدوده؛ كالعقول و النفوس و الأفلاك و العناصر و المركبّات من الإنسان و الدّواب و الشجر و الجماد و سائر الموجودات الخاصّة.

المرتبة الثالثة: هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه علي سبيل الكلّية بل علي نحو آخر... .

فإنّه حقيقة منبسط علي هياكل الممكنات و اَلواح الماهيات، لاينضبط في وصف خاص، و لاينحصر في حد معين؛ من القدم و الحدوث، و التقدم و التأخر، و الكمال و النقص، و العلية و المعلولية، ... و التجرد و التجسّم.

بل هو بحسب ذاته – بلا انضمام شيء آخر – يكون متعيناً بجميع التعينات الوجوديّة و التحصّلات الخارجيّة، بل الحقائق الخارجيّة تنبعث من مراتب ذاته و أنحاء تعيناته و تطوّراته.

وهو أصل العالم وفلك الحياة وعرش الرحمان، والحق المخلوق به (في عرف الصوفيّة) و حقيقة الحقائق.

ص: 158

و هو يتعدّد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات؛ فيكون مع القديم قديماً، و مع الحادث حادثاً، و مع المعقول معقولاً، و مع المحسوس محسوساً.

و بهذا الإعتبار يتوهم انه كلي و ليس كذلك.

و العبارات عن بيان انبساطه علي الماهيات و اشتماله علي الموجودات، قاصرة الإشارات إلاّ علي سبيل التمثيل و التشبيه؛ و بهذا يمتاز عن الوجود الذي لايدخل تحت التمثيل والإشارة إلاّ من قبل آثاره و لوازمه، ... ؛(1)

در چگونگي سريان حقيقت وجود در موجوداتِ تعيّن يافته و حقايق خاصه.

بدان كه اشيا در موجوديّت سه مرتبه دارند:

مرتبـة نخست: وجود صِرفي است كه وجودش به غير خودش اصـلاً تعلقي ندارد و وجودي كه مقيّد به هيچ قيدي نمي باشد. و اين همان وجودي است كه نزد عرفا به هويّت غيبيّه و غيب مطلق و ذات احديّت ناميده مي شود؛ و همين وجود است كه نه اسـمي دارد و نه وصفي، و بدين وجود معرفت و ادراك تعلق نمي گيرد... .

پس او غيب محض و مجهول مطلق است مگر از جانب لوازم و آثارش...

مرتبـة دوم: وجود متعلّق به غير مي باشـد، و آن وجود مقيّـد به وصف زايـد و موصوف به احكام محدود است؛ مانند عقول، نفوس، افلاك، عناصر و مركبات (چون انسان، چهارپايان، درخت، جماد و ديگر موجودات خاص).

مرتبة سوم: وجود منبسط مطلقي است كه فراگيري اش به گونة كلي نيست، بلكه به گونه اي ديگر است... .

براي اينكه آن وجود، حقيقتي منبسط بر پيكرة ممكنات و صـفحة ماهيات است كه به هيچ وصف خاصـي درنمي آيد و در هيچ حدّ معيّني (چون قدم و حدوث، تقدم وتأخّر،كمال ونقص،عليّت ومعلوليّت... تجرد و تجسّم)منحصر نمي گردد.

1- . اسفار اربعه 2: 327 - 328.

بلكه او به حسب ذاتش - بدون انضـمام چيزي ديگر - متعيّن به تمام تعيّنات وجودي و تحصّلات خارجي مي باشد، بلكه حقايق خارجي از مراتب ذات او و انواع تعيّنات و تطوّرات او برانگيخته مي شوند.

او اصل عالَم، فلَك حيات، عرش رحمان، «الحّقِ المخلوق به» - به اصطلاح صوفيان - و حقيقت الحقايق است.

او در عين وحـدتش - به تعـدّد موجوداتِ متحـد با ماهيّت - متعـدّد مي شود. پس، با قـديم، قـديم است و با حادث، حادث و با معقول، معقول است و با محسوس، محسوس. وبه اين اعتبار توهّم مي شود كه كلّي است، درحالي كه چنين نيست.

عبـارات از بيـانِ انبساطش بر ماهيّات و فراگيري اش بر موجودات، نارسا است مگر به گونـة تمثيل و تشبيه؛ و به اين (بيان) از وجودي كه به تمثيل و اشاره - جز از جانب آثار و لوازمش - در نمي آيد، ممتاز مي شود.

ملا صدرا در جاي ديگري مي نويسد:

فكما وَفَّقَني الله تعالى بفضـله و رحمته الإطّلاع على الهَلاك السـرمدي و البطلان الأزلي للماهيّات الإمكانيّـة و الأعيان الجوازيّة، فكذلك هـداني ربّي بالبرهان النّيِر العرشـي إلى صـراط مسـتقيم مِن كونِ الموجود و الوجود منحصـرا في حقيقـة واحدة شخصـيّة لا شـريك له في الموجوديّـة الحقيقيّـة و لاـ ثاني له في العين و ليس في دار الوجود غيره ديّار و كلما يَتَرائى في عالَم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنّما هو من ظهورات ذاته و تجليّات صفاته الّتي هي في الحقيقة عين ذاته.

كماصَـرَّحَ به لسانُ بعض العرفاء بقوله«فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المُسَـمَّى بالعالَم، هوبالنسـبة إليه تعالى كالظّل للشخص، فهوظلّ الله؛(1)

1- . اسفار اربعه 2: 292.

چنـان كه خـداي متعـال - به فضـل و رحمتش - مرا بر هلاـكت سـرمدي و بطلاـن اَزلي ماهيـات امكـاني و اعيان مجازي آگاه ساخت، همچنين با برهان نيّر عرشـي به راه راست هـدايتم كرد كه «موجود» و «وجود» در حقيقت واحـد شخصـي منحصـر است، او شـريكي در موجود بودن حقيقي ندارد و در واقعيتِ عيني، دومي براي او نمي باشد و در دارِ وجود جز او ديّار نيست.

و هر آنچه در عـالَم وجـود به نظر مي آيـد كه غيرِ آن واجب معبود است، تنهـا از ظهوراتِ ذات و تجليّـاتِ صـفاتش - كه در حقيقت عين ذاتش است - مي باشد؛ چنان كه بعضـي از عرفا به اين سـخن تصريح كرده اند و گفته اند: «ما سواي خدا يا غير او يا آنچه عالَم ناميده مي شود، نسبت به خداي متعال مانند سايه است نسبت به شخص، پس ماسواي خدا ساية خداست.

ملاصدرا سپس سخن ابن عربي را - كه پيش از اين گذشت - مي آورد، آنگاه مي گويد:

فهذا حكاية ما ذَهَبَتْ إليه العرفاءُ الإلهيون و الأولياءُ المحققون؛(1)

اين سخن، حكايتِ عقيده اي است كه عرفاي الهي و اولياي محقق به آن گرويده اند.

بيان بعضي از معاصرين

آقاي حسن زاده آملي در كتاب «ممد الهمم» به شرح عباراتِ ابن عربي مي پردازد، كه در ذيل به نمونه هايي از آن اشاره مي شود.(2)

ابن عربي: از آن جهت كه عالَم، ظلّ حق است معلوم است؛

شارح: پس حق هم به همين مقدار معلوم است.

1- . همان، ص294.

2- . بنگريد به، ممد الهمم: 242 - 243.

ابن عربي در معناي {وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا}(1) : يعني در حق، بالقوه بماند يعني مكتوم در ظلمتِ عدم قرارش دهد؛

شارح: يعني در عالم غيب و غيب مطلق، لكن او نخواست كه ظلّ ساكن باشد.

قرآن: {ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا}(2)؛

شارح: سپس شمس را (يعني وجود خارجي را كه نور الهي است) دليل ظلّ قرار داديم (ظلّي كه اعيان ممكنات است، و نور وجود را شمس ناميد؛ زيرا شمس مظهر اسم نور است.

قرآن: {ثُمَّ قَبَضْنَاهُ}(3) ؛

شارح: سپس قبض كرديم اين ظلّ را (كه وجود اَكوان است).

افزون بر اين، خود ايشان نيز بياني دارد. دربارة اينكه عالَم ساية خداست، مي نويسد:

نسبتِ خلق به حق، از نسبت ظلّ به شخص لطيف تر و عالي تر و دقيق تر است؛ زيرا كه «ظلّ» چيزي است و «شخص» چيز ديگر. اما موج - كه خلق است - عين همان حقيقتِ درياست؛ زيرا حقيقت دريا آب است.(4)

و در پانويس معناي آيه {أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا}(5) را اين گونه توضيح مي دهد:

«ظِلّ» به يك معنا، زمان بين الطلوعين است و به معناي ديگر، عالم وجود است. مگر مي شد حقيقتِ عالم بدون سايه - يعني موجودات - باشد؛ زيرا «لَو» به معناي «اگرِ نشدني» است و ظهور شيء بي مظهر نمي شود. حق تعالي، ذات الهيّه در

1- . سورة فرقان (25) آية 45 - 46.

2- . همان.

3- . همان.

4- . ممد الهمم: 237.

5- . سورة فرقان (25) آية 45 - 46.

«ظلال» است که [به] وسیلة «ظلال» خود را نشان مي دهد.(1)

و در ذيل عنوان «بحثي در معاني امکان در فلسفه و عرفان» چنين مي نگارد:

عارف، به برهان صدّيقين «وجود» مي بيند و بس، که وحدت بر همه قاهر است و تعيّنات مظاهر - که به ظاهر کثرت آور است - مقهور در وحدت و تدليات صرفه اند و روابط محضه. بلکه در حقيقت، ظاهر و مظهر و مُتَجّلِي و مُجَلاّ هم نيست، و اگر عارف گويد «امکان» يعني وجودات، ربط محض به قيّم و قيّوم خودند. خلاصه، حکيم و منطقي، امکان استعدادي در «ماده» و ديگر امکانات را «جهات در نسبت» مي گيرند و عارف، امکان را وجوداتِ متکثره، که ربط محض اند و جز واجب نيستند.

و چون به دقّت بنگري آنچه در دار وجود است «وجوب» است و بحث در «امکان» براي سرگرمي است.(2)

ايشان در ذيل عنوان «بحثي در وحدت وجود» براي روشن شدن مباحث کتاب، سخناني از اساتيد فن را در بيانِ وحدت وجود مي آورد، به نقل از نَسَفي در «کشف الحقايق» مي نويسد:

بدان که اگر کسي از «موم» صد چيز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پيدا آيد، و در هر شکلي چندين اسامي ديگر باشد (... سر و گوش) اما عاقل داند که به غير «موم» چيز ديگر موجود نيست؛ و اين جمله اسامي - که پيدا آمده - اَسامي «موم» است، که «موم» بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.

به هر رنگي که خواهي جامه مي پوش

که من آن قدِ رعنا مي شناسم(3)

1- . ممد الهمم: 242 (پانويس).

2- . همان، ص107.

3- . همان، ص39.

و در «فصّ حكمـة امامّيّـة في كلمـة هارونّيّـة» آنجا كه ابن عربي بيان مي كنـد كه موسـي به امر توحيد از هارون داناتر بود و مي دانست كه گوساله پرسـتان - در واقع - جز خـدا را نمي پرسـتند؛ و جهت عتاب موسـي به هارون براي آن بود كه چرا شـرح صـدر نـدارد و حق را در هرچيزي بلكه عين هرچيزي نمي بيند، مي نويسد:

پس جميع عبادت ها، عبادتِ حق تعالي است، و لكن «اي بسا كس را كه صورت راه زد»... .

غرض شيخ در اين گونه مسائل - در فصوص و فتوحات و ديگر زُبُر و رسائلش - بيانِ اَسرار ولايت و باطن است براي كساني كه اهل سرّند، هرچنـد به حسب نبوت تشـريع، مُقَرّر است كه بايـد تودة مردم را از عبـادتِ اَصـنام بـازداشت؛ چنـان كه انبيـاء عبادت اَصـنام را انكار مي فرمودند.(1)

چگونگي نگرش به عالَم

اشاره

نگاه به عالم، در مكتب اهل عرفان، دو گونه است:

الف) نگاه نزولي و صعودي

اشاره

بر اساس اين نگرش، يك سوي عالَم قوس نزول است (كه از خدا شروع مي شود و هستي تنزل مي يابد و به عالَم خاكي و ماده مي رسد) و سوي ديگر آن قوس صعود مي باشد (كه حركت تكاملي از عالَم ماده سوي همان حقيقت مجرد و نامتناهي و بي اسم و رسم است).

برخي از معاصرين دربارة اين ديدگاه - پس از بحث هايي - مي گويد:

پس بنابراين ما تا به حال شش عالم پيدا كرده ايم:

1. عالم هاهوت 2. عالم لاهوت 3. جبروت

4. ملكوت 5. ناسوت 6. كَوْن جامع

(وجودي كه جامع سه مرحله قبل از خود است).

1- . همان، ص514 .

و خلاصه كلام، قوس نزول، از خداوند به پايين آمد و قوس صعود از پايين به سوي خدا حركت كرد {إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ}(1) ما از خداوند شروع شديم و به طرف او رجوع مي كنيم، و مي رسيم به مرحلة عقل و مرحلة كامل آنكه فناء در ذات حق است.

و ديگر فاصله بين حق و او نيست، جايي كه پيغمبر اكرم (صلي الله عليه و آله) مي رسد و جبرئيل مي گويد: «رو رو من حريف تو نِيَم».(2)

البته در اينجا بايد توجه داشت كه مقصود از آيه {إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ}(3) براساس بيان امام علي (عليه السلام) اين است كه: ما ملك خدا هستيم و به سوي خدا باز مي گرديم (يعني به محكمة عدل الهي).

آية {إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ}(4)؛ بازگشت شما به سوي خداست، آن گاه خدا شما را از كارهايي كه انجام داديد، آگاه مي سازد، اين معنا را تأييد و روشن مي سازد.

بيان استاد شهيد مطهري

مرحوم آيت الله مطهري در كتاب «انسان كامل» در بيان توحيد مكتب اهل عرفان مي نويسد:

توحيد آنها «وحدت وجود» است... در اين مكتب، انسان كامل - در آخر - عين خدا مي شود؛ اصلاً انسان كامل حقيقي خودِ خداست.(5)

1- . سورة بقره (2) آية 156.

2- . درس هايي از نهج البلاغه (آيت الله منتظري)، درس 35.

3- . سورة بقره (2) آية 156.

4- . سورة مائده (5) آية 105 مضمون اين آيه در آيات فراواني هست؛ مانند آية 60 و 164 سورة انعام، آية 8 سورة عنكبوت، آية 15 سورة لقمان و... .

5- . انسان كامل: 126 ؛ مجموعه آثار استاد شهيد مطهري 23: 168.

پيداست كه اين بيان، همان حركت تكاملي از قوس نزول و عالم ماده سوي قوس صعود است.(1)

ب) نگرش مجموعي (كل نگر)

در ديـدگاه مجموعي، كل عالَم به عنوان يك مجموعه نگريسـته مي شود و همه چيز (دريا، موج، حُباب و...) جلوه هاي يك حقيقت اند، و در دارِ وجود، جز «دَيّار» نيست كه به گونه ها و حالت ها و صورت هاي مختلف درآمده است، ديگر چيزها - همه - وهم و خيال اند،(2) چكيدة اين نگرش، همين بيت است كه مي گويد:

به هررنگي كه خواهي جامه مي پوش

كه من آن قدِ رعنا مي شناسم

ديوان شاه نعمت الله ولي، آكنده از اَشعاري است كه اين معنا را مي رساند.

عشق و عاشق و معشوق***همچو موج و حباب و دريا شد

نظري كن كه غير يك شيء نيست***گر چه اندر ظهور اشيا شد

غيرتش، غير در جهان نگذاشت***لاجرم عين جمله اشيا شد

1- . شايان ذكر است كه: هـدف اسـتاد مطهري در كتاب ياد شده تبيين نظريات مكاتب مختلف در بارة انسان كامل است و در مقام ردّ و قبول نمي باشد.

2- . در اين راسـتا، شواهد فراواني وجود دارد، در كتاب «روح مجرد (سيد محمد حسين تهراني): 191 - 189» حركت تكاملي در قوس صعودي و فنـاي در ذات، با بياني ديگر آمـده است. و نيز در كتاب هاي «پژوهشـي در نسـبت دين و عرفان» [در صـفحة 280 اين كتاب، نويسـنده اذعـان مي دارد كه: «دين و عرفـان دو تـاست؛ اين عرفان مصـطلح چيزي است و عرفان، چيزي ديگر است». نيز مؤلف - كه از اساتيد برجسـته است - در مصاحبه اش مي گويد: «آنچه كه در اين عرفان است اگر بخواهيم به دين تحميل كنيم، بايد بدانيم كه تحميل به دين است؛ و اگر بخواهيم كـارِ تحميلي انجـام بـدهيم، مَن مي توانم اين مطالب را با كتابِ موش و گربه، تحميل كنم»] ، «عيار نقـد» (اثر دكـتر يحيي يثربي) و «كليـد بهشت» (اثر قاضـي سـعيد قمي) و كتـاب «تنزيه المعبود في الرّد على وحـدة الوجود» (اثر سـيد قـاسم علي احمدي)، مي توان به آگاهي هاي شايان توجهي در اين زمينه دست يافت.

اساس اين بحث ها و اين گونه برداشت از آيه مورد نظر - كه مقصود از «ظلّ» در آن «وجود منبسط» دانسته شده است - ناشي از پذيرش اصالة الوجود و تشكيك در وجود و عرفان ابن عربي و قول به وجودِ سنخيّت ميان خالق و مخلوق مي باشد.

درجاي خودش ما ثابت كرده ايم كه «اصالتِ وجود» وحي منزل نمي باشد و مسئله اي اختلافي است، صدها سال فيلسوفان اسلامي به «اصالت ماهيت» قائل بودند، ملاصدرا - خود - نيز در آغاز، اصالت ماهيت را پذيرفت و سپس تغيير عقيده داد. (در اين زمينه به زودي بحث گسترده اي خواهيم داشت.)

با اندكي تأمل مي توان دريافت كه عرفان حقيقي و عرفان ناب اسلام، از اين عرفان اصطلاحي متمايز است، و قرآن و احاديث و ادعيه، چنين عرفاني را برنمي تابد؛ و از نظر عقل و فطرت، اين سخنان، پذيرفتني نمي باشد.

اينكه حقيقت بسيط [واجب متعال] با صرف نظر از تعيّن، همه چيز است و با لحاظِ تعيّن و تقيّد، هيچ كدام از آنها نمي باشد، افزون بر تناقضي كه ميان صدر و ذيل آن وجود دارد، با تعاليم وحي ناسازگاري دارد كه مي فرمايد: «ذات خدا از مخلوقات جداست و با آنها مباينت دارد».

سنخ خدا هرگز با سنخ موجودات عالَم، همسان نمي باشد. در ذات مقدس حق، وجوبِ وجود، عين ذات حق است درحالي كه در مخلوقات، عدم وجوبِ وجود، عين ذاتشان مي باشد؛ و اين دو («وجوبِ وجود» و «عدم وجوبِ وجود») با هم متناقض اند و دو حقيقت جداگانه به شمار مي روند.

و همچنين دو تقريري كه براي عالَم شده، نادرست است؛ نه هستي و موجوداتِ آن، نزول و صعود مي يابد و نه همة مخلوقات، طورها و شئونِ واجب متعال - و يك حقيقت - مي باشند. مخلوق و ممكن، هرگز در خالق و حضرت حق فاني نمي شود، مرز ميان آفريدگار و آفريده شده همواره محفوظ است، فنا و اندكاكِ بنده در خدا، سخن ياوه اي بيش نيست.

ص: 167

آري اينكه از قديم گفته اند:

ألا كُلُ شيء ما خلا الله باطل*** و كُلُ نعيم لا محالة زائل

و ماننـد اين سـخنان، بيان گرِ فناي دنيا و گـذرِ ايّام مي باشـد و اين حقيقتِ روشن كه در برابر خـدا ديگر موجودات، چيزي به حساب نمي آيند.

اين سخن را همه كس مي فهمد و نياز به برهانِ نيِّر عرشي ندارد!

اصالتِ ماهيت يا اصالت وجود

اساس برداشت ناصواب از آيه

{أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ}(1) پـذيرش اصالتِ وجود است و قائل شدن به وجود اطلاقي (نه تشـكيكي) و اينكه در جهان تنها يك وجود است و بس، و ديگر چيزها همه سايهٔ آن وجودند و از خود اَصالتي ندارند.

از اين رو، نـاگزير بايـد در اينجـا اين مسـئله را روشن سازيم كه اصالت با ماهيت است يا اَصالت با وجود (و آنچه بر آن بنا و مترتب شـده است؛ تطوّرات و شئوناتِ وجود و فناء در وجود). روشن است كه اصالتِ ماهيت و اصالتِ وجود، هر كدام قائلاني دارند و ملاصدرا خود نيز در آغـاز به اصالتِ ماهيت قائل بود و بزرگاني چون ميرداماد(2)، سُهْرَوَردي،(3) قاضي سعيد قمي، ابوالحسن جلوه، علاّمهٔ سمناني - كه در عصر ما مي زيسته و در علوم عقلي و نقلي تبّحُر دارد و شخصيتي بسيار جامع و نخبه است - اصالتِ ماهيت را مي پذيرند.

افزون بر اختلاـف در اينكه آيـا در هرچيز، مـاهيّت اصـالت دارد و وجود امر اعتبـاري است يا به عكس، اين بحث مطرح مي باشـد كه: آيا وجودات با هم متباين اند يا وجود واحد است؟ و به فرض واحد باشد، اين وحدتِ اطلاقي است يا

1- . سورة فرقان (25) آية 45.

2- . نبراس الضياء : 78 - 79.

3- . نگاه كنيد به اسفاراربعه1: 39؛ حكمت اشراق سهروردي(دكتر سيد يحيي يثربي) : 94.

تشكيكي مي باشد؟(1)

در كتاب «آموزش فلسفه»(2) آمده است:

پيش از فارابي تقريباً همة مباحث فلسفي برمحور ماهيّت، دور مي زد و دست كم به صورت ناخودآگاه، مبتني براصالتِ ماهيّت مي شد؛ و در سخناني كه از فلاسفة يونان نقل شده، نشانة روشني برگرايش به اصالتِ وجود به چشم نمي خورد...

شيخ اشراق (سُهْرَوَرْدي)... مي كوشيد با اثبات اعتباري بودن مفهوم وجود، آن گرايش را ابطال كند... صدرالمتألهين نخستين كسي بود كه اين موضوع را در صدر مباحث هستي شناسي مطرح ساخت و آن را پايه اي براي حلّ ديگر مسائل قرار داد. وي مي گويد:

«من خودم نخست، قائل به اصالتِ ماهيّت بودم و سخت از آن دفاع مي كردم، تا اينكه به توفيق الهي به حقيقت امر، پي بردم».(3)

او قول به اصالتِ وجود را به مشائين و قول به اصالتِ ماهيّت را به اشـراقييّن نسبت مي دهد، ولي با توجه به اينكه موضوع اصالتِ وجود قبلاً به صورت مسـئلة مستقلي مطرح نبوده و مفهوم آن كاملاً بيان نشده بوده، به آساني نمي توان فلاسفه را نسبت به آن به طور مشخص و قطعي دسـته بندي كرد و... قول به اصالتِ وجود را از ويژگي هاي مكتب مَشّائي و قول به اصالتِ ماهيّت را از خصايص مكتب اشـراقي به شـمار آورد.

به فرض اينكه اين گروه بندي هم صحيح باشد، نبايد فراموش كرد كه اصالتِ

1- . در اين زمينه، نگاه كنيد به كتاب «عارف و صوفي چه مي گويند؟». در اين اثر، بحث هاي دقيق و ارزشمندي به نگارش درآمده است و مؤلف (آيت الله ميرزا جواد آقـا تهراني() با تحقيقاتي عالمانه و ژرف، به واكاوي اين مسـئله مي پردازد وجهات مختلف را در آن بررسـي مي كند. و نيز نگاه كنيد به كتاب «تنزيه المعبود في الرد علي وحدة الوجود» نوشته فاضل ارجمند سيد قاسم علي احمدي.

2- . آيت الله مصباح يزدي.

3- . نگاه كنيد به، اَسفار 1: 49.

وجود از طرف مشائين هم به گونه اي مطرح نشده كه جايگاه راستين خود را در مسائل فلسفي بيابد و تأثير آن در حل ديگر مسائل، روشن گردد، بلكه ايشان هم غالباً مسائل را به صورتي طرح و تبيين كرده اند كه با اصالتِ ماهيّت سازگارتر است.(1)

بنابراين مي توان اظهار داشت كه:

اولاً: با توجه به اينكه اصالت وجود، در گذشته، به صورت مسئله مستقل و جداگانه، مطرح نبوده و بيان كاملي از مفهوم آن وجود نداشت، به آساني نمي توان فلاسفه را دست بندي كرد و اصالتِ وجود را از ويژگي هاي مشائيان دانست.

ثانياً: به فرض، اين تقسيم بندي درست باشد بايد به اين نكته توجه كنيم كه اصالت وجود از سوي پيروان مشائيان به گونه اي مطرح شد كه جايگاه خود را در مسائل فلسفي بيابد و تأثير آن در حل مسائل فلسفي روشن گردد، درحالي كه خود مشائيان در بيشتر موارد مسائل را به گونه اي طرح و بيان كرده اند كه با اصالتِ ماهيت سازگار مي باشد.

ثالثاً: اصالتِ وجود به مشائيان نسبت داده شده است، درستي و نادرستي اين نسبت بايد به طور دقيق واكاوي و بررسي شود.

حكماي مَشّاء به تباين وجودات قائل اند، و اين تباين با اصالت ماهيت سازگار است (نه اصالتِ وجود).

رابعاً: به جهت بيانات گوناگون و تبليغات علمي زيادي كه شده است گاه بعضي چنين مي پندارند كه اصالت ماهيت، مفهومي بي بنياد و سخن بيهوده اي است! اين دسته از افراد غافل اند از اينكه شخصيت هاي بزرگ و مشهوري به اصالتِ ماهيت قائل اند و حتي خود ملاصدرا - كه بنيان گذار اصالتِ وجود و نظريه پردازِ آن به شمار مي رود - در آغاز (و در مدّتي مُعتنا به از عمرش) قائل به اصالتِ

1- . آموزش فلسفه 1: 334 - 335 (درس بيست و ششم) .

ماهيت بود و به شدت از آن دفاع مي كرد. از شـهيد مطهري نقل شده است كه: ملاصدرا زماني كه بر اصالتِ ماهيت اصرار مي ورزيد، بر اين باور بود كه همة حكماي پيش از وي به اصالتِ ماهيت قائل بوده اند؛ و آن گاه كه به اصالتِ وجود گراييد، بيان داشت كه همة حكماي پيشين اصالت الوجودي اند.(1)

خامساً: بعضـي گفته انـد: ملاصـدرا در بررسـي هاي عرفاني به اين مطلب رسـيد كه در جهان هستي تنها يك حقيقت وجود دارد و همان است كه طورهاي گوناگون مي يابـد و به شـئون مختلف درمي آيد، از اين رو در صدد بنياني براي آن برآمد و در اين راسـتا اصالتِ وجود و ديگر مسائل آن را مطرح ساخت و توسعه داد.(2)

نكته شايان توجه اين است كه اين گونه بحث ها تنها جنبـة تاريخي ندارد كه مربوط به گذشـته باشد، بلكه هم اكنون نيز دسـته ايكه برخي از آنان از شخصيت هاي معروف اند-

چنين گرايش هايي دارند و در كتاب هاشان مي نويسند و به خود مي بالند!

از آنجا كه اين مسـئله با اعتقادات پيوند مي يابد، اهميت آن دو چندان مي گردد، و به عنوان مسائل اعتقادي اختلافي - كه مورد ابتلاست - بايد جايگاه و درستي يا نادرستي آن ارزيابي و روشن شود.

بنابراين مي گوييم:

بـا صـرف نظر از اينكه نهـايتِ حقايق فراوان جهان هستي به كجا مي انجامـد و با اين باور كه ما سوفسـطائي نيستيم كه همه چيز را پنـدار و خيـال بـدانيم (بلكه مي دانيم كه حقـايقي وجود دارنـد) دربـارة هرچيز، دو امر به ذهنمـان مي آيـد و به تحليـلِ آن مي پردازيم؛ يكي جنبة چيستي آن است و ديگري جنبة هستي اش.

وقتي مي گوييم: «آب هست» ، «آسمان وجود دارد» ، «انسان موجود است» ،

1- . نگاه كنيدبه، تقريرات شرح منظومه(استاد مطهري)، اثر آيت الله شيخ محمدتقي شريعت مداري1: 45.

2- . همان.

«عقل هست»... در عالَم خارج تنها يك چيز وجود دارد كه همان آب، آسمان،... مي باشد.

پس آنچه در خارج هست شـيء مركبّي نيست كه از ماهيت و وجود تركيب يافته باشد (گرچه ممكن است آن موجود خارجي داراي اجزا و عناصري باشد، كه خود بحث ديگري است).

همين موجود خارجي «آب» در ذهن ما از دو نظر شايان توجه است:

1. آب بودن (ماهيت) 2. موجوديّت و هستي آن (وجود).

در اينجا اين پرسش مطرح است كه آيا اين شيء خارجي، نخست و به طور ذاتي، مصداقِ آب است يا مصداق هستي (وجود)؟

اگر پاسخ دهيم كه اين شـيء اولاً و بالذات «آب» است، منتها آبي كه جاعل جعل كرده است،(1) مي گوييم: اين آب ثابت است، وجود دارد، موجود است، حاصل است و... كه اينها (ثابت، حاصل، كائن، موجود و...) همه، مفاهيم انتزاعي انـد. در اين صورت، ما به اصالتِ مـاهيت قائليم؛ زيرا بر اين باوريم كه پس از جعل (و آفرينش) اين چيزها، وجود به آنها اطلاق مي شود. خداونـد نخست، آب، آتش، عقل و... را مي آفريند آن گاه ما مي گوييم:

«آب موجود است» ، «آتش هست» ، «عقل وجود دارد» و...

اطلاـق وجود - در اين صورت - بر موضوع خـارجي به اعتبار ماهيتي است كه تحقق دارد؛(2) زيرا اگر «وجود» اصل باشـد معناي «آب موجود است» و... اين مي شود كه «وجود موجود است» درحالي كه اين معنا به ذهن هيچ كس خطور نمي كند.

و اگر در پاسـخ بگوييم: آنچه در خـارج مي باشـد «وجود» است و از اين وجود، مـا ماهيت را انتزاع مي كنيم، و به اعتبار مراتب و تعينات اين وجود خارجي مي توانيم ماهياتِ مختلفي را انتزاع كنيم، قائل به اصالتِ وجود شده ايم.

1- . آنچه جعل نشده، در خارج تحقق ندارد.

2- . وقتي مي گوييم: «آب موجود است»، بدين معناست كه «آب» درخارج تحقق دارد.

سخن قاضي سعيد قمي

مرحوم قاضي سعيد قمي از شخصيت هايي است كه در علوم مختلف عقلي و عرفاني و كلامي، مهارت دارد.

وي كه به اصالتِ ماهيت قائل است در كتاب «كليد بهشت» مي نويسد:

مخفي نمانـد كه به اتفـاق كافـة عقلاـ اعم و اجلاي مفهومات يعني بـديهي ترينِ جميعِ معلوماتِ تصوريه دو امرنـد، كه اظهر از آنها هيچ مفهومِ ديگري نيست، يكي «شـيء» است كه در لغتِ فارسـي تعبير از آن به «چيز» مي كنند و يكي «وجود» است كه آن را به زبان فارسي «هستي» مي گويند.

و اين دو امر را – از غايت بداهت – همه كس مي دانند و هيچ كس از براي دانستن اين دو معنا محتاج به معلم نيست.(1)

در اين سـخن، قاضـي سعيد قمي بيان مي دارد كه دو مفهوم براي همه روشن است؛ يكي چيستي شيء و ديگري هستي آن، هيچ كس براي دانستن اين دو، به معلم نياز ندارد، حتي اَطفال نيز معناي چيستي و هستي را مي دانند و درمحاوراتشان به كار مي برند.

و همين دو معنا، مبناي تعليم و تعّلُم بيشتر امور، بلكه همة امور نظري اند تا آنجا كه بر ايجاب و سلب مقدم مي شوند.

زيرا اينكه پاسخ داده شود كه چيزي هست يا نيست، متوّقِّف بر اين است كه شخص آن چيز را فهميده باشد.

در تقّدُم اين دو چيز بر ديگر امور بـديهي، هيـچ اختلافي نيست. خلاف در اين است كه كدام يك بر ديگري مقدم است؟ بعضـي گفته اند «شيء» مقدم است، و بعضي ديگر گفته اند «وجود» اظهر و مقدم مي باشد.

تحقيقِ در اين معنا مي طلبد كه دريابيم كدام يك از اين دو «اصل»اند. هر

1- . كليد بهشت: 14.

كدام كه اصل باشد همان مقدم مي شود؛ زيرا تقدم فرع بر اصل، معقول نمي باشد.

بـا ملاـحظه و وارسـي دقيق مي توان دريافت كه «شـيء» (چيز) به اصل بودن سـزاوارتر است؛ زيرا عقلا كه موضوع و محمول تشـكيل مي دهند (مي گويند: «فلان چيز هست» ، «درخت موجود است») موضوع قضيه را «ماهيت» قرار مي دهند و براي اِعلام تحقق آن، «وجود» را بر آن حمل مي كنند، و آنجا كه محمول (يعني «موجود» يا «معدوم») را نياورند، بدان معناست كه آن ماهيت تحقق ندارد.(1)

پس آنچه در خارج تحقق دارد «انسان» ، «درخت» ، «سـنگ» و... و حقايق مختلف است كه در هر زباني به گونه اي نام گـذاري مي شود (شـيء موجود در خارج در زبان عربي «ماء» و در فارسـي «آب» ناميـده مي شود و...) ليكن بي در نظر گرفتن نام، مشـخص است كه هر كدام خاصـيت ويژة خود را دارد؛ يكي سـيال است و ديگري جامد، يكي سـرد كننده است و ديگري گرم كننده... يا سيب متمايز از پرتقال است و هلو متمـايز از اين دو مي باشـد و... . و نيز آن چيز تحقق يـافته در خـارج، يـك حقيقت است، نه اينكه تركيبي از چيستي و هستي (ماهيت و وجود) باشد. اين سـخن كه «وجود» موضوع قرار داده شود و بگوييم «فلان هستي، چيز است» ، «وجود، آب است» ، «وجود، عقل است» ، «وجود، آتش است» و... معقول نمي باشـد، بلكه عكس آن درست است كه گفته شود «عقل موجود است» ، «آتش موجود است» و در نـتيجه «شـيء» به اصـل بودن اَوّلي از «وجود» مي باشـد و پيـداست كه در رتبه نيز بر وجود تَقَدُّم دارد؛ زيرا موضوع مقـدم بر محمول است.

و همان گونه كه «اصالتِ ماهيت» درست و معقول مي باشد، در نامعقول بودن «اصالتِ وجود» و باطل بودن آن شكي وجود ندارد.(2)

1- . نگاه كنيد به، كليد بهشت: 15 - 16 (با اندكي تصرف و تغيير).

2- . همان.

اشکال

ممکن است بر استدلال قاضي سعيد قمي اين اشکال مطرح شود که: بحث در اينجا بحثِ لفظي و لغوي و عرفي نيست تا گفته شود در قضية «انسان موجود است» عرف «انسان» را موضوع مي انگارد و «موجود» را محمول قرار مي دهد و آنچه موضوع قرار داده شده، اصل مي باشد. پس اصالتِ ماهيت مقدم است. بحث در اينجا، بحث عقلي است. مي خواهيم دريابيم که آيا آنچه تحقق دارد ماهيت است و سپس وجود بر آن اطلاق مي شود يا آنچه تحقق دارد وجود مي باشد و ماهيت امري اعتباري است.

پاسخ

اينکه عرف ممکن است در بسياري از موارد مسامحه کند، مطلب درستي مي باشد و در اينجا اگر بخواهيم اصالتِ ماهيت را از الفاظي که در قضيه ها آمده است استفاده کنيم، استدلال به آن خدشه دارد، ليکن سخن قاضي سعيد قمي بر اساسِ صرف عرف نمي باشد، بلکه بر اين مبناست که ارتکاز عقلي خردمندان چنين است و آنان با دقت و ژرف انديشي، ماهيات را موضوع قرار مي دهند و «وجود» را بر آن حمل مي کنند.

بر مبناي همين قولِ به «اَصالتِ ماهيت» است که قاضي سعيد – در شرح توحيد صدوق – در بيان اين سخن امام صادق (عليه السلام) که مي فرمايد: «بَلْ کَوَّنَ الأشياءَ قبلَ کَوْنها فکانت کما کَوَّنَها» (بلکه خدا اشيا را قبل از هستي شان ايجاد کرد، پس آنها همان گونه که خدا پديد آورد هست شدند) مي نويسد:

اَراد (عليه السلام) أن يَذکُرَ أَنَّ طبيعةَ الوجود مما يتأَخَّرُ عن ذواتِ الأشياء و ماهيّاتها، فقال: بل کَوَّنَ الله تعالي ماهيّاتِ الأشياء و حقائقَها قبلَ وجودها؛ إذ الجعل اَنّما يَتَعَلَقُ أَوّلاً و بالذات إلي الماهّيَة، ثُمَّ إلي الوجود اللازم لها. «فکانت» أي فوُجِدَت و اَتّصفت بالوجود.

ص: 175

«كما كَوَّنَها» أي كَوَّنَ ذواتها، أي صارت وجوداتُها تابعةً لجعلِ ماهيّاتها؛(1)

امام (عليه السلام) خواست يادآور شود كه طبيعتِ وجود از ذات اشيا و ماهيات آنها متأخر است، از اين رو مي گويد: بلكه خداي متعال، پيش از وجود اشيا، ماهيات و حقايق آنها را آفريد؛ زيرا جعل، اولاً و بالذات به ماهيت تعلق مي گيرد، سپس به وجودي كه لازم ماهيت است. اينكه امام (عليه السلام) مي فرمايد: «فكانت» يعني اشيا يافت شد و به وجود متصف گرديد.

و اينكه مي فرمايد: «كما كوّنها» يعني ذوات (و حقايق) اشيا را ايجاد كرد؛ يعني وجودات اشيا تابع جعل ماهيّات آنها گشت.

ديدگاه ملاعبد الرزاق لاهيجي

(2)

ملاعبد الرزاق لاهيجي نيز به اصالتِ ماهيت قائل است، وي در كتاب «گوهر مراد» مي نويسد:

بدان كه معني وجود و عدم به عربي، هستي و نيستي است به فارسي... به اندك تأمُّلي ظاهر شود كه معني وجود، معنايي نيست كه در خارج موجود باشد... چه هرگاه گوييم زيد مثلاً موجود است در خارج، ظاهر است كه در خارج، صفتي نيست قائم به ذات زيد كه معني وجود، آن صفت باشد... بلكه معني وجود زيد - كه در زيد موجود است - همين معني است كه در ذهن درآيد از ملاحظة زيد در خارج؛ چون معني فوقيّت كه در ذهن درآيد از ملاحظة «سما» مثلاً نسبت به «اَرض» ؛ بي آنكه صفتي قائم باشد در خارج به«سما»، كه آن را فوقيّت خوانند. و اين قسم معاني را معاني اعتباريه خوانند... .

و مراد از اعتباري بودن آن نيست كه به محض اعتبارِ ذهن باشد و بس، بلكه منشأ

1- . شرح توحيد صدوق 1: 313.

2- . حكيم ملاعبد الرزاق لاهيجي(م1072ق) ملقب به فيّاض، داماد و شاگرد ملاصدرا و استاد قاضي سعيد قمي است.

انتزاعي در خارج باشد آن معني را... .

پس معني وجود اگر چه اعتبـاري است امـا نه اعتبـاري محض و إلاّـ بـايستي كه از ملاحظـة «عنقا» نيز اين معني در ذهن درآمـدي، بلكه اعتباري است كه منشأ انتزاع دارد در خارج، و آن حيثيّتي است كه در انسان مثلاً هست و در عنقا نيست؛ و آن حيثيّت، صادر شـدن اسـت از علت... و صادر شدن انسان از علّت سبب شده كه انسان در خارج باشد... .

و امّا «ماهيت» عبارت از چيزي است كه از شأنش باشـد اتّصاف به وجود و عـدم، پس شـيء كه وجود و عدم، حال و وصف او تواند شد، ماهيت باشد.

پس ماهيّت و وجود، از اين حيثيّت كه وجود است و همچنين عدم، از اين حيثيّت كه عدم است مقابل هم باشـند به حمل مواطات؛ يعني شيء واحـد به اعتبار واحـد، نتوانـد بود كه هم ماهيّت باشـد و هم وجود؛ اگر چه تواند بود كه ماهيّت باشد و هم موجود و يا وجود باشد و ذوماهيت و لفظ ماهيّت را اشتقاق كرده اند از «ما به الشيء هو هو» ؛ يعني آنچه شيء به آن شيء است... .

و چون مـاهيّت را بـا وجود خارجي اعتبار كننـد - يعني از اين حيثيت كه موجود است در خارج - حقيقت گوينـد. پس حقيقت، ماهيّت موجود در خارج است و ماهيّت، حقيقت لابشرط وجود در خارج... .

و چون ماهيّت را نظر كني به ذات ماهيّت - با قطع نظر از امور خارجه - و آن گاه قياس كني او را با وجود و عـدم، خالي نتواند بود از اينكه وجود ضروري باشد او را يا نه... .(1)

از اين بيان نيز به روشني مي توان دريافت كه آنچه در خارج هست «ماهيّت» است و سپس به اعتبار آن، سخن از «وجود» به ميان مي آيد، بـا توجه به اينكه جاعل، ماهيت را به جعل بسـيط جعل كرده است به آن «موجود» اطلاق مي شود (نه اينكه در خارج «انسان» ، «عقل» ، «درخت» و... يك چيز باشد و «موجود» چيز ديگر).

1- . گوهر مراد: 190 - 195.

ملاعبد الرزاق در كتاب «سرماية ايمان» مي نويسد:

بـدان كه معني وجود «يافت شـدن» است، و يافت شـدن چيزي اگر در انـديشه باشـد «وجود ذهني» گوينـد و اگر در خارج انديشه باشـد «وجود خارجي». و آن چيز يافت شده را «ماهيّت» و «شيء» خوانند، و مراد از ماهيت - در مقابل وجود - به غير از اين نيست.

و چون معني وجود را دانستي معني «عـدم» مقابلِ آن باشـد؛ يعني يافت نشـدن شـيء. و ببايـد دانست كه اين معني وجود كه يافت شدن است در خارج انديشه يافت نتواند شد؛ چه آنچه در خارج يافت شده، شـئ است - نه يافت شدن شـئ - بلكه يافت شدن معني اي است كه جز در انديشه يافت نشود.(1)

ايشان در اين عبارت بيان مي دارد كه معناي «وجود» ، «يافت شـدن» است - در برابر معناي «عـدم» كه يافت نشـدن است - و اين يافت شـدن يك معناي ذهني مي باشـد كه در ارتباط با جعلِ حقايق به وسـيلة جاعل، درمي يابيم كه آنها يافت شده اند و آنها كه جعل نگرديده اند يافت نشده اند.

اين معناي ذهني مابازاي خارجي ندارد. وقتي گفته مي شود: «زيد ممكن است»، «زيد موجود است» و... اين امكان و وجود، يك معناي ذهني است كه از زيد انتزاع مي شود و در خارج مابازائي ندارد و جز خود زيد، حقيقت ديگري در خارج وجود ندارد

(چنان كه ديگر مفاهيم ذهني - مانند «وحدت» ، «كثرت» - مابازاي خارجي ندارند، بلكه از آنچه در خارج هست انتزاع مي شوند).

ملاعبـد الرزاق، سـخنانِ ديگري دارد كه از آنها اسـتفاده مي شود آنچه واقعيت دارد و در خارج مي باشد «موضوع» است و «محمول» يك مفهوم عامي(مانند «ممكن»، «حاصل»، «حادث» و...) است كه در ذهن مي باشد و از حقيقت خارجي انتزاع مي گردد.

1- . سرماية ايمان : 21.

از این روست که وقتي عقلا قضیه تشکیل مي دهند و موضوع و محمولي را مطرح مي سازند (به عنوان مثال) مي گویند:

«آب موجود است» نه اینکه «وجود موجود است»؛ زیرا قضیة اخیر هرگز به ذهن کسي نمي آید.

بنابراین ما در خارج «موجود» داریم و نه «وجود». آنچه در خارج هست «شـيء» است (نه«یافت شـدن» که همان معناي وجود است) و این شيء ممکن است «آب»، «سنگ»، «آتش» و... باشد.

پس وقتي مي گوییم «زید موجود است» ، این «موجود» (یعني وجود) که در این قضـیه محمول قرار گرفته و بر زید حمل مي شود «خارج محمـول» است؛ یعني مابـازاي خـارجي نـدارد، از ذات موضوع واز جعـلِ موضوع به وسـیله جاعـل، انـتزاع شـده است در برابر «محمول بالضمیمه» که محمول هایي اند که مابازاي خارجي دارند - مانند «جسم سفید است» - که سفیدي مابازاي خارجي دارد.

آقاي شیخ محمدتقي شریعت مداري، این عبارت ملاعبد الرزاق را در تقریرات شرح منظومة خود مي آورد و آن گاه مي نویسد:

مي گویم: ملاعبـد الرزاق، مفهوم «وجود» را به دقت نمایانـده است و با این بیان، براي هرکس که در آن نیك بیندیشـد آشـکار مي شود که «وجود» امر انـتزاعي و اعتبـاري است که اعتبـارگر هنگـام برخورد بـا اشـیاي خـارجي آن را اعتبـار مي کنـد. حتي اگر ادعـا شود که همة موجودات خارجي، مراتبي از یك چیزند نمي توان آنها را «وجود» یا «وجودات» نامید، بلکه شـيء یا اشـیاي موجود نامیده مي شوند. پس وجود، مفهوم انتزاعي است، هرچند به وحدت تشکیکي اي قائل شویم که فلاسفه اراده کرده اند.

و از اینجا مي توان دریافت که چگونه در این مسـئله مغالطه پدید آمده است! زیرا اینان، در آغاز «وجود» را اصـیل فرض کرده اند [و آن گاه به مسائل آن پرداخته اند].(1)

1- . تقریرات شرح منظومه 1: 48.

توضيح اين بيان چنين است:

هركس با اشياي خارجي روبه رو شود، مي گويد «موجود است» و «وجود» را از اشياي خارجي انتزاع مي كند.

پيداست كه اين «وجود» يك مفهوم ذهني است كه اصالت ندارد.

در اينجا يك اشكال پيش مي آيد و آن اين است كه در قضاياي چون «آتش موجود است» ، «عقل موجود است» ، «كتاب موجود است» و... «موجود» يك معنا دارد و بيشتر از يك معنا از آن قصد نمي شود، پس چگونه است كه هر كدام از آنها آثار ويژة خود را دارند (يكي سرد كننده است و ديگري گرم كننده، يكي جامد، ديگري سيال و...) ؟

قائلان به اَصالتِ وجود پاسخ مي دهند كه «وجود» مراتب دارد و داراي شدّت و ضعف است، و هر مرتبة آن داراي اثري مي باشد و از اين روست كه ما آثار متبايني را درمي يابيم.

ليكن روشن است كه حتي قول به تشكيك در وجود - كه موجب شدّت و ضعف در يك اثر خواهد بود - مشكل را حل نخواهد كرد؛ زيرا فرض بر اين است كه: يك حقيقت بيش نيست نه حقايق متعدده تا آنكه آثار متباينه را توجيه كند، در نتيجه آثار متباينه با اصالت وجود سازگار نيست، بلكه با اصالت ماهيت سازگار است.

و نيز در كتاب «گوهر مراد» مي خوانيم:

در بيانِ آنكه صادر و مجعول بالحقيقه از واجب تعالي، ماهيّت اشيا است يا وجود اشيا يا اتّصاف ماهيّت به وجود.

بدان كه هر يك از احتمالات ثلاثه قايل دارد:

و احتمال اول، مذهب محققين است و بيانش آن است كه سابقاً دانسته شد كه وجود نيست مگر مفهوم اعتباري عقلي، كه در خارج نتواند بود و صادر و محصول بالذّات، لامحاله عيني است واقع در خارج، پس ماهيت باشد نه وجود.

ص: 180

بلكه چون ماهيّت صادر گردد و واقع گردد در خارج، عقل انتزاع كند از او مفهوم بودن در خارج را كه معني وجود است.

پس قايل به جعل وجود اگر از وجود مذكور، مفهوم مذكور خواهد، بديهي است لامحاله بطلانش.

و اگر گويـد كه مراد از وجود، حقيقتي است در خارج كه به ازاي مفهوم مذكوره است، گوييم: امري در خارج به ازاي مفهوم مذكور نتواند بود مگر چيزي كه منشأ انتزاع مفهوم مـذكور باشد، و منشأ انتزاع مفهوم مذكور در ممكنات نيست مگر ماهيّتِ ممكن صادر شده به سـبب ارتباط و ملاحظة وي با جاعل.

پس اگر مراد از حقيقت وجود، عين همين ماهيت صادر شـده باشد - به سـبب آنكه منشأ انتزاع وجود اوست - نزاع لفظي خواهد بود. چه مراد مـا نيز از مجعوليّت مـاهيّت، همين ماهيّت صادر شـده از جاعل است كه اخصّ است از ماهيّت مطلقه و ما آن را حقيقت نام كنيم و اخصّ از مـاهيّت مطلقه دانيم، و وي آن را وجود نـام كنـد و مبـاين ماهيّت مطلقه دانـد، و حال آنكه ظاهر است عـدم مباينت او با ماهيّت مطلقه.(1)

توضيح

بحث است كه از خـداي متعال، چه چيزي صادر و جعل شـد؟ آنچه در جهان پديـده آمد ماهيت اشـيا مي باشد يا وجود آنها و يا اتصاف ماهيت به وجود.

محققان بر اين باورند كه آنچه به حقيقت از خداي متعال صادر شد و جعل گرديد، ماهيتِ اشيا است كه در خارج تحقق و عينيت دارد (نه وجود)؛ زيرا «وجود» يك مفهوم اعتباري عقلي است كه مانند ديگر مفاهيم ذهني(ثبوت، حدوث، ...) بر همة حقايق اطلاق مي گردد. اگر كسـي اصـرار مي ورزد و مي خواهد آنچه را در خارج پديد آمده، وجود بنامد و اصطلاحي اختراع كند، بحثي در آن نمي باشد؛ زيرا در اين صورت، نزاع لفظي خواهد بود، ليكن درك عقلا از «وجود»

1- . گوهر مراد: 280 - 281 (فصل دوم، از باب سوم از مقالة دوم) .

يك معناي عام ذهني است.

آن گاه كه خدا چيزي را - به جعل بسيط - ايجاد كند؛ يعني ماهيتِ شيء از سوي خدا صادر شود و در خارج پديد آيد، آن را با مفاهيمي چون «كائن، ثابت، موجود، ...» بيان مي كنيم، ليكن اين مفاهيم همان تحقق جعلِ جاعل را مي رسانند و خود آنها واقعيتِ بيروني ندارند.

(خارج محمول اند و نه محمول بالضميمه).(1)

پس چون ماهيت صدور يابد، عقل از آن مفهومِ بودن در خارج را - كه معناي وجود است - انتزاع مي كند. كسي كه مي گويد در خارج«وجود» جعل شده است و نه «ماهيت»، اگر مقصودش جعلِ مفهوم وجود باشد، بطلان آن بديهي است؛ زيرا مفهوم وجود (مانند مفهوم ماهيت) در خارج جعل نمي شود، بلكه امر انتزاعي و ذهني است.

و اگر مي گويد مقصود از «وجود» حقيقتي است كه به ازاي مفهوم وجود در خارج تحقق يافته است، مي گوييم: آنچه در خارج به ازاي مفهوم مذكور پديد آمده، چيزي جز منشأ انتزاع آن نمي تواند باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذكور، در ممكنات، جز ماهيتِ ممكنِ صادر شده - به سبب ارتباط و ملاحظه آن با جاعل - نمي باشد.

پس اگر مراد از حقيقت وجود، عين همان ماهيت صادر شده باشد (بدان جهت كه منشأ انتزاع وجود است) نزاع لفظي خواهد بود؛ يعني نام حقايق خارجي (آب،

1- . محمول بالضميمه عبارت از محمولي است كه حمل آن بر موضوع مستلزم انضمام امري ديگر به موضوع باشد، مانند حمل ابيض بر جسم كه نياز به انضمام بياض به جسم دارد... اين نوع حمل را حمل غير ذاتي هم گفت اند زيرا محمول منتزع از ذات موضوع نيست، درمقابل خارج محمول كه محمول منتزع از ذات موضوع است وحمل آن برموضوع مستدعي ضميمه شدن چيزي ديگر نيست مانند «انسان ممكن است»، اين گونه محمولات را محمول ذاتي گويند (فرهنگ معارف اسلامي3: 1714).

يـخ، ...) وجود گذاشـته شـده، هرچند در عرفِ عقلا اين نام گذاري درست نيست و عقلا از «وجود» معناي «يافت شده» را مي فهمند كه يك مفهوم ذهني است.

بر اين اساس، شكي در اين نيست كه در خارج حقايق متبايني را مي يابيم (آب، آتش و...) كه واقعيت هر كدام از ديگري متمايز است، نام گـذاري چنـدان مهم نمي باشـد كه اسم آنها «ماهيت» يا «وجود» گذاشـته شود. فطرتِ انسان اين تباين را مي يابـد، و آثار متباين، بيان گر حقايق مختلف مي باشـد (وگرنه از يك چيز آثار متباين بروز نمي يابد). نهايت اين است كه پس از جعلِ جاعل، ذهن از واقعيتي كه صادر شده، مفهومي را انتزاع مي كند كه مي توان آن را «كائن، ثابت، موجود و...» ناميد.

اصالـة الماهيتي همين ماهيت خاص(1) را حقيقت مي دانـد، و قائـل به اصالـة الوجود - در اين فرض - اين مـاهيت را مبـاين با «ماهيتِ مطلق»(2) مي داند و آن را «وجود» مي نامد (و در نتيجه نزاع لفظي مي شود).

استدلال قائلان «اصالت وجود»

براي اصـالتِ وجود، اسـتدلال هاي زيادي شـده است. روشن ترين اسـتدلال كه به آن اسـتناد مي شود، سـخني است كه حاج ملاهادي سبزواري در منظومه آن را اين گونه بيان مي كند:

كيف و بالكون عن استواء قد خَرَجَتْ قاطبةُ الأشياء(3)

بيان استدلال اين است كه ماهيت از نظر ذات (بي آنكه جاعل يا علت آن

1- . مقصود از ماهيت خاص (يا اَخصّ) همان ماهيت صادر شده از جاعل است (مانند ماهيتِ آب، ماهيت آتش و...).

2- . مـاهيت مطلق آن است كه بـا واژة «مـاهيت» به حقايق مختلف اشاره شود. پيـداست كه در اينجا كلمه «ماهيت» يك مفهوم انتزاعي است.

3- . شرح منظومه 2: 63 .

ملاحظه شود) در حـد اسـتوا مي باشد نه اقتضاي وجود را دارد و نه اقتضاي عدم، و بي جهت و علت نيز از حد اسـتوا بيرون نمي آيد (زيرا انقلاـب چيزي به چيز ديگر بي علت محـال و نشـدني است) و بـا ماهيت ديگري نيز اين كار شـدني نيست (چنان كه صـفر در كنار صـفر عددي را ايجاد نمي كند) آنچه ماهيت را از حد استوا بيرون مي آورد «وجود» است و همان «اصل» مي باشد و ماهيّت فرع اوست. بديهي است مـاهيت به معنـايي كه در فرض آمـده است، مفهوم ذهني اي بيش نيست و كسـي به اصـالت ماهيت به اين معنا قائل نيست و چنين مـاهيتي را كسـي اصل نمي دانـد تا ابطال شود، بلكه مقصود از ماهيت كه اصل است همان حقيقت خارجي است همچون انسان، حجر، عقـل و... و آن حقيقت خـارجي مابإزاي انسان و حجر و عقل و... مي باشـد نه مابإزاي وجود، و وجود به معناي يافتن است و جز مفهوم ذهني نمي تواند چيزي باشد و اگر مقصود طرفين از ماهيت و وجود همين حقيقت خارجي باشد، پس اختلاف لفظي است.

علامه طباطبايي در «بداية الحكمه» استدلال را اين گونه بيان مي كند:

و قـد اختَلَفَ الحكماءُ في الأصـيل منهما؛ فَـذَهَبَ المشّاؤون إلي أصالة الوجود، و نُسِبَ إلي الإشـراقيّين القول بأصالة الماهيّة؛ و أما القول بأصالتهما معاً فلم يَذْهَب إليه اَحَدٌ منهم؛ لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين، و هو خلاف الضرورة.

و الحق مـا ذَهَبَ إليه المشّاؤون مِن أصالـة الوجود. والبرهان عليه: أنّ الماهيّـةَ من حيث هي ليست إلاّ هي، متساويـةُ النسـبة إلي الوجود و العدم، فلو لم يكن خروجها من حدّ الإستواءِ إلي مستوي الوجود - بحيث تَتَرَتَّبُ عليها الآثار - بواسطة الوجود، كان ذلك منها انقلاباً و هو محال بالضرورة.

فالوجود هو المُخرج لها عن حّدِ الأستواء، فهو الأصيل.

ص: 184

و ما قيل: أَنَ الماهيّةَ بنسبة مُكْتَسَبَة مِنَ الجاعل تَخْرُجُ من حَدِّ الإستواءِ إلي مرحلة الأصالة فَتَتَرَتَّبُ عليها الآثار، مُندفع بأنّها إن تفاوتَتْ حالُها بعد الانتساب، فما به التفاوت هو الوجود الأصيل، و إن سُمِّيَ نسبةً إلي الجاعل؛ و إن لم تَتَفاوت و مع ذلك حُمِلَ عليها أنّها موجودة و تَرَتَّبَتْ عليها الآثار، كان من الإنقلاب كما تَقَدَّم؛(1)

حكما در اينكه وجود اصالت دارد يا ماهيت، اختلاف دارند. مشّائيان به اصالتِ وجود گرويده اند و به اشراقيّان اصالتِ ماهيّت نسبت داده شده است؛ اما به اصالتِ هر دو با هم، هيچ كدام قائل نشده اند؛ زيرا لازمة آن اين است كه هرچيزي، دو چيز باشد، و اين برخلاف ضرورت است.

حق همان اصالتِ وجود است كه مَشّائيان پذيرفته اند.

برهان آن اين است كه:

ماهيت از اين نظر كه ماهيت مي باشد جز خودش نيست [حالت آن] نسبت به وجود و عدم مساوي است [نه موجود مي باشد و نه معدوم] . پس اگر بيرون آمدن از حد استوا به سطح وجود (به گونه اي كه آثار بر وي ترّتُب يابد) به واسطة وجود نباشد، اين پديده (بيرون آمدن ماهيت از حد استوا به سطح وجود) انقلاب [بي علت و سبب] است كه به ضرورت محال مي باشد. از اين رو، اين وجود است كه ماهيّت را از حد استوا بيرون مي آورد، و همان اصيل مي باشد.

و اينكه گفته اند ماهيت با نسبتي اكتسابي از جاعل، از حد استوا به مرحلة اصالت درمي آيد و آثار بر آن مترتب مي شود، دفع مي شود به اينكه: اگر حال ماهيت پس از انتساب، تفاوت يابد آنچه به آن تفاوت پديد آمده، همان وجود اصيل است؛ هرچند نسبتي به جاعل ناميده شود. و اگر حال آن هيچ تغييري نيافته و با وجود اين، وجود بر آن حمل مي شود و آثار بر آن مترتّب مي گردد، همان انقلاب [و امر

1- . بداية الحكمة: 15 (الفصل الرابع).

نشدني] است كه پيش از اين گذشت.

چكيـدة اين اسـتدلال اين است كه مـاهيت - به خـودي خـود - نه اقتضـاي وجود دارد و نه اقتضـاي عـدم، براي آنكه بتوانيم يـك واقعيتِ خارجي را بنمايانيم بايـد از قضـيه اي اسـتفاده كنيم كه در آن مفهوم وجود باشد. و اينكه گفته اند ماهيت آن گاه كه به جاعل (ايجاد كننده) انتسـاب يابـد، واقعيتِ خارجي مي يابـد و به همين جهت اصالت دارد، نادرست مي باشـد؛ زيرا انتسابي كه ماهيت را تحقق دهـد در گرو ايجاد (وجود بخشيدن) است، پس واقعيتِ ماهيت همان وجودي مي باشد كه به آن افاضه مي گردد.

نقد و بررسي

اين استدلال را از چند جهت نمي توان پذيرفت:

اشكال اول

اينكه گفته شـده است «مـاهيت از اين نظر كه ماهيت مي باشـد، جز خودش نيست و نه موجود است و نه معـدوم» متفرع بر اين است كه براي ماهيت جايگاهي در يك عالمي فرض شود، آن گاه گفته شود كه آن نه موجود است و نه معدوم.

قائلان به اصالتِ ماهيت، مفهوم ماهيت را اصل نمي دانند. اين اسـتدلال مبتني بر اين است كه براي ماهيت، قرار و ثباتي بپذيريم و سـپس بگوييم ماهيتي كه در حد استواست، اقتضاي وجود و عدم را ندارد.

قائلان به اصالتِ ماهيت بر اين باورنـد كه آنچه در خارج تحقق دارد، همان ماهيت است. خـدا آن را به جعل بسـيط پديـد آورده است (نه اينكه آنچه را در حـد اسـتوا ايجاد شـده، بيرون آورد) حـد اسـتوايي وجود نـدارد تا «مُخْرِج» لازم داشـته باشد، بلكه از همان جعل بسـيطِ ماهيت، وجود انتزاع مي شود.

بنابراين جَعْل و ايجاد - در اينجا - بسيط (و مفاد كان تامّه) است و نه جَعل

مركّب و چيزي را چيز ديگر ساختن (كه مفاد كان ناقصه مي باشد).

از اين جعل (اينكه «خدا آتش را ايجاد كرد» ، «خدا انسان را آفريد») عقل و ذهن دو چيز را درمي يابد:

الف) مجعول در خارج تحقق دارد، و با تجزية ذهني درمي يابيم كه در خارج حقايق مختلف اند و هر كدام متمايز از ديگري است (سيب غير از پرتقال است، و پرتقال از سنگ متمايز مي باشد و...) كه اين همان جهت ماهيتي است.

ب) از مجعول خارجي، ذهن، مفهوم ماهيت و مفهوم وجود را نيز انتزاع مي كند كه هيچ كدامشان اصـيل نمي باشند، بلكه مفهوم ذهني به شمار مي روند.

به اين ترتيب، ركن اساسـي بُرهان اصالتِ وجود فرو مي ريزد؛ زيرا حد استوايي وجود ندارد تا مُخرِج و بيرون آورنده اي لازم داشته باشد، و خدا اشـيا را بي سابقه و پيشـينه مي آفريند و از «لا مِن شـيء»، هست مي كند و پديد مي آورد و به محض جعل، بي درنگ، آنها در خارج تحقق مي يابند. پس از آن، عقل آنها را در عالم ذهن تجزيه و تحليل مي كند و ماهيت و وجود به تصّوُر درمي آيد.

اشكال دوم

اينكه گفته انـد: «مـاهيت از اين حيث كه مـاهيت است، چيزي جز خودش نمي باشـد، نه موجود است و نه معـدوم؛ به اين معنا كه: ذاتِ ماهيت، نه اقتضا براي وجود دارد و نه اقتضاي عدم را دارا مي باشد»، در هر حالي (حتي پس از جعل) اين معنا ثابت است.

بنـابراين، حـالت اسـتوا همواره ثابت مي باشـد و براساس اين معنا هرگز ماهيت از حالِ اسـتوا بيرون نمي آيـد. قائلان به اصالتِ وجود مي گوينـد: ماهيت در حـد اسـتواست، مُخرِج لازم دارد و اين مُخرج، ماهيتِ ديگري نمي توانـد باشـد (زيرا آن هم ماننـد ماهيت اول است) مُخرجِ ماهيت از حد استوا «وجود» است، و همين مُخرِج – كه «وجود» است – اَوْلي است كه اصل باشد. و در حد استوا بودن

ماهيت به اين معناست كه در ذاتِ خودش اقتضاي وجود و عدم را ندارد.

اشكال دوم بر اين سخنِ اخير اين است كه با اين بيان كه: ذاتِ شيء، خودش مي باشد، هيچ ذاتي نه اقتضاي وجود را دارد و نه اقتضاي عدم را دارا مي باشد؛ زيرا اگر اقتضاي وجود را مي داشت «واجب الوجود» بود، و اگر اقتضاي عدم را مي داشت «ممتنع الوجود» مي گشت.

بنابراين، ذات شيء هيچ اقتضائي را ندارد، اگر علتي پديد آيد موجود مي شود وگرنه همچنان بي اقتضا مي ماند، پس از جعل جاعل نيز در ذات ماهيت تغييري پديد نمي آيد(1) و با توجه به اين معنا«ماهيت»هرگز از حد استوا بيرون نمي آيد.

بر اين اساس، نياز به «مُخرِج» (چيزي كه ذات ماهيت را از حالت استوا بيرون آورد) بي معناست و «مُخرِج» موضوعيّت نمي يابد؛ زيرا امكان خروج ذاتِ ماهيت از حالتِ استوا وجود ندارد.

اشكال سوم

اشكال سوم بر اين استدلال اين است كه:

مفهوم ماهيت مانند مفهوم وجود (چنان كه پيداست) اصل نمي باشد، بلكه مراد از اصالتِ ماهيت يا اصالتِ وجود، اين است كه آنچه در خارج تحقق دارد مصداق ماهيت است يا مصداق وجود؟

اگر قائل شويم كه جاعل، شيء (آب، آتش، سنگ...) را پديد آورد و اين شيء (خارجي) مصداق ماهيت است و با جعل(ماهيت)، حمل وجود(بر ماهيت) تصحيح مي شود (و مي توان وجود را بر ماهيت حمل كرد) مانعي ندارد (و سخني درست مي باشد).

و اين سخن كه: «جاعل، مصداق وجود را جعل كرد» مانند اين قول است كه

1- . گرچه در اين صورت، ماهيت، واجب بالغير است، ليكن ذاتِ آن بدون نظر به علّت همچنان در حد استواست؛ اقتضاي وجود و عدم را ندارد.

بگوييم: «جاعل مصداق ماهيت را جعل كرد» ، هر دوشان مصادره به مطلوب اند و آغاز كلام و بحث. توضيح اين اشكال اين است كه: پس از آنكه جاعل شيء را جعل كرد ما در ذهنمان آن را به «مفهوم وجود» و «مفهوم ماهيت» تجزيه مي كنيم. اين دو مفهوم مثل هم اند، و با نظر به مصداقشان نيز مثل هم مي باشند؛ يعني نه اقتضاي وجود دارند و نه اقتضاي عدم.

پس بنابر اصالةالوجود مجعول نيز در ذاتش چنين است وگرنه، وجود آن واجب يا ممتنع مي شد (گرچه به جهت واژة «وجود» به ذهن مي آيد كه وجود با حمل اولي ذاتي - حمل مفهوم بر مفهوم - نفي نشود).

حقيقت وجود و حقيقت ماهيت و اينكه آيا اين شيء خارجي مصداق ماهيت است يا وجود، از آنجا كه بحث در ممكن الوجود مي باشد، اقتضاي وجود و عدم را ندارد. قائلان به اصالتِ وجود، بايد با صرف نظر از اين سخن، استدلال بياورند وگرنه در اين جهت «وجود» و «ماهيت» مساوي اند؛ نهايت اين است كه اگر جاعل، واقعيات متكثر و متباين را جعل كرده باشد نتيجه، اصالتِ ماهيت است، و اگر جاعل، وجود را جعل كرده باشد، نتيجه، اصالت وجود است.

بنابراين، اينكه بگوييم: «جاعل، وجود را جعل كرد» يا بگوييم: «جاعل، ماهيت را جعل كرد» هر دو ادعاست؛ زيرا همان گونه كه «ماهيت از اين حيث كه ماهيت است جز خودش نمي باشد، نه موجود است و نه معدوم» ، وجود نيز چنين است و نه به حمل اَوَّلي ذاتي(1) و نه به حمل شايع صناعي،(2) اقتضاي هستي يا نيستي را ندارد.

يعني نه «ماهيتِ خارجي» اقتضاي وجود و يا عدم را دارد و نه در «وجودِ

1- . درحمل اولي ذاتي،مفهوم برمفهوم حمل مي شود؛ مانند«انسان، انسان است»،«ماهيّت،ماهيت است».

2- . در حمل شايع، مصداق خارجي مدّنظر مي باشد؛ مانند «زيد، انسان است»، «عالَم، حادث است».

خارجي» اقتضاي وجود يا عدم است، چه بحث در ممكن الوجود مي باشد، و تا علت پديد نيايد «شيء» هستي نمي يابد.

بـاري، بـا ژرف نگري مي توان دريـافت كه اسـتدلال هـاي قائلان به اصالتِ وجود، همه، مصادره به مطلوب است؛ يعني نخست«اصالتِ وجود» را فرض كرده اند(و مسلم دانسته اند) وآنگاه برايش دليل درست كرده اند، وهيچ كدام ازاين دلايل از نقص وخدشه تهي نيست.

بنابراين، اصل، اصالتِ ماهيت مي باشد كه واقعيتي است انكار ناپذير؛ زيرا هركس در جايي از جهان كه متولد شود و به فرض اگر نام اشـيا را نيز ندانـد، درمي يابد كه حقايق مختلف و متبايني در خارج وجود دارند كه هر كدام از ديگري متمايز است، نه اينكه صـرفِ «وجود» در خارج «وجود» داشته باشد.

قاعدة بسيط الحقيقه

مهم ترين مسأله اي كه بر اصالت وجود متفرع است، مسألة «وحدت وجود» است.

از مباني «وحدت وجود» قاعدة «بسـيط الحقيقة كّلُ الأشـياء و ليس بشـيء منها» مي باشد. به اين معنا كه: حقيقت بسـيط [خداي متعال] همه چيز است [بي در نظر گرفتن تعيّن و محدوديت و ديگر قيود] ، و هيچ كدام از آنها نمي باشد [با ملاحظة تعّيُنات] . براساس اين قاعده، در جهان هستي تنها يك حقيقت وجود دارد، و ديگر چيزها، همه، نمودهاي اويندكه تعّيُن يافته اند و به اشكال مختلف مشاهده مي شوند.

ملاصدرا در اَسفار مي نويسد:

إشارة إلي حال الوجوب و الإمكان:

اِعلَم أّنَ هذا الإنقسام اّنَما هو من حيث الإمتياز بين الوجود و الماهية، و

التغايُر بين جهـة الربوبيّة و العبوديّة. و أما مِن حيث سِ نخ الوجود الصـرف و الوحدة الحقيقّيَة، فلا وجوبَ بالغير حتّي يَتَّصِفُ الموصوفُ به بالإمكان بحسب الذات؛ إذ كّلُ ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات، و قد اَحاطَه الإمكانُ الناشئ مِن امتياز تعّيُن مِن تعّيُناتِ الوجود عن نفس حقيقته.

و بالجمله، منشأ عروض الإمكان، هو نحوٌ مِن أنحاء الملاحظة العلمّيَة، باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيلية؛(1)

اشاره اي به حال وجوب و امكان:

بدان كه اين تقسيم از حيث تمايز ميانِ وجود و ماهيت و مغايرت ميانِ جهت ربوبيّت و عبوديّت است.

و اما از نظر سنخ وجودِ صرف و وحدت حقيقي، وجوب غيري وجود ندارد تا اينكه «موصوف به» به حسب ذات، به امكان توصيف شود.

زيرا هر آنچه واجبِ بِـالغير است، ممكن ذاتي مي باشـد و امكـانِ ناشـي از امتيـازِ تعّيُني از تعّيُنـاتِ وجود از نفس حقيقت وجود، او را در برگرفته است.

چكيدة سخن آن است كه: منشأ عارض شدن امكان، گونه اي از انواع ملاحظة علمي است به اعتبار جهت اين ملاحظة تفصيلي.

ملاصدرا در اين سخن، اذعان مي كند كه:

اينكه گفته مي شـود«واجب است»، «ممكن است»، در رابطه بـا وجود و مـاهيت مي باشـد؛ يعني جنبـة وجودي هرچيزي واجب است و جنبة ماهوي اش اعتباري و ممكن. و به لحاظ تغاير ميان جهت ربوبيت (جهت وجودي) و جهت عبوديت (جهت ماهوي) مي باشد.

از نظر وجـودي، وجـوب بـالغيري نيست تـا به امكـان وصف شود؛ زيرا اگر چيزي واجب غيري شود بايـد ممكن ذاتي باشـد درحـالي كه «وجود» ممكن بالذات نيست.

1- . اَسفار اربعه 2: 311 - 312.

امكان، از جهت تعّيُن و تطّوُر انتزاع شده است كه امري اعتباري مي باشد.

از حقيقت وجود، تعّيُني سرزده است كه با وصف تعّيُن امري اعتباري مي باشد وگرنه جهت وجودي، خودش هست، وجوب به غير ندارد.

اينكه مي گوييم «امكان» از نظر ملاحظة علمي اين واژه را مي آوريم نه اينكه در خارج امكاني باشد، و به جهت ملاحظة تفصيلي (و اينكه حقيقت واجب، به تعينات زيادي متعّيُن شده است) تعبير ممكن را مي آوريم.

پس با ملاحظة علمي و در عالَم ذهن «امكان» معنا پيدا مي كند، به قول جامي:

بود اَعيانِ جهان بي چند و چون*** ز امتياز علمي و عيني مَصُون

ني به لوح علمشان نقش ثبوت*** ني ز فيض خوان هستي خورده قوت

ناگهان در جنبش آمد بحر جود*** جمله را در خود ز خود بي خود نمود

واجب و ممكن به هم ممتاز شد*** رسم آيين دويي آغاز شد

بـاري، اين ادعا كه در جهان تنها يك حقيقت هست و ديگر چيزها همه تعّيُنات و تطّوُرات و شـئونات اوينـد، ادّعاي گزافي است كه عقل و فطرت و وجدان آن را برنمي تابد و اگر معناي وحدت وجود اين باشد، پذيرفتني نيست.

و هرگـاه قائـل شويم كه وجودات متباين انـد و آنچه در خارج هست وجود خاص مي باشـد نه وجود مطلق (زيرا وجود مطلق – به معناي هستي – مفهوم ذهني است و در خـارج وجود خاص؛ماننـد وجود آب، وجود سـنگ، ... تحقق دارد) در اين صورت، وجودات خاص با هم متباين اند و جايي براي طرح وحدت وجود باقي نمي ماند.

حال اگر مسئله مراتب وجود مطرح شود و از مراتب تطّوُرِ وجود واحد سخن به ميان آيد و بگوييم وجود – مانند نور – داراي مراتبي هست و قوت و ضـعف دارد، در اين حالت نيز قاعدة «حقيقت بسيط» عقيم مي ماند؛ زيرا اگر مرتبة ضعيف از مرتبة قوي متمايز و جدا باشد و هر مرتبه داراي ويژگي هاي مختص به خود باشد، مسئله وحدت وجود تحقق نمي يابد.

افزون بر اين، وحـدت تشـكيكي بنيان درستي نـدارد؛ زيرا اگر قايل شويم همـة مراتب (مرتبـة ضـعيف تا مرتبة بي نهايت) هم سـنخ اند و اشـتراك در حقيقت [وجود] دارنـد، در اين صورت در همـة مراتب، وجوبِ وجود حـاكم است (و اين وجوب ذاتي است نه غيري) و ديگر ممكن الوجودي نخواهد بود. چون اگر بگوييم ذات مرتبة ضـعيف وجود لا اقتضا مي باشد (نه وجوبِ وجود دارد و نه عدم وجود) با توجه به اينكه اين مرتبة ضعيف (يعني ممكن) با مرتبة قوي هم سنخ اند بايد بپذيريم كه در يك سنخ هم وجوبِ وجود است و هم عدمِ آن، و اين تناقضي آشكار مي باشد.

به همين جهت است كه گروهي بر اين باورنـد كه تشـكيك در وجـود، بـا ممكن الوجود سازگـار در نمي آيـد و از اين روست كه وحـدتِ اطلاقي (و نه وحدت تشكيكي) مطرح شده است.

به هر حال از نظر عقل و برهان، اين گونه سـخنان مردود است؛ زيرا هر يك از موجودات، جداگانه، در خارج واقعيت دارند و تغيير پيدا مي كنند و زوال مي يابند، و از اين رو نمي توانند قائم به ذات باشند؛ زيرا آن كه قائم به ذات است و وجوبِ وجود دارد، تغيير نمي پذيرد و زوال و فنا در او راه ندارد.

از نظر وجـدان، نيز اين امر روشن است. انسان به روشـني درمي يابد كه خود او و ديگر اشـيا همه آكنده از فقر و نيازند و اين معنا با قائم به ذات نمي سازد.

و از نظر نقلي نيز، قرآن و احـاديث و معارفي كه در ادعيه آمـده است به اين حقيقت گوياست كه حقيقتِ خالق از حقيقت مخلوق جـدا و متباين مي باشـد. خـداي متعال شـيئي است نه چون ديگر اشـيا، خـداي تعالي قائم به ذات است و ديگر اشـيا قائم به غير (گرچه بر هر دو «شـيء» اطلاـق مي شود) حـتي عبـارت «أيكون لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَـا لَيسَ لَـكَ حتى يكون هو المظهر لـك»(1) را كه بعضـي شاهـد بر مبناشان گرفته اند

1- . دعاي عرفه امام حسين عليه السلام ، بحارالأنوار64 : 142 ؛ مفاتيح الجنان (محدث قمي).

برخلاف اين مبنا دلالت دارد؛ زيرا معناي آن اين است كه:

خدايا، ظهوري را كه تو داري هيچ چيز كه غير توست ندارد. پس غيري هست لكن آن غير در برابر خدا ظهور نداشته و مُظهِر او نيست.

پيامدهاي فاسد و ويران گري كه اين مبنا دارد نيز پوشيده نيست. آقاي شيخ محمدتقي شريعت مداري در مقدمة تقريرات شرح منظومه، اين چنين مي نگارند (ترجمه):

در هيچ يك از آيات و روايات تعبير وحدت و عينيت ميان خداي متعال و خلقش يافت نمي شود، بلكه هر آنچه را آيات و روايات افاده مي كنند معناي احاطه و معيّت با تحّفُظ بر مغايرت (ميان خدا و خلق) است مانند اين سخن خداي متعال كه مي فرمايد: {وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا}(1) به راستي خدا بر هرچيزي احاطه دارد، و اين آيه: {إِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ}؛(2) همانا خدا بر كارهايي كه مي كنند محيط است... . پس خداي متعال وجود اشيا و اعمال و احاطه اش را بر آنها اثبات كرد. بنابراين، وحدت و عينيتي وجود ندارد.

و اينكه در قرآن آمده است: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ} (3) ؛ او با شماست هر جا كه باشيد، و يا مي فرمايد: {مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِن ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا} (4) ؛ هيچ سه نفري كه نجوا كنند نيست مگر اينكه خدا چهارمي آنهاست و هيچ پنج نفري نمي باشد كه درگوشي با هم سخن بگويند مگر اينكه خدا ششمي آنهاست، و هيچ كمتر و بيشتر از اين اَعداد نمي باشد مگر اينكه خدا با آنان است هر كجا كه باشند.

1- . سورة نساء (4) آية 126.

2- . سورة آل عمران (3) آية 120.

3- . سورة حديد (57) آية 4.

4- . سورة مجادله (58) آية 7.

اين آيـات دو تـا بودن و مغـايرت را ابطـال نكرده است [هرچنـد كيفيت معيّت خـدا با خلق و احاطـة او براي ما روشن نمي باشـد و به كنه قيوميت او آگاه نيستيم] .

و آنچه در زبان ها مشـهور شده كه «لامؤثر في الوجود إلاّ الله» (مؤثري در وجود جز خدا نيست) آيه و حديث نيست و اطلاق آن پذيرفتني نمي باشد وگرنه اقتضا دارد كه اختياري بودن اَفعال بندگان نفي و سلب شود.

آنچه در نصوص آمده است:

«لاحول و لاقوة إلّا بالله» است و «بحول الله و قوّته اَقومُ و اَقْعُدُ» ؛ به حول و قوّة خدا برمي خيزم و مي نشينم.

در اين دو جمله، فعل و ترك براي بندگان به اختيار خود و به اسـتمداد از حول و قوّة خدا، اثبات شده است و [مسـتقيماً] به خدا مستند نمي باشد [تا بوي جبر از آن به مشام آيد].(1)

از جمله پيامـدهاي فاسـد قاعدة «بسـيط الحقيقه» اين است كه مسـئله تكليف و امر و نهي و ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ، بي معنا مي شود و فرستادن پيامبران و فروآوردن كتاب هاي آسماني، كاري بيهوده مي گردد.

و اين گونه است كه صاحب تفسـير بيان السـعاده، در ذيل آيـة {وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُواْ إِلَّآ إِيَّاهُ}(2)؛ و خـداي تـو حكم كرد كه جز او را نپرستيد، بيان مي دارد كه شـيطان پرسـتان و آلت پرسـتان و فرج پرسـتان - همه - ناخودآگاه، خدا را مي پرسـتند؛ زيرا همة اين چيزها - با اختلاف در اسم - مظاهر اويند:

و لمّـا كان أجزاء العالم مظاهر للّه الواحـد الأحـد القهّار بحسب أسـمائه اللّطفيّـة و القهريّـة كان عبادة الإنسان لايّ معبود كانت عبادة للّه اختيارا أيضا... .

فالإنسان في عبادتها اختياراً للشّيطان كالإبليسيّة و للجنّ كالكهنة و تابعي

1- . تقريرات شرح منظومه 1: 16.

2- . سورة اسراء (17) آية 23.

الجنّ و للعناصـر كالزّردشتيّـة و عابـدى الماء و الهواء و الأرض و للمواليـد كالوثنيّـة و عابدى الأحجار و الأشـجار و النّباتات كالسّامريّة و بعض الهنود الّـذين يعبـدون سائر الحيوانات، و كالجمشـيديّة و الفرعونيّـة الّـذين يعبـدون الإنسان و يقرّون بالهيته و للكواكب كالصّابئـة و للملائكـة كـأكثر الهنود و للّـذكر و الفرج كبعض الهنود القـائلين بعبادة ذكر الإنسان و فرجه، و كالبعض الآخر القائلين بعبادة ذكر مهاديو ملكا عظيما من الملائكة و فرج امرأته كلّهم عابدون لله من حيث لايشعرون،لانّ كلّ المعبودات مظاهر له باختلاف أسمائه... .

لكن تلك العبادة لمّا لم تكن بأمر تكليفيّ من اللّه لم يستحقّوا الأجر و الثّواب عليها بل استحقّوا العقوبة و العذاب؛(1)

چون اجزای عالم مظاهر خـدای واحد، احد و قهّار بر حسب اسـمای لطفی و قهری اوست عبادت انسان براي هر معبودی که باشد اختيار عبادت خدا نيز هست... .

پس انسان در عبادت اختياری که برای شـيطان می کنـد مانند شـيطان پرسـتها يا عبادتی که برای جنّ انجام می دهد مانند کاهنان و پيروان جنّ يا عبادت کنندة عناصـر مانند بعضـی از زرتشتی ها يا آب و هوا و زمين، و موليدپرست مانند و ثنی ها يا مانند سامري ها که سـنگ و درخت و نباتات را می پرستند.

يا مانند پرسـتش حيوانات توسّط بعضـی از هندوها، و مثل جمشـيدی ها و فرعونيان که انسان پرست بودند و اقرار بر الوهيّت او داشتند، يا مثل بعضـی از صابئی ها (سـتاره پرستها) يا ملائکه پرست ها همانند بيشتر هندي ها و نيز برخي ديگر از هندوها که قايل بر پرستش ذَکَر و فَرْج انسان (آلت تناسلی مرد و زن) هستند مثلاً بعضی از آنها قايل بر پرستش ذکر «مهاديو» ملائکة بزرگ و فرج زن او هستند

1- . تفسير بيان السعادة فی مقامات العبادة 2: 437 - 438.

همـة اینها، بـدون اینکه بفهمند، خدا را عبادت می کنند، چون همة معبودها مظاهر خدای تعالی به تناسب اسـمای او هسـتند... . و لکن چون آن عبادت ناشی از امر تکلیفی خدا نبود موجب استحقاق اجر و ثواب نمی شوند بلکه (این گونه کسان سزاوار) عقوبت و عذابند.

ص: 197

آيه ششم: وَ مَا رَمَيْتَ...

اشاره

قال الله تعالي:

{فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى

وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاء حَسَناً إِنَّ اللّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ}

(سوره انفال (8) آية 17)

و شما آنان را نكشتيد، بلكه خدا آنان را كشت. و چون [ريگ به سوي آنان] پاشاندي، تو نيفشاندي، بلكه خدا افكند. (آري، خدا چنين كرد، تا كافران را شكست دهد) و بدين وسيله مؤمنان را به آزمايشي نيكو، بيازمايد.

البته كه خدا شنواي داناست.

ص: 199

اين آية شـريفه پس از پيروزي مسلمانان در جنگ بدر (سال دوم هجري) نازل شده است و چون اين آيه دستاويزي براي برخي مكتب هاي انحرافي قرار گرفته است نظرات مختلفي را كه دربارة آن مطرح شده مورد نقد و بررسي قرار مي دهيم.

دربارة اين آيه پنج نظر مطرح است:

نظر اول

ديـدگاه اول در مورد آيه {وَمَـا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى} و آيات و تعبيرات مشابه اين است كه: عملي معجزه آسا و غير عادي تحقق يافت كه از عهدة عادي بشر بيرون بود؛ از اين رو خداوند براي اينكه مسلمانان خود فريفته نشوند اين عمل بزرگ را به خود نسبت داد.

دربارة اين آية شريفه در تفسير قمي آمده است:

{فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ} اي أنزل الملائكة حتي قتلوهم ثم قال:

{وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ الله رَمَى} يعني الحصـي الذي حمله رسول الله (صلي الله عليه و آله) و رمي به في وجوه قريش و قال: شاهت الوجوه؛(1)

«شما آنان را نكشتيد، ليكن خدا به قتلشان رساند» ؛ يعني خدا ملائكه را فرستاد تا آنها را بكشند.

1- . تفسير قمي1: 270271؛ تفسيربرهان2: 662، شمارة7؛ بحارالأنوار19: 243، شمارة 2.

«تو هنگامي كه [ريگ] پاشاندي، آن را نپاشـيدي، ليكن خدا پاشاند»؛ يعني ريگ هايي را كه رسول خدا (صـلي الله عليه و آله) برداشت و آنها را سوي چهره هاي قريش پرتاب كرد و گفت: روهاتان زشت باد!

در اين سـخن تصريح شده است كه پرتاب كننده شن ها به سمت كفّار قريش، رسول خدا (صلي الله عليه و آله) بود و به دعاي آن حضرت خداوند عمل غير عادي را – كه از توان انسان هاي عادي خارج است – به شـكل معجزه براي بندگانش ايجاد فرمود، وبراي اينكه مسـلمين مغرور نشوند اين عمل بزرگ را به خود نسبت داد.

كاروان كفار قريش با كالاهاي فراوان و محافظاني انـدك از شام باز مي گشت، بعض از بزرگان عرب همراه كاروان بودنـد و ابوسـفيان آن را رهبري مي كرد.

پيامبر (صـلي الله عليه و آله) به وسـيلة جبرئيل از اين ماجرا آگاه شـد و مسـلمانان را با خبر ساخت. آنان به قصد حمله به كاروان از مدينه بيرون آمدنـد. ابوسـفيان جريان را دريافت و ضـمضم غِفاري را به مكه فرسـتاد تا قريش را به ياري فراخواند و خود از بيراهه سوي مكه روانه شد. پس از آنكه قريش از اين جريان آگاه شد ابوجهل به همراه سپاهي به طرف بدر به راه افتاد.

جبرئيل اين خبر را به آگاهي پيامبر رسانـد، آن حضـرت به اصـحاب فرمود: «العير أحبّ إليكم أم النفير؟» ملاقات كاروان برايتان دوسـت داشتني تر است يا جنگ با كافران؟

بزرگان مهاجر و انصار جنگ را اختيار كردند. شـمار مسـلمانان حاضر در جنگ بدر 313 نفر بود، و تنها دو اسب و هفتاد شتر و تعـدادي اندك زره و شمشـير داشـتند. درحالي كه شـمار نفرات قريش با آمادگي كامل بين نهصد و پنجاه تا هزار نفر بود و چهارصد اسب و هفتصد شتر همراهشان بود.

مسـلمانان در كنار پائين دره قرار گرفتند و كفار قريش در بالاي آن، جايي كه مسلمانان در آن مستقرّ شدند خاكش سست بود به گونه اي كه انسان در آن

فرو مي رفت و با زحمت مي توانست راه برود.(1)

در چنين وضـعيتي كه تناسب ميان دو لشـكر وجود نداشت و در برابر ضـعف مسلمانان، كفار بسيار قوي و مجهّز بودند و با حساب عادي پيروزي كفّار قطعي انگاشته مي شد، امدادهاي غيبي خدابه ياري مسلمانان آمد وخداوند اراده كرد كه پيامبرش را پيروز گرداند.

پيامبر (صـلي الله عليه و آله) دعا كرد و سـپس از اميرالمؤمنين (عليه السـلام) يك مشت سـنگ ريزه خواست، هنگامي كه حضرت سنگ ريزه ها را به روي مشركين پاشيد، و درپي آن چشمان آنها پر از سنگ ريزه شد.

آن گاه پيامبر (صلي الله عليه و آله) فرمود:

«شاهت الوجوه»؛

روي هاتان زشت و سياه باد!

اين ريگ ها سبب شد كه كافران به خود مشغول شوند و توان جنگيدن را از دست بدهند و مسلمانان جرأت يابند و پيروز گردند.(2)

براي اينكه مسلمانان از پيروزي در اين جنگ به نيروي جسماني خود ننازند و همواره به ياد خدا باشند، خدا فرمود:

{فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْرَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى}؛(3)

شما آنها را نكشتيد، بلكه خدا آنان را كشت؛ و چون (ريگ به سويشان) افكندي تو نيفكندي، بلكه خدا افكند.

دقت در آية شريفه شكي باقي نمي گذارد كه مراد از {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ

1- . مواهب عليه(كاشـفي): 375؛ منهج الصادقين4: 172؛ حجةالتفاسير(عبدالحجت بلاغي)3: 13. شـرح حوادث جنگ بـدر را در بحارالأنوار19: 215- 229؛ تفسيرالكاشف(محمدجواد مغنيه)2: 461462 ببينيد.

2- . تفسير جوامع الجامع 2: 10.

3- . سورة انفال (8) آية 17.

اللهَ رَمَى} آن مشت ريگي است كه رسول خـدا (صـلي الله عليه و آله) به طرف مشـركين پاشـيد، و منظور از «قتل» كشـتار كفار به دسـت مسـلمين است و ذيل آية شـريفه كه مي فرمايد: {وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاء حَسَناً} (يعني خداوند چنين كرد تا كافران را مغلوب كند و بدين وسـيله مؤمنان را به آزمايشـي نيكو، بيازمايـد) دلالت دارد كه سـياق آيه، سـياق منّت گـذاري است و به همين جهت، عين آن عملي كه از رسول خدا (صلي الله عليه و آله) نفي شده برايش اثبات شده است؛ اينكه مي فرمايد: «تو نپاشيدي وقتي كه پاشيدي».

از همة اين شواهد به دست مي آيد كه منظور از جملة {فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ الله قَتَلَهُمْ...} اثبات غيرعادي بودن داسـتان بدر است تا كسـي نپندارد كه شكست سخت كفار و غلبة مسلمانان بر آنها به صورت عادي و طبيعي رخ داد! اين خداي سبحان بود كه به وسيلة ملائكه اي كه نازل فرمود مؤمنين را اسـتوار و كفار را هراسان ساخت، و با آن سنگ ريزه ها كه رسول خدا (صلي الله عليه و آله) به سمتشان پاشيد فراري شان داد، و مسلمانان را بر كشتن و اسير گرفتن آنان توانايي بخشيد.

از اين رو جا دارد كه اين پيروزي به خداي سـبحان نسـبت داده شود نه به مسـلمانان. و اين نسـبت، منافاتي با اصل قضـيه - كه مسـلمانان جنگيدنـد و پيامبر (صـلي الله عليه و آله) سـنگ ريزه ها را سوي كفار پاشـيد - ندارد، و از ظاهر جملة {وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاء حَسَناً} اسـتفاده مي شود كه ضـمير {مِنْهُ} به خـدا برمي گردد و اين جمله، هـدف حاصل از اين واقعه را بيان مي كنـد، و جملـة مزبور، به مقدّري محذوف معطوف است كه اگر ظاهرش سازيم چنين مي شود:

«إنّما فَعَلَ ذلك لِمصالح عظيمة و ليُبلِيَ الْمُؤمنينَ» ؛

اگر خداوند ايشان را كشت و سنگ ريزه به سويشان پاشيد براي مصالحي بود كه در نظر داشت، و براي اين بود كه مؤمنان را به نحو شايسته اي امتحان كند (اگر بلا به معناي امتحان و آزمايش باشد) و يا به مؤمنان نعمت شايسته اي ارزاني

دارد که همان نابودي دشمنان و اعتلاي کلمة توحيد به دست ايشان و بي نياز شدن آنان با دست يابي به غنيمت مي باشد.(1)

نظر دوم

ديـدگاه دوم اين است که اين تعبيرات، به جهت شـدّت تَقَرُّب نبّيِ اکرم (صـلي الله عليه و آله) و مجاهدين بدر و در رأس آنها اميرالمؤمنين عليه السلام به خداوند متعال است.

در قرآن آياتي مشابه آية {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ الله رَمَى} وجود دارد، مانند:

{إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ الله}(2) ؛

کساني که با تو بيعت مي کنند [در حقيقت] تنها با خدا بيعت مي کنند.

که در اين آيه بيعت با پيامبر، بيعت با خدا اعلام شده است، و تعبيرهاي بسـياري در روايات هست که: دوستي اهل بيت پيامبر (صلي الله عليه و آله) دوستي خداست و دشمني آنها دشمني با خدا مي باشد.(3)

از اميرالمؤمنين (عليه السلام) روايت شده که گفت: شنيدم رسول خدا (صلي الله عليه و آله) مي فرمود:

مَن أحَبَّنا فَقد أحَبَّ الله، ومَن أبغَضنا فَقدأبغَضَ الله، ومَن والانا فَقد والي الله، ومَن عادانا فَقدعادي الله، ومَن أطاعنا فَقدأطاعَ الله... ؛(4)

هرکه ما را دوست بدارد خدا را دوست داشـته است، هر که با ما کينه توزي کند با خدا کينه توزي کرده است، هر که ولايت ما را پذيرا شود ولايت خدا را

1- . الميزان 9: 38 - 39 (با اندکي تلخيص).

2- . سورة فتح (48) آية 10.

3- . اين روايات در بسـياري از کتب روايي آمـده است؛ از جمله نگاه کنيـد به: امالي صـدوق: 563، حديث 758 و ص 702، حديث 961 ؛ تهذيب الأحکام6 : 101؛ امالي شيخ طوسي: 309، حديث 623 ؛ فضائل الخمسة من الصحاح الستّة 2 : 200 - 207.

4- . اَمالي صدوق: 563 ، حديث 758؛ بحارالأنوار27: 88 ، حديث 38.

پذيرفته است، هر كه با ما دشمني ورزد با خدا دشمني ورزيده است، هركه ما را اطاعت كند خدا را فرمان برده است... .

و در زيارتِ جامة كبيره مي خوانيم:

و من أحبكم فقد أحب الله، ... و من اعتصم بكم فقد اعتصم بالله؛(1)

هر كه شما را دوست بدارد، البته خدا را دوست داشته است ... و هر كه به شما چنگ آويزد به خدا تمسّك كرده است.

آوردن اين مفاهيم به دليل شـدّت تَقَرُّب اين بندگان به درگاه الهي است و اين تعبيرات براي آشـنا كردن مؤمنان به شأن و مقام والاي نبوّت و ولايت مي باشد.

نظر سوم

اشاره

ديـدگاه سوم نگاه غُلات و افراط گرايان است، آنها با توجّه به اين آيه و آيات شبيه آن، قائل به مسـئلة حلول شـده اند و نظرشان اين است كه: خداوند متعال در وجود نبي اكرم (صـلي الله عليه و آله) و ائمه (عليهم السلام) حلول كرده و وقتي پيامبر (صلي الله عليه و آله) سنگ ريزه ها را پرتاب نمود او پرتاب نكرد، بلكه در واقع خدا اين سنگ ريزه ها را پرتاب نمود.

اين نظريه به شدّت توسطِ ائمه (عليهم السلام) مردود اعلام شده است و قائلان آن لعن و تكفير شده اند.

اهل غلوّ به نوعي، اتحاد ميان خدا و پيامبر و ائمة معصومين (عليهم السلام) قائل اند و مي گويند خداوند در اين ذوات مقدس حلول كرده است و استدلالشان به اين قبيل آيات و روايات است.

در استدلال به اين آية شريفه مي گويند:

از {وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى} در مي يابيم كه «رامي» (پرتاب كنندة سـنگ ريزه ها) خدا است و از آنجا كه «رامي» در واقع پيامبر (صلي الله عليه و آله) بوده است، نتيجه مي گيرند كه

1- . من لايحضره الفقيه2: 613 ؛ تهذيب الاحكام 6 : 97 ؛ بحارالانوار 99: 129.

پيامبر خـداست. جرياني دربارة يكي از غُلات دركافي آمده است كه بجاست در اينجا به آن اشاره شود. مالك بن عطيّه از بعض أصـحاب امام صادق (عليه السلام) روايت مي كند كه گفت: امام صادق (عليه السلام) خشمگين سوي ما آمد و فرمود:

إنّي خَرجتُ آنفاً في حاجَة فَتَعَرَضَ لي بَعضُ سُودان المَدينة، فَهَتفَ بي: لَبَّيكَ يا جعفر بن محمد لَبَّيكَ! فَرَجعتُ عَودِي عَلي بَدئي إلي مَنزِلي خائفاً ذَعِراً مِمّا قالَ، حتّي سَجدتُ في مَسجدي لِرَبِّي و عَفَّرتُ له وَجهي و ذَلَّلتُ له نَفسي و بَرئتُ إليه مِمّا هَتفَ بي؛ وَلو أنَّ عيسي ابنَ مريم عَدا ما قالَ اللهُ فيه، إذاً لَصَمَّ صَمّاً لايَسمَعُ بَعدَه أبداً، و عَمِيَ عَميً لايُبصِرُ بَعدَه أبداً، و خَرِسَ خَرساً لايَتَكَلَّمُ بَعدَه أبداً، ثُمَّ قالَ: لَعنَ اللهُ أبا الخطاب و قَتلَه بِالحَديد!(1)

انـدكي پيش براي حاجتي از منزل خارج شـدم كه يكي از سـياهان مدينه رو به من آورد و فرياد زد: «لّبَيك، لّبَيك» (آماده ام اي خداي من، گوش به فرمانم) پس بي درنگ به منزل بازگشتم و از گفتة او ترسان و هراسان بودم تا اينكه در سجده گاهم براي پروردگارم به سجده افتادم و صورتم را به خاك ماليدم و خويش را ناچيز انگاشـتم و از خطابي كه آن شـخص به من كرده بود بيزاري جسـتم. اگر عيسي بن مريم از آنچه خـدا درباره اش گفته است (كه او بنده و فرسـتادة خداست) پافراتر گذارد، چنان كر شود كه ديگر چيزي نشـنود و چنان كور گردد كه هرگز چيزي را نبيند و به گونه اي لال شود كه پس از آن هرگز لب به سـخن نگشايد. سـپس امام (عليه السلام) فرمود: خدا ابوخطاب(2) را لعنت كند و او را با آهن (شمشير) بكشد.

1- . روضه كافي8 : 225 - 226 ، روايت 286 ؛ بحارالأنوار25 : 321، حديث 90.

2- . نام ابوخطاب، محمـد بن مقلاص است كه از غلو كننـدگان بود و اعتقاد داشت كه جعفر بن محمـد خداست، و پيروانش را به اين امر فرامي خواند، روايات بسياري از امام صادق عليه السلام و ائمة بعد از آن حضرت در نكوهش و لعن وي وارد شده است (شرح اصول كافي - مازندراني - 12: 302 ؛ قاموس الرجال9 : 594 - 601).

گروهي در عصـر امام صادق (عليه السـلام) بودند كه رئيسشان ابوالخطاب بود و اين شخص مكتب غلو را ترويج مي كرد. فردي كه به امام صـادق (عليه السـلام) برخورد كرد از همين مكتب بود چشـمش كه به آن حضـرت افتاد درست مثل اينكه حاجيان خـدا را مي خواننـد و «لبيك لبيك» مي گويند، اين ذكر را بر زبان آورد.

امـام (عليه السـلام) دريـافت كه نمي توانـد او را از اين كـار بـاز دارد و راه درست را به او بياموزد، از اين رو به خانه آمـد و به عبادت خـدا پرداخت. سـپس حضـرت به صراحت اين گونه عقايد را رد كرد و به معتقدان آن لعن فرستاد و مرگ بدي را براي ابوالخطاب - كه مروّج اين فرقه بود - از خدا خواست.

بيان شيخ طوسي

اشاره

براساس بيان شيخ طوسي; در تفسير تبيان(1) سه اشـكال كلي به كساني كه قائل اند پيامبر گرامي (صلي الله عليه و آله) خدا مي باشد و به آية {وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى} تمسك كرده اند، وارد است:

اشكال اول

اگر پيامبر به دليل {وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى} خـدا باشد در اينجا يك تناقض لازم مي آيد؛ زيرا خطاب به پيامبر است كه تو «رَمي» نكردي، پس اگر او خدا باشد، خطاب به كي متوجه خواهد بود؟ و اگر خطاب به پيامبر متوجه است پس او خدا نيست.

اشكال دوم

اگر بگوئيـد: پيامبر خـداست، به گونه اي ديگر تناقض پيش مي آيد و آن اين است كه: اگر پيامبر خداست، در قسـمت اول آيه، نفي «رَمي» شده از خدا؛ {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ} حال آنكه در قسمت بعد آيه مي فرمايد: {وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى} كه

1- . تبيان5 : 93.

اثبات «رَمي» براي خداست و اين، موجب تناقض است؛ زيرا در ابتدا از خدا نفي «رَمي» شده و بعد براي خدا اثبات «رَمي» شده است.

و در جاي خودش ثابت است كه تناقض باطل است پس اين ادعا به طور قطع باطل مي باشد.

اشكال سوم

ادله عقلي دلالت دارد كه خدا جسم نيست و در جسمي حلول نكرده است، پس سخن كسي كه مي گويد: «خدا در پيامبر حلول كرده است» باطل است.

زيرا پيامبري كه جسم و محدود است چگونه مي تواند ذات مقدس حضرت حق باشد (خواه بر اساس نظر قائلان به وحدت وجود(1) و خواه بنابر نظر غلات كه قائل به حلول هستند) زيرا اگر اين وجودات - كه مي گوئيد خداست - همان واجب الوجود باشد لازمة اين حرف، انكار ممكن الوجود مي باشد و به بداهت عقلي درجاي خودش ثابت است كه اين موجودات، نيازمندند وتغيّر مي پذيرند.

اين حوادث و تغييرات، همه نيازشان را نشان مي دهد. اين ممكن الوجود است كه نيازمند مي باشد و مخالفت با اين امر، مخالفت با يك امر بديهي است.

اگر گفته شود: ما ممكن الوجود بودن اينها را انكار نمي كنيم، مي گوييم: معناي واقعي ممكن الوجود اين است كه وجوب وجود ندارد. هر يك از اين دو نمي تواند هم وجوب وجود داشته باشد و هم عدم وجوب وجود، پس لازمة قول شما «وجوب وجود» و «عدم وجوب وجود» در يك حقيقت است و ثابت است كه اين امر، مخالف ادّله عقليه است.

نظر چهارم

اشاره

گروه ديگر از اين آيه و ديگر آيات مشابه در جهت مباني خودشان استفاده كرده اند و گفته اند از اين آيه مي توان به وحدت وجود پي برد و قائل شد كه

1- . كه عبارات ايشان در نظر چهارم خواهد آمد.

وجود پيامبر (صـلي الله عليه و آله) ، بلكه همة موجودات همان وجود خداست، چه به نحو وحدت وجود اطلاقي كه عرفا به آن قائل اند و مي گويند: يك وجود در دار هستي بيشتر نيست و آن وجود خداست كه تطوّر يافته و به اطوار و شـئون گوناگون درآمده است؛ درست مثل موج نسبت به دريا كه در حقيقت، موج همان درياست.

يا به نحو وحـدت وجود تشـكيكي كه فلاسـفه قائل اند و مي گويند: براي وجود مراتب و درجاتي است، و هر درجه اي غير از درجة ديگر است. اما همـة اين مراتب و درجات در حقيقت يكي اند و آن خداست؛ يعني در حقيقت تمام مراتب وجود، مراتب وجود خداست؛ مثل نور و درجات آن.

قائلان به وحدت وجود

در اينجا بجاست به بيانات عجيب و غريب قائلان به وحدت وجود و نحوة برداشت آنها از آيه اشاره كنيم:

در كتاب ممدّ الهمم در شرح فصوص الحكم آمده است:

قيصري مي گويد: به ظاهر گمان مي كني كه تو قاتلي و حال اينكه در حقيقت قاتل، حق تعالي است... .

دليل بر اينكه رامي خـداست نه تو اينكه خداونـد فرمود: {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى} چشم ادراك نمي كنـد جز صورت محمديه (صلي الله عليه و آله) را كه در حس و به حسب ظاهر رمي براي صورت محمديّه ثابت است و حال اينكه صورت محمديه (صلي الله عليه و آله) آني است كه خداونـد در اول نفي رمي از او فرمود. سـپس رمي را براي او اثبـات فرمود و او را وسط (واسـطه) قرار داد كه گفت: {إِذْ رَمَيْتَ} و سـپس برگشت و اسـتدراك كرد و گفت: رامي، الله تعالي است در صورت محمديّه (صلي الله عليه و آله) و لابد بايد بدان ايمان داشت؛ يعني و چاره اي جز ايمان بدان نيست....

ص: 210

آن گاه شعري را - به عنوان دليل - مي آورد:

گرچه تير از كمان همي گذرد***از كماندار بيند اهل خرد

و بعد مي گويد:

ايمان به خبر او واجب است خواه علم آنچه را گفت ادراك بكني خواه نكني.(1)

ديدگاه ميرزا علي همداني

در كتاب ممد الهمم، از رسالة وجودية ميرزا علي همداني - كه او را از اعاظم عرفاي كاملين مكمّلين مي داند - چنين نقل شده است:

... و انسان كامل مظهر هويت ذاتيه است با جميع اسماء و صفات كه مخبِر از اين حال، كريمة {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ الله رَمَى} مي باشد و كريمة {إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ الله يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ}(2)

و كريمة {وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ الله} (3) و حديث شريف قدسي كه «لايزال العبد يتقرب إلّيَ بالنوافل حتّي أحبّه فإذا أحببتُه كنتُ سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصره به، و لسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، إن دعاني أجبتُه وإن سئلني أعطيتُه»(4) و اين جمله از آيات و احاديث دليل است اين طائفه را، كه همه از اوست و بدوست بلكه خود همه اوست.

1- . ممدّ الهمم در شرح فصوص الحكم: 491 - 492.

2- . سورة فتح (48) آية 10.

3- . سورة انسان (76) آية 30.

4- . پيوسته بنده ام با نافله ها و مستحبات به من تقّرُب مي جويد تا اينكه دوستش بدارم، و آن گاه كه او را دوست بدارم، من گوش او مي شوم كه به آن مي شنود و چشم او مي شوم كه به آن مي بيند و زبان او مي شوم كه به آن سخن مي گويد و دست او كه به آن از خود دفاع كند. اگر مرا بخواند اجابتش كنم و اگر از من بخواهد عطايش نمايم؛ (اصول كافي2 : 352، حديث 7، با اندكي تفاوت).

اي آنكه حدوث و قِدَمَت اوست همه

سرماية شادي و غمت اوست همه

تو ديده نداري كه به خود درنگري

بيني كه ز سر تا قدمت اوست همه(1)

بطلان اين قول به اندازه اي روشن است كه نيازي به استدلال و ارائة ادّلة عقلي و نقلي ندارد؛ چراكه هر صاحب عقل سليمي مي تواند حتي بـدون مراجعه به تفاسـير و بيانـات بزرگـان، مفهوم اين آيات را دريابـد، كه امر عظيمي در اين جنگ روي داد وخداونـد برمسـلمانان منّت گذاشت و پيروزي را نصيبشان ساخت.

با وجود اين، مي بينيم كه قائلان به وحدت وجود از اين گونه آيات و روايات برداشت هاي نادرست دارند.

اين قبيل افكار و اعتقادات باطل ناشـي از انـديشه ها و مباني باطلي است كه اينان برگزيـده اند و در راسـتاي تطبيق مباني باطلشان با اصول صحيح اعتقادي ناگزير از اين توجيهات و كجروي ها شده اند.

نظر پنجم (قائلين به جبر):

اين طائفه نيز جهت اثبات نظرية خود، در ارائة ادلّة نقليه، متمسّك به آية مذكور شده اند.

تقرير اسـتدلال: خـداي متعـال قتل صادر از مؤمنين را از نفس آنها نفي نموده و قتال را به خود نسـبت مي دهـد و همچنين اسـناد پرتاب و افكندن شن ريزه هاي صادر از پيامبر را از آن حضـرت سلب نموده و به خود نسبت داده، از اين سلب و اسناد ظاهر مي شود كه انسان تنها محل ظهور فعل خداي تعالي است كه در اين مورد خاص (به دست پيامبر و مؤمنين) رخ داده و فاعل حقيقي نيست، مگر خداي سبحان.

1- . ممد الهمم (شرح فصوص الحكم) : 189 - 190.

پاسخ: بنابر نظريـة جبريون، تمامي افعال صادره از جميع مردمان (انسان ها) منسوب به خداونـد است و در اين جهت هيـچ فعلي با فعل ديگر و هيچ فاعلي با فاعلي ديگر فرق ندارد تا بشود بعض افعال را به غير او نسـبت داد و حال آنكه مسـتفاد از آية كريمه، وجود خصوصيّتي است كه در قتـال مؤمنين در جنـگ بـدر انجـام گرفت و در تلاـش كفّـار نبود و همچنين در پرتـابي كه توسـط پيـامبر در اين جنگ رخ داد خصوصيّتي از آيه استفاده مي شود كه در پرتاب هاي ديگر و افعال ديگر آن حضرت و در ساير جنگ هاي ايشان رخ ننمود.

و وجود اين خصوصـيّت سـبب شد كه فعل (نبي اكرم (صـلي الله عليه و آله) و مؤمنين) در اين واقعه به خداي تعالي اسـناد داده شود و از پيامبر و مؤمنين سـلب گردد، و اگر مقصود در آية مباركه نفي اسناد هر فعلي از هر فاعلي و نسبتش به خداي متعال بود، ديگر اختصاص آن به قتل و رمي مذكور در آيه وجهي نداشت، بلكه مي بايست جميع افعال را از مخلوق نفي و به خدا نسبت داد. و با دقّت نظر در آية كريمه و تفسـير و شأن نزول آن درمي يابيم كه آيه در مقام امتنان خـداي منّان بر بندگان مؤمن، و اظهار لطف و عنايت خاص الهي نسـبت به رسول خدا (صلي الله عليه و آله) و مسلمين در غزوة بدر است.

آن گاه كه اصـحاب رسول خـدا (صـلي الله عليه و آله) از كثرت جمعيت قريش به فزع آمدند، به پيشـگاه ربوبي تضـرع و اسـتغاثه نمودند؛ خداي متعال فرمود:

{إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلاَئِكَةِ مُرْدِفِينَ}؛(1)

(به خاطر بياوريـد) زمانی را(كه از شـدت ناراحتی در ميـدان بـدر) از پروردگارتان كمك می خواستيـد؛ و او خواسـته شـما را پـذيرفت (و گفت): من شما را با يكهزار از فرشتگان،كه پشت سرهم فرود مي آيند، ياری می كنم.

1- . سورة انفال (8) آية 9.

آن گاه خداي سبحان فرشتگانش را جهت ياري مؤمنين فرستاد تا اينكه بر دشمن - علي رغم كمي تعداد و ضعفشان و با توجه به زيادي افراد دشمن و نيرومندي آنها - پيروزشان فرمود و همچنين خداوند بر پيامبرش منّت نهاد، آن گاه كه كفّي از سنگ ريزه ها را بر صورت آنها پرتاب نمود و فرمود «شاهت الوجوه» احدي از قريش باقي نماند مگر اينكه پُر شد چشمانشان از شن ريزه، و واضح است كه اين قتل و اين پرتاب در طاقت بشر نيست بلكه اين خداست كه اين معجزات را به خاطر اثبات نبوّت فرستاده اش و ياري دينش ظاهر ساخت.

خلاصة كلام

فرق بين افعال عاديِ صادره از انسان با معجزات، روشن و بر احدي پوشيده نيست. رمي در آيه از معجزات پيامبر (صلي الله عليه و آله) است كه اسناد داده شده به خداوند و محل كلام در افعال عادي انسان هاست كه همه به اختيار خود انجام مي دهند، نه معجزات، و البته پاسخي غير اين پاسخ در جاي خود گفته شده است.(1)

اگر بخواهيم به دنبال ريشه و اصل اشكالي كه به اين دسته از افراد وارد است باشيم و بخواهيم مشكل را از پايه و اساس حل كنيم بايد بگوييم: اساس حركت هاي صحيح و تكامل انسان ها عقل است. با عقل مي توان حق را از باطل تشخيص داد و به وسيله آن خدا و پيامبر را شناخت و به وحي رسيد و به وسيلة تعقّل مي توانيم در مسائل مختلف از وحي استفاده كنيم.

همين عقل مي گويد چون وحي كلام خداوند است هرگز خطائي در آن راه

پيدا نمي كند پس بايد رهنمودهاي وحياني را بر هر گفته اي مقدّم داشت و ما هرگز موردي را در وحي سراغ نداريم كه با عقل بيّن مخالفت داشته باشد و آنجائي را هم كه عقول ضعيف آن را درك نمي كند ناشي از ضعفي است كه به

1- . سدالمفر علي القائل بالقدر (نقد مقالة جبر و تفويض) : 241.

خود ما مربوط است و اين موارد هم توسط خود قرآن كريم و روايات ائمة معصومين (عليهم السلام) واضح شده است.

در مـواردي همچـون {وَنَفَخْتُ فِيـهِ مِن رُّوحِي}(1) و {وَجَاء رَبُّكَ}(2) بايـد بـه سـراغ مفسّرين واقعي - كه ائمـة معصـومين (عليهم السـلام)هسـتند - برويم و اگر در اين موارد سراغ بعض رجال مكاتب را بگيريم پيوسته در معرض سقوط و هلاكتيم از اين روست كه امام كاظم (عليه السلام) مي فرمايد:

مَن دَخلَ في الإيمانِ بعلم ثَبتَ فيه، و نَفعَه إيمانُه، و مَن دَخلَ فيه بغَير علم خَرجَ منه كما دخل فيه؛(3)

هركس با علمي پايدار در ايمان درآيد ايمانش او را سود مي بخشد، و هر كه بي علم(و آگاهي درست) وارد عرصة ايمان شود [در آن پايدار نمي ماند] و همان گونه كه[ناآگاهانه ايمان را پذيرفت] ازحيطة ايمان بيرون مي رود.

و نيز آن حضرت مي فرمايد:

مَن أخذَ دينَه مِن كتاب الله و سُنَّة نَبيّه (صلي الله عليه و آله) زالتِ الْجبالُ قَبلَ أن يَزُولَ و مَن أخذَ دينَه مِن أفواه الّرِجال رَدَّتْه الّرِجال؛(4)

كسـي كه دينش را از كتاب خدا و سـنّت پيامبر (صلي الله عليه و آله) دريافت كند (آنچنان در دين و عقيده اش استوار باشد) كه كوه ها فرو ريزند قبل از آنكه لغزشي در دين [و ايمان]او پديد آيد، و كسي كه دينش را از زبان و افكار و آراي بشري بگيرد، ديگران آن (دين و عقيده) را رد كرده (از او بگيرند).

1- . سورة حجر (15) آية 29.

2- . سورة فجر (89) آية 22.

3- . اصول كافي1: 7 (خطبة كتاب).

4- . همان.

پس اگر انسان از آراي بشـري (غير الهي) افكارش را پُر سازد و از اين و آن، مطالب را اخـذ كنـد با تغيير رأي آنان افكارش تغيير يابـد و اگر دين را از قرآن و حديث بگيرد كوه ها تكان بخورد و اين فرد در عقيده اش استوار بماند.

ص: 216

آيه هفتم: وَ لِلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ...

اشاره

قال الله تعالي:

{وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ

فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ إِنَّ اللهَ واسِعٌ عَليم}

سوره بقره (2) آية 115.

مشرق و مغرب از آنِ خداست، پس به هرسو رو كنيد، آنجا، سوي خداست؛

به راستي خدا [رحمت و قدرتش] فراگير (يا بي نياز) داناست.

ص: 217

در آيه اي از قرآن كريم مي خوانيم:

{كلُ ُشىَ ءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَه}(1)؛

هرچيزي نابود شونده است مگر وجه خدا.

و نيز آمده است:

{وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرام}(2) ؛

(هرآنچه هست فاني مي شود و تنها) وجه پروردگارت كه صاحب شكوه و عظمت است باقي مي ماند.

واژة «وجه» در آيات ديگر نيز به كار رفته است كه آيات زير از آن جمله اند:

{وَ ما تُنْفِقُونَ إِلّاَ ابْتِغاءَ وَجْهِ الله}(3) ؛

و انفاق نمي كنيد مگر براي خشنوديِ خدا (و تقّرُب به او).

{وَ ما آتَيْتُمْ مِنْ زَكاةٍ تُريدُونَ وَجْهَ الله}(4) ؛

و زكاتي را كه مي پردازيد (و به آن) وجه خدا (و خشنوديِ او) را قصد مي كنيد.

{وَ ٱلَّذينَ صَبَرُوا ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ}(5) ؛

1- . سورة قصص (28) آية 88 .

2- . سورة الرحمن (55) آية 27.

3- . سورة بقره (2) آية 272.

4- . سورة روم (30) آية 39.

5- . سورة رعد (13) آية 22.

و كسانى كه براى طلب خشنودى پروردگارشان شكيبايى كردند.

{إِنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ الله}(1) ؛

همانا ما شما را به خاطر خدا اطعام مي كنيم.

{وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَى* إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلى}(2) ؛

براي هيچ كسي نزد او نعمتي نيست كه پاداش داده شود * مگر جُستن وجه (و جلب رضاي) پروردگارش كه بلند مرتبه است.

{وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ}(3) ؛

شكيبايي پيشه كن با كساني كه صبحگاهان و شبان گاهان پروردگارشان را مي خوانند و وجه (و رضاي) او را مي طلبند.

با توجه به سياق آيات فوق، در معناي واژة «وجه» اختلافي به نظر نمي رسد، به همين جهت در اينجا فقط به بحث و بررسي واژة «وجه» در آية مورد نظر (115 بقره) كه محل بحث است و آية 88 قصص - كه در آينده بحث خواهيم كرد - مي پردازيم.

بررسي واژه ها

اشاره

در اين آيه، دو واژه، شايان توجه است:

مشرق و مغرب:

مشـرق و مغرب به لحاظ طول و عرض جغرافيايي است و در ادبيات عرب اسم زمان و مكان است. يعني مكان طلوع و غروب خورشيد از نظر ديد انسان و از آنجا كه هر نقطه از زمين داراي طول و عرض جغرافيايي خاص است و با توجه به اينكه زمين كُروي است و در عين حال به دور خود مي چرخد پس هرجايي مشرق

1- . سورة انسان (76) آية 9.

2- . سورة ليل (92) آية 19 - 20.

3- . سورة كهف (18) آية 28.

و مغرب ويژة خود را دارا مي باشـد اين از نظر مكـان، و امـا از نظر زمـان، گردش كرة زمين به دور خورشـيد با توجه به انحناي محور زمين سبب مي شود كه خورشيد هر روزِ از سال از نقطه اي طلوع و در نقطة ديگري غروب نمايد به طوري كه مشرق و مغرب هر روز با روز قبل متفاوت است و به همين جهت، در قرآن اين واژه به صورت هاي مفرد، تثنيه و جمع به كار گرفته شده است.

اما مفرد، همين آية مورد بحث:

{وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ}(1)

و اما تثنيه، همچون آية:

{رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَين}(2)

كه ممكن است اشاره به دو مشرق و دو مغرب ممتاز در دورة سال باشد مانند مدار رأس السرطان (آغاز تابستان) و مدار رأس الجَدي (آغاز زمستان)(3)، و يا مشرق و مغرب اعتدالي در اول بهار و اول پاييز كه شب و روز در همه جا برابر است.

و اما جمع، همچون آية:

{فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ}(4)

پس مي توان گفت در آيـة مورد بحث جنس مشـرق و مغرب اراده شـده است و از سوي ديگر ظهور عرفي اين واژه در بسـياري از موارد در اين است كه بر سبيل نمونه و مثال ذكر شود چنان كه موارد استعمال آن در قرآن و حديث شاهد بر آن است از جمله در سورة بقره آية 142 همين تعبير {لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِب} به

1- . سورة بقره (2) آية 115.

2- . سورة الرحمن (55) آية 17.

3- . چنانچه در روايتي از اميرالمؤمنين علي عليه السـلام نقل شده است. رجوع كنيد به: احتجاج طبرسـي: 386؛ بحارالانوار 10: 122؛ تفسير صافي 5: 108.

4- . سورة معارج (70) آية 40.

كار رفته است و حال آنكه مطلب مورد نظر در اين آيه مسألـة مشـرق و مغرب نيست بلكه تغيير قبلـة مسـلمين از سـمت بيت المقـدس به سمت كعبة معظمه مي باشد و بيت المقدس در سـمت شـمال غربي و كعبه در جهت جنوب قرار دارد؛ و در احاديث شريفه هم اين تعبير مكرّر به كار رفته است از جمله:

امام باقر (عليه السلام) به دو نفر از مخالفين مي فرمايد:

شَرِّقا و غَرِّبا فَلاتَجِدان عِلْماً صَحيحاً إلّا شيئاً خَرج مِن عِندِنَا أهل البيت؛(1)

به مشـرق رويـد و به مغرب رويد (روشن است كه منظور اين است كه به هر جا رويد) علم درستي - جز آنچه از ما خانواده تراوش كرده - پيدا نكنيد.

بنابراين، ممكن است گفته شود مقصود از اين تعبير در آيـة مورد بحث اين است كه خداونـد متعال به هرجهت ومكاني محيط مي باشـد و هيچ سمت و جهتي از ملك و سلطنت او خارج نيست.

توليه

اين واژه از اَضداد است و به معناي «اِقبال» (روي آوردن) و «اِدبار» (پشت كردن و روي برتافتن) هر دو آمده است، و از مواردي كه اين واژه به معناي ادبار و پشت كردن آمده، اين آية شريفه است:

{لَوِ ٱطَّلَعْتَ عَلَيهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا}(2)

و از كلام راغب در مفردات استفاده مي شود كه وقتي تولّي متعدي به نفس باشد يعني بدون حرف جرّ، مفعول بگيرد معناي قرب و نزديكي مي دهد، و زماني كه به وسيلة حرف جرّ متعدي شود(لفظاً يا تقديراً) معناي اعراض و دوري را دربر دارد.(3)

1- . اصول كافي 1: 399، حديث 3.

2- . سورة كهف (18) آية 18.

3- . مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهاني) : 886.

ليكن به قرينة سياق مشخص است كه دراينجا، به معناي«روي آوردن» مي باشد.

وجه

واژة وجه، داراي معاني مختلف است:

در فرهنگ معين معناي آن چنين است:

وجه: چهره، صورت، راه، طريق، طريقه، روش، جانب، سوي ذاتِ شخص، قصد، نيت، آهنگ، صحيفه و ... .

در اَقرب الموارد ذيل اين ماده، مي خوانيم:

وجه نخستين عضوي از بـدن است كه براي نـاظران آشـكار مي شود، و به معناي جلوي هرچيزي است؛ گوينـد: «اين وجه (و پيش) جامه است».

مرحوم سيد عبدالاعلي سبزواري در تفسير مواهب الرحمن وجه را اين گونه معنا مي كند:

الوجه مستقبل كل شيء و اشرفه و طريق الوصول إليه، و يطلق علي الذات ايضاً؛(1)

وجه چهره گاه هرچيزي و اَشرف (بالاترين و با شرف ترين) آن است، و راه رسيدن به آن؛ و نيز بر ذاتِ [هرچيزي] اطلاق مي شود.

در اين تفسير آمده است كه: مقصود از «وجه» در اين آيه، «توّجُه» مي باشد {فَثَمَّ وَجْهُ الله} يعني به هركجا رو كنيد، توجه به خداوند است و خدا آنجا هست.(2)

اينكه جـايز است {وَجْهُ الله} به معنـاي ذاتِ خـدا دانسـته شود، به اين معنـاست كه هركجا انسان توجه كنـد خـدا هست (نه اينكه آنچه را شخص توجه مي كند، خودِ خدا باشد) و اين گونه نيست كه خدا در شرق باشد و در غرب نباشد و به عكس.

1- . نگاه كنيد به، مواهب الرحمن1 : 394.

2- . همان: 400.

البته مـا ذات خـدا را درك نمي كنيم چه آنكه فراتر ازحـد فهم مـا مي باشـد، تنهـا مي بايست او را از حـد تشبيه با ديگر موجودات و از حد تعطيل و نفي سيطره اش بر همه چيز، خارج سازيم.

در تفسير مجمع البيان آمده است:

{فَثَمَّ} أي فهناك {وَجْهُ اللّهِ} أي قبلة الله؛

هركجا كه رو كنيد آنجا قبلة خدا مي باشد.

آنگاه مي نويسد: «وجه» و«جهة» - مانند «وزن» و«زنة» - به معناي قبله است.(1)

روايات و تفاسير

در روايات، مقصود از «وجه» در اين آيات، چند گونه معنا شده است و اشـكالي وجود ندارد كه يك آيه، معاني مختلفي داشـته باشد با اين شرط كه آن معنا خردپذير باشد و با اصول وحياني تنافي و ناسازگاري نيابد و در روايت معتبري آيه در معناي ويژه اي منحصر نشود.

در ذيل آية {فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ الله}(2) ؛ پس به هر سمتي رو كنيد همان سمت و جهت سوي خداست، احاديثِ زيادي آمده است كه مقصود از «وجه» در اينجا، سمتِ قبله، در نمازهاي مستحبي مي باشد.

1. در تفسـير قمي آمـده است كه اين آيه دربارة نماز نافله نازل شـد، وقتي انسان در سـفر است، به هرسو مي تواند نافله را بخواند، ليكن در نمازهاي واجب، اين سخن خداي متعال ملاك است كه مي فرمايد: {وَحَيْثُ مَاكُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ

1- . مجمع البيان 1: 364؛ در اين تفسير به معاني ديگري نيز براي وجه، از جمله ذات مقدس خداوند، اشاره شده است.
2- . سورة بقره (2) آية 115.

شَطْرَه}(1) يعني فرائض را فقط سوي قبله (مسجد الحرام) بخوان.(2)

2. در تفسير عيّاشي آمده است كه از امام صادق (عليه السلام) دربارة مردي سؤال شد كه درحالي كه بر مركبش سوار است [آية] سجده را مي خواند، امام (عليه السلام) فرمودند:

يَسْجُدُ حيث تَوَجَّهَتْ، فانّ رسول الله (صلي الله عليه و آله) كان يُصلّي علي ناقته النافلة و هو مستقبل المدينة، يقول: {فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله إِنَّ اللهَ واسِعٌ عَلِيم}(3) ؛

به هر سمت كه مركب مي رود، شخص مي تواند سجده كند. رسول خدا (صلي الله عليه و آله) بر ناقه اش كه سوي مدينه در حركت بود نماز مي گزارد، خداي متعال مي فرمايد: «هركجا رو كنيد، همان جا وجه خداست، همانا خدا گشايشگر داناست».

3. از امام باقر (عليه السلام) روايت شده است كه فرمودند:

أَنْزَلَ الله هذه الآية في الّتَطَوُّع خاصة؛(4)

خدا اين آيه را فقط دربارة نمازهاي مستحبي نازل كرد.

سپس امام بيان فرمودند كه پيامبر (صلي الله عليه و آله) آن گاه كه سوي خيبر مي رفتند و زماني كه از مكه باز مي گشتند، بر راحله اش نماز مي گزارد، درحالي كه كعبه پشت سرشان قرار داشت.

4. محمد بن حُصَين مي گويد: به عبد صالح [امام كاظم (عليه السلام)] نامه نوشتم و پرسيدم: مردي در روز ابري در بيابان نماز مي گزارد و سمت قبله را نمي داند، ناگهان پس از آنكه از نماز فارغ شد، خورشيد نمايان مي شود و شخص در مي يابد كه سوي غير قبله نماز گزارده است، آيا نمازش درست است يا بايد آن را دوباره بخواند؟ امام (عليه السلام) در پاسخ نوشتند:

1- . سورة بقره (2) آية 144.

2- . تفسير قمي1: 59.

3- . تفسير(عياشي) 1 : 57 ، حديث 82 ؛ تفسير صافي 1: 183.

4- . تفسير(عياشي)1 : 56 ، حديث80 ؛ تفسير صافي1: 183؛ وسائل الشيعه4: 333 ، حديث 23 (5317).

يُعيدها ما لَم يَفُتْهُ الوقتُ، أوَ لَم يَعْلَم أنّ الله يقول - و قوله الحق - {فَأَيْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله}(1)؛

اگر وقت فوت نشده است بايد نماز را اعاده كند، آيا نمي داند كه خداي متعال - كه سخنش حق و درست است - مي فرمايد: «هركجا رو كنيد همان جا وجه خداست».

البته بحث فتوا دادن در اين زمينه، بررسي ويژة خودش را مي طلبد، ليكن مفهوم اين حديث اين است كه اگر وقت گذشته است، نماز واجبي را كه شخص سوي غير قبله خوانده كفايت مي كند.

بنابراين، با توجه به اين روايات مي توان گفت كه معناي «وجه» در اينجا همان سمت و جهت است و {وَجْهُ الله} يعني جهت خدا و در نمازهاي مستحبي و در نمازهاي واجب هنگام تحّيُر و يا در موارد استثنايي مي توان به هرسو نماز خواند.

البته اينكه خدا در همه جا هست و مكاني وجود ندارد كه در آنجا خدا نباشد، سخني است كه در جاي خودش محفوظ است و دلايل عقلي و نقلي ويژة خود را دارد.

ليكن در اين آيه، مقصود همان قبله مي باشد و آيات پيش از آن به خوبي بيان گر آن است. در تفسير آية قبل: {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ...}(2) آمده است كه:

مسلمانان در اطراف كعبه خانه هايي را به عنوان مسجد براي خود برگرفته بودند و در آنها به عبادت مي پرداختند. بت پرستان آن خانه ها را ويران كردند و مسلمانان را از درآمدن به مسجد الحرام باز داشتند و سرانجام آزار و فشار آنان باعث شد كه پيامبر به مدينه هجرت كند.(3)

1- . تهذيب الأحكام 2: 49، حديث 28 (160) ؛ وسائل الشيعه4 : 316 ، حديث 4 (5254).

2- . سورة بقره (2) آية 114.

3- . تفسير صافي1 : 181 ؛ تفسير الميزان 1: 258.

حال که چنین شـده است، این کار نبایـد مانع عبادت مسـلمانان شود، هرکجا رو کننـد همان جا وجه خـداست (و در شـرایط خاص، هر سویي به منزلة قبله انگاشته مي شود).

افزون بر تفسـیر روایي آیه، مفسـران از اَبعـاد دیگر نیز آن را مورد توجه قرار داده انـد، که گاه معناي آیه را روشن تر مي سازد و گاه سـخناني است که در جاي خودشان درست مي باشد، لیکن ربطي به آیه ندارد.

تفسیر کشاف

زمخشري در «الکشاف» ذیل آیه، مي نویسد:

{وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِب} أي بلاد المشرق و المغرب، و الأرض کُلُّها لله، هو مالکها و مُتَوّلِیها {فَأَیْنَما تُوَلُّوا} ففي أيّ مکان فَعَلتُم الّتَولِیَة، یعني تولیة وجوهکم شَطْرَ القبلة... {فَثَمَّ وَجْهُ الله} أي جهتُه ٱلّتي أمَرَ بها و رَضیَها.

والمعنی أنّکم إذامُنِعتُم أن تُصَلُّوا في المسـجد الحرام أو في بیت المقدس فقد جُعِلَتْ لکم الأرضَ مسـجداً، فَصَلُّوا في أيِّ بُقْعَة شِئْتُم مِن بُقاعهـا، وَ افْعَلُوا التولیـةَ فیهـا فإنّ الّتَولیـةَ ممکنـةٌ في کّلِ مکان لایَخْتَصُّ إمکانها في مسـجد دون مسـجد ولا في مکان دون مکان {إِنَّ اللهَ واسِع} الرحمة، یُرید التوسعةَ علي عباده و التیسیر علیهم {عَلِیم} بمصالحهم.

و عن ابن عمر، نَزلَتْ في صلاة المسافر علي الراحلة أینما تَوَجَّهَتْ(1) ؛

«براي خداست مشرق و مغرب» یعني سرزمین هاي مشرق و مغرب و همة زمین ملك خدا مي باشد و خدا مالك و متوّلي آن است.

1- . الکشاف (زمخشري) 1 : 180.

«پس هركجا رو كنيد» يعني در هر مكاني كه شـما روهاتان را سوي قبله بگردانيد... «همان جا وجه خداست» يعني جهت خدا مي باشـد همان سـمتي كه خدا به آن امر كرده و آن را مي پسـندد. معناي اين سـخن اين است كه: در اين هنگام كه شـما از نماز در مسجد الحرام يا بيت المقـدس بازداشـته شديـد، همـة زمين برايتان مسـجد قرار داده شـد. پس در هر گوشه و نقطه اي از زمين كه خواستيد، نماز گزاريد، و رويتان را سوي قبله بگردانيد؛ زيرا رو به قبله قرار گرفتن در همه جا ممكن است، به مسجد يا مكان خاصي اختصاص ندارد.

«همانا رحمت خدا گسترده است» توسعه و گشايش و آساني را براي بندگانش مي خواهد و به مصالح آنان «دانا و آگاه است».

از ابن عمر نقل شده است كه: اين آيه، دربارة نماز مسافر بر مركب نازل شد كه به هرسو راحله اش رود، مي تواند نماز گزارد.

پس بر اساس تفاسـير اهل سـنت نيز، مقصود از آيه اين است كه انسان در هركجا كه باشد، رو به سـمت قبله كه نماز گزارد، جلب رضايت خدا مي شود و لازم نيست كه در مسجد الحرام يا در خانة كعبه باشد.

نمازهـاي مسـتحبي را مي توان در حال سوار بر مَركَب انجام داد، هرسو كه مَركَب حركت كنـد همان سـمت، وجه (و جهت) خـداست و خشنودي او به دست مي آيد.

تفسير الميزان

در اين تفسير، آيه به گونه اي تبيين شده است كه درجاي خودش سخن درستي مي باشد، ليكن به مقصود آيه چندان ربطي ندارد.

علامه طباطبايي، در ذيل آية مذكور، مي نويسد:

قوله تعـالى: {وِلِلَّهِ الْمَشْرِقُ و الْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله} المشـرق و المغرب و كل جهـة من الجهات حيث كانت فهي لله بحقيقة الملك التي لا

تقبل التبدل و الانتقال، لا كالملك الذي بيننا معاشر أهل الاجتماع، و حيث إن ملكه تعالى مستقر على ذات الشي ء محيط بنفسه و أثره، لا كملكنا المستقر على أثر الأشياء و منافعها، لا على ذاتها، و الملك لا يقوم من جهة أنه ملك إلا بمالكه فالله سبحانه قائم على هذه الجهات محيط بها و هو معها، فالمتوجه إلى شي ء من الجهات متوجه إليه تعالى.

و لما كان المشرق و المغرب جهتين إضافيتين شملتا سائر الجهات تقريبا إذ لا يبقى خارجا منهما إلا نقطتا الجنوب و الشمال الحقيقيتان... .

{فَثَمَّ وَجْهُ الله} فيه وضع علة الحكم في الجزاء موضع الجزاء، و التقدير - و الله أعلم - {فَأَيْنَما تُوَلُّوا} جاز لكم ذلك فإن وجه الله هناك، و يدل على هذا التقدير، تعليل الحكم بقوله تعالى: {إِنَّ الله واسِعٌ عَلِيمٌ} أي إن الله واسع الملك و الإحاطة عليم بقصودكم أينما توجهت، لا كالواحد من الإنسان أو سائر الخلق الجسماني لا يتوجه إليه إلا إذا كان في جهة خاصة، و لا أنه يعلم توجه القاصد إليه إلا من جهة خاصة كقدامه فقط، فالتوجه إلى كل جهة توجه إلى الله، معلوم له سبحانه.

و اعلم أن هذا توسعة في القبلة من حيث الجهة لا من حيث المكان، و الدليل عليه قوله: {وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ}(1) ؛

مشرق و مغرب و هر جهتي از جهات كه باشد، مِلك حقيقي خداست كه دگرگوني و نقل و انتقال نمي پذيرد؛ و مانند مِلكي كه ميانِ ما مردم است نمي باشد. و از آنجا كه مِلك خداي متعال بر ذاتِ شيء مستقر است و به خود آن و آثارش احاطه دارد (نه مانند ملك ما كه بر آثار اشيا و منافع آنها قرار مي گيرد، نه بر

1- . تفسير الميزان1 : 258 - 259.

ذاتشان) و مِلك از آن جهت كه مِلك است جز به مالكش استوار نمي گردد، خداي سبحان بر اين جهات سيطره دارد و محيط بر آنهاست و با آنها مي باشد. پس هركس به هر جهتي رو كند، سوي خدا رو كرده است.

و چون مشـرق و مغرب، دو جهت اضافي انـد، تقريباً همة جهات را شامل مي شوند؛ زيرا جز نقطة شـمال و جنوب حقيقي از آن دو بيرون نمي ماند... .

اينكه فرمود {فَثَمَّ وَجْهُ الله} در آن، علتِ حكم در جزا، در موضع جزاست و تقـدير اين است: هركجا رو كنيد، اين كار برايتان جايز است؛ زيرا وجه خدا در آنجاست.

و بر اين تقدير [يعني بر جزا] تعليلِ حكم در اين سـخن {إِنَّ الله واسِعٌ عَلِيمٌ} دلالت دارد، يعني ملك و احاطه خدا وسـعت دارد و به نيت هايتان – هر كجا كه رو كند – داناست يعني مانند انسان و ديگر آفريده هاي جسـماني نيست كه توجه سوي او نمي شود مگر زماني كه در جهتي خاص باشد، و توجه قصد كننده را سوي خودش نمي داند مگر از جهت خاص (مثلاً از روبرو) فقط.

پس توجه به هر جهتي، توجه سوي خداست و براي خداي سبحان معلوم مي باشد.

بـدان كه اين آيه، توسـعه در قبله از حيث جهت است نه از نظر مكـان، دليل آن اين سـخن خـداست كه فرمود: «براي خـداست مشـرق و مغرب».

بخش پاياني فرمايش علامه، سـخن درستي است؛ يعني در موارد خاص، انسان به هر طرف نماز بخواند صحيح است (هر جهتي كه انسان رو كند قبله انگاشته مي شود) نه اينكه كعبه در آن سمت باشد.

ليكن بخش نخست فرمايش ايشان، تناسب روشـني با معناي آيه ندارد، يعني آيه در مقام بيان مطلبي كه ايشان فرموده نمي باشد، و روايات ذكر شده نيز با آن سازگار نيست.

تفسير البيان

مرحوم آيت الله خوئي(دربارة اين آيه مي فرمايد:

والصـحيح أن يقال في الآيـة الكريمـة: إنها دالة على عدم اختصاص جهة خاصة باللّه تعالى، فإنه لا يحيط به مكان، فأينما توجه الإنسان في صلاته و دعائه و جميع عباداته فقد توجه إلى اللّه تعالى. ومن هنا استدل بها اهل البيت (عليهم السلام) على الرخصة للمسافر أن يتوجه في نافلته إلى أية جهة شاء، وعلى صـحة صـلاة الفريضة فيما إذا وقعت بين المشرق و المغرب خطأ، وعلى صحة صلاة المتحير إذا لم يعلم أين وجه القبلة، وعلى صحة سجود التلاوة إلى غير القبلة، و قد تلاها سعيد بن جبير; لما أمر الحجاج بذبحه إلى الأرض فهذه الآية مطلقة، و قد قيـدت في الصـلاة الفريضـة بلزوم التوجه فيها إلى بيت المقدس تارة، و إلى الكعبة تارة أخرى، و في النافلة أيضا في غير حال المشـي على قول.

و أما ما في بعض الروايات من أنها نزلت في النافلة فليس المراد أنها مختصة بذلك «و قد تقدّم أن الآيات لاتختص بموارد نزولها».(1)

حاصل گفتار ايشان اين است كه آيـة مباركه دلالت دارد بر اينكه سـمت و جهت خاصّـي به خداي متعال اختصاص ندارد، چه اينكه هيچ مكاني به او احاطه نـدراد، پس انسان در حال نمازش و دعايش و همـة عباداتش به هر سـمت روي نمايـد توجّه به خدا نموده است. از اين روست كه ائمة اهل البيت (عليهم السلام) براي صحّت نمازي كه به سمت قبله نباشد در موارد متعددي به اين آيه استناد فرموده اند. از آن جمله است:

1. در مورد شخص مسافر هنگام خواندن نماز نافله.

1- . البيان في تفسير القرآن1 : 289 - 290.

2. دربارة فردي كه نماز واجبش را از روي خطا به غير جهت قبله بخواند در صورتي كه بين مشرق و مغرب واقع شود.

3. دربارة شخصي كه نداند قبله كدام جهت است و سرگردان بماند همچنان كه سعيد بن جُبَير - هنگامي كه به دستور حجّاج روي او را در حال بريدن سر مباركش به سمت زمين قرار دادند - اين آيه را تلاوت نمود.

و آنچه در بعضـي روايـات آمـده كه اين آيه در مـورد نـافله نـازل شـده است مراد اين نيست كه آيه مختصّ به نـافله باشـد چه اينكه آيـات، اختصاص به موارد نزولشان ندارند.

پس آيه مطلق است، البته اطلاق آن به نماز واجب تقييد خورده چه اينكه در نمازهاي واجب زماني لازم بود كه به سـمت بيت المقدس، و سپس لازم شد كه به سوي كعبه رو نمايند، همچنانكه اطلاق آن به نمازهاي نافله در غير حال مشـي - بنا به قول بعضـي - نيز تقييد خورده است.

ديدگاه فلاسفه و اهل عرفان

اشاره

از بعضـي از سخنانِ اهلِ عرفان استفاده مي شود كه مقصود از اين آيه، درستي هر اعتقادي دربارة خداست و انسان نبايد خدا را به آنچه در ذهنش آمده منحصر سازد وگرنه از حقيقت به دور مي افتد و وجودي را نبايد از خدا نفي كند وگرنه به محدوديت خدا مي انجامد.

و نيز گاه آيه را به گونه اي معنا كرده اند و به تأويل برده اند كه هرگز با مضمون و ظاهر آن سازگار نمي باشد و به ذهن كسي خطور نمي كند.

سخن مرحوم فيض كاشاني

اشاره

فيض كاشاني در «عين اليقين»(1) مي گويد:

1- . عين اليقين 1: 342.

كيف لايكونُ الله سبحانه كُلَّ الأشياء و هو صرفُ الوجود الغير المتناهي شدةً و قوّةً و غني و تماماً؟! فلو يخْرُجُ عنه وجودٌ لم يكن مُحيطاً به، لتناهي وجوده دون ذلك الوجود! تعالى عن ذلك. بل إنّكم لو أدليتُم بحبل إلي الأرض السفلي، لَهَبطَ عَلي الله، و {فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله إِنَّ الله واسِعٌ عَليم}(1)؛

چگونه خـداي سـبحان همه اشـيا نباشد درحالي كه او از نظر شدت و قوت و غنا و تماميت، وجود محض نامتناهي است؟! اگر وجودي از خدا خارج باشد كه خدا به آن محيط نباشد؛ وجود خدا متناهي و محدود به غير آن وجود مي گردد! خدا از اين محدوديت برتر است. بلكه اگر ريسـماني را سوي پايين ترين نقطـة زمين افكنيد بر خدا فرود مي آيد، و «هركجا كه رو كنيد، همان جا وجه خداست، به راستي كه خدا وسعت دهنده و داناست».

نقد و بررسي

به احتمال زياد، مرحوم فيض - در پايان عمر - از اين سـخن برگشـته اند، چنان كه از رسالة انصاف ايشان برمي آيد، ليكن پاسخ ايشان اين است كه اين گونه سـخنان در پي اعتقاد به سـنخيت ميان خالق و خلق شـكل مي گيرد وگرنه بر مبناي بينونت ميان خدا و خلق، محدوديتي لازم نمي آيد؛ زيرا ديگر اشيا از سنخ خدا نيستند تا نفي آنها حضرت حق را متناهي كند.

معناي حديثي كه در ضـمن سـخن فيض آمده نيز - به فرض كه چنين حديثي درست باشـد(2) - اين است كه خـدا در همه جـا هست و حضور علمي دارد، در عين اينكه خدا مكاني و زماني نيست، جايي را نمي توان تصور كرد كه از وجودِ او تهي باشد.

و حضور خدا به معناي قيمومت اوست.

1- . سورة بقره (2) آية 115.

2- . نگاه كنيد به: سنن ترمذي 5: 78، حديث 3352.

سخن ابن عربي

ابن عربي در تفسير اين آيه مي نويسد:

{وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ} أي عالَمِ النور و الظهور، الذي هو جَنَّة النصاري و قبلتُهم بالحقيقة هو باطنُه.

{وَ الْمَغْرِبُ} أي عالَمِ الظلمة و الإختفاء، الذي هو جَنَّة اليهود و قبلتُهم بالحقيقة هو ظاهره.

{فَأَيْنَماتُوَلُّوا} أي، أيُّ جهةٍ تَتَوَجَّهُوا مِنَ الظاهر والباطن {فَثَمَّ وَجْهُ الله} اي ذاتُ الله المُتَجَلِّيَة بجميع صفاته.

أو و لله الإشـراق علي قلوبكم بالظهور فيها و التّجَلّي لها بصـفة جماله حالةَ شـهودِكم و فنائكم؛ و الغروب فيها بِتَسَتُّره و إحتجابه بصُوَرها و ذواتها، و إختفائه بصفة جلاله حالةَ بقائكم بعد الفناء.

فأيّ جهة تتوجهوا حينئذ فثم وجهه، لم يكن شيء إلاّ ايّاه وحده؛(1)

«براي خداست مشرق» يعني عالَم نور و ظهور، كه بهشت نصاري مي باشد و قبلة حقيقي ايشان باطن آن عالَم است.

«براي خداست مغرب» يعني عالَم ظلمت و پوشيدگي، كه بهشت يهود مي باشد و قبلة حقيقي آنها ظاهر آن عالَم است.

«هركجا رو كنيد» يعني به هرجهت ظاهر و باطني بنگريد«آنجا وجه خداست» يعني ذاتِ خداست كه به همة صفاتش مُتجلّي شده است.

يا [معناي آيه چنين است:] براي خداست اِشـراق (و درخشـيدن) بر قلب هاتان به وسـيلة ظهور در آنها و تجلّي بر دل ها به صفت جمالش در حال شهود و فناي شما؛ و غروب در قلب هاتان به پنهان شدن خدا و احتجاب او به صُوَر دل ها و ذواتشان،

1- . تفسير القرآن الكريم (منسوب به ابن عربي) 1: 50 .

و اختفا (و مخفي شدن) خدا به صفت جلالش در حال بقاي شما پس از فنايتان.

پس در اين هنگام، به هر جهتي كه توجه و رو كنيد، آنجا وجه خداست؛ چيزي نيست مگر او كه يگانه است.

ابن عربي در «فصوص الحكم» مي گويد:

و بالجملـة، فلابُـدَّ لِكُلّ شـخص مِن عقيـدةٍ في ربّه يَرْجِعُ بها إليه و يَطْلُبه فيها، فإذا تَجَلّي له الحقّ فيها أقَرَّ به و ان تَجَلّي له في غيرها اَنْكَره و تَعَوَّذ منه و أساءَ الأدبَ عليه في نفس الأمر و هو عند نفسه أنّه قد تَأَدَّبَ معه.

فلايَعْتَقِدُ معتقدٌ إلهاً إلاّ جَعَلَ في نفسه، فالإله في الإعتقادات بالجعل، فما رأوا إلاّ نُفُوسهم و ما جَعَلُوا فيها.

فانظُر مراتبَ الناس في العلم بالله تعالي، هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة، و قد أعْلَمْتُكَ بالسَبَب الموجب لذلك.

فإيّاك ان تَتَقَيَّدَ بِعَقْد مخصوص و تَكفُرَ بما سواه فَيَفوتُك خيرٌ كثيرٌ، بل يَفُوتك العلم بالأمر علي ما هو عليه.

فكن في نفسك هَيُولى لصُوَر المعتقـدات كُلّها، فإنّ اللهَ تعالى أوسعُ و أعظم مِن أن يَحْصُـره عَقْـدٌ دون عقد؛ فانّه يقول {فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله} و ما ذَكَرَ أيناً مِن أينٍ و ذَكَرَ أنّ ثَمَّ وجه الله، و وجهُ الشيء حقيقتُه... .

فَقَـد بانَ لك عن الله تعالي أنه في أينيّـة كلّ وِجهة، و ما ثَمَّ إلاّ الاعتقادات. فالكل مُصـيب و كُلُّ مُصـيب مأجور و كُلُّ مأجور سـعيد و كُلُّ سعيد مرضي عنه، و إن شقي زماناً ما في الدار الآخرة.

فَقَد مَرِضَ و تَأَلَّمَ اهلُ العناية – مع علمنا بأنّهم سعداءُ اهل حق – في الحياة الدنيا. فمن عباد الله مَن تُدْرِكُهم تلك الآلام في الحياة الأخري في دار

تسـمّي جهنّم، و مع هذا لايَقْطَعُ احدٌ من أهل العلم – الذين كَشَفُوا الأمر علي ما هو عليه – أنّه لايكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، امّا بفقـد ألَم كانوا يَجـدُونه فَارْتَفَع عنهم فيكون نعيمُهم راحتَهم عن وجـدان ذلك الألـم، او يكون نعيمٌ مسـتقل زائـد كنعيم اهل الجنان في الجنان، و الله اعلم؛(1)

خلاصه، ناگزير براي هر شخصي عقيده اي است كه با آن عقيده سوي خدا باز مي گردد و خدا را در آن عقيده اش مي جويد.

پس اگر حق در آن عقيـده برايش تجلّي يابـد، به حق اقرار مي كند؛ و اگر حق در غير آن عقيده تجلّي پيدا كند، حق را برنمي تابد و از آن [به آنچه خود حق مي دانـد] پناه مي برد و در حقيقت به آن [حقي كه در غير عقيده اش تجلي يافته است] بي احترامي مي كند و پيش خودش اين كار را رعايت ادب مي داند.

بنـابراين، هر صاحب اعتقادي، به خـدايي جز آنچه [خود] براي خويشـتن قرار داده نمي گرود. پس«إله» در اعتقادات به جعل مي باشـد، و مردم جز نفوسشان و آنچه را در آنها قرار داده اند، باور ندارند.

پس به مراتب مردم دربارة علم خـداي متعال، نيك بنگر! اين علم به خـدا، عين مراتب آنها نسـبت به رؤيت [خدا] در قيامت مي باشد. و به سببي كه موجب آن است تو را آگاه ساختم.

پس بپرهيز كه به عقيدة ويژه اي مقيد باشي و به ماسواي آن كفر ورزي! كه [در اين صورت] خير فراواني از دستت مي رود، بلكه علم به واقع از تو فوت مي شود. بنابراين، همچون هيولا پـذيراي همه صُوَر معتقدات باش؛ زيرا خداي متعال وسـيع تر و بزرگ تر از آن است كه عقيده اي خاص او را محصور سازد، چه او مي فرمايـد: «هركجا رو كنيد، همان جا وجه خداست» در اين سـخن، جايي از جاها را نياورد و ذكر كرد كه [در همه جا] وجه خداست؛ و وجه شيء،

1- . فصوص الحكم: 113 – 114.

حقيقت آن است... .

پس روشن شـد كه خـداي متعـال در فراروي هر جهتي هست و اين در هرسو بودن جز در اعتقادات نمي باشـد. پس هر گرايش و اعتقادي درست است و هر اعتقـاد درستي پاداش دارد و هر آن كه پاداش داده شود سـعادت منـد مي باشـد و هر سـعادت منـدي مورد خشـنودي است.

و اگر كسـي زماني را در آخرت به شـقاوت گذرانـد [نقصـي به شـمار نمي آيد؛ زيرا به وجدان حس مي كنيم] كه اهل عنايت [و كساني كه مورد توجه خدايند] با اينكه مي دانيم آنان سعادت مند و اهل حق اند، در حيات دنيا بيمار مي شوند و رنج و درد مي كشند.

بنابراين [مي توان گفت كه] اين دردها و رنج ها در حيات آخرت - در جايي كه جهنم ناميده مي شود، به بعضـي از بندگان خدا مي رسد و بـا وجود اين، هيـچ يـك از اهل علم - كساني كه واقع امور را با كشف دريافتنـد - قطع نـدارد كه در آن دنيا نعمت هاي ويژه اي براي آنان نباشد.

اين نعمت ها يا به رهايي از درد و رنجي است كه در خود مي يابنـد، پس نعمتشان راحتي از آن درد مي باشد يا نعمت جداگانه و افزوني - مانند بهره مندي بهشتيان در بهشت - به آنها مي رسد، والله اعلم.(1)

1- . ابن عربي اعتقاد دارد كه سخنانش همه از سوي پيامبر(به او القا مي شود! وي در آغاز «فصوص الحكم، ص 47» مي نگارد: اما بعد، من در دهة آخر محرم سال 627 ق در قلعة دمشق در مُبَشِّره اي (رؤياي بشارت دهنده) رسول خدا را ديدم كه به دسـتش كتابي بود و به من گفت: اين كتـاب «فصوص الحكم» است! آن را بگير و به مردم برسـان تـا سودمنـدشان افتـد. گفتم: فرمانْ بَرِ خـدا و پيامبر و اولوا الأمر از خودمان مي باشم؛ چنان كه به آن امر شديم. شگفت آور و تأمل برانگيز است كه ابن عربي با اين همه ادعا مي گويد: «مات رسول الله(و ما نص بخلافة عنه إلى أحد و لاعيّنه...» ؛ رسول خدا(از دنيا رفت بدون اينكه بر خلافت كسي تصريح كند و هيچ كس را تعيين نفرمود ... (فصوص الحكم: 163). آقاي حسن زاده آملي در ذيل اين عبارت در «ممـد الهمم، پاورقي، ص 410» مي نگارد: شك نيست كه رسول اللّه براى خود وصـى تعيين فرمود و آن امير المؤمنين على عليه السـلام بود. چنانكه شك نيست كه رسول اللّه در حين ارتحال تعيين خليفه نفرمود. زيرا چون قلم و كاغـذ خواست، عمر گفت: كتـاب خـدا مـا را كافى است« و ان الرجل ليهجر» و كار به مشاجره و نزاع در حضور رسول اللّه كشـيد به تفصـيلى كه در كتب فريقين مذكور است. در عين حال رسول اللّه مى دانست كه در ميان امتش كسى هست كه خليفه است و اوست كه در حقيقت جانشـين آن جنـاب است و اگر خيلى جمود و سـماجت در ظـاهر لفـظ بشود بايـد گفت كه شـيخ صاحب عصـمت نبود، و در اول كتاب تصـريح كرد كه گفت من رسول و نبى نيستم ولى وارثم و حارس آخرتم و چون صاحب عصمت و رسول و نبى نيست، كشف او را كه أخذ از حق تعالى است به حسب معتقد و سوابق انس و الفت اشـتباهى روى آورد. كلام ابن عربي صراحت در عـدم تعيين خليفه از جانب رسول خدا(دارد و لذا جناب آقاي حسن زاده در صدد توجيه آن بر آمده است و لكن توجيه مذكور (عدم تعيين هنگام موت) درست به نظر نمي رسـد. چون عبارت ابن عربي كه در ادامه عبارت فوق مي گويـد: «لعلمه أنّ في أمته من يأخذ الخلافة عن ربّه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشـروع. فلمّا علم ذلك لم يحجر الأمر» به طور اطلاق تعيين خليفه را نفي مي كند. زيرا جمله «لم يحجر الأـمر» اشـاره دارد به اينكه پيـامبر از خلافت هيـچ كس منع نكرد در حالي كه تعيين فردي به عنوان خليفه سـبب منع از خلافت ديگران خواهد بود. ناگفته نماند كه دو اشكال در اينجا به نظر مي رسد، اول اينكه: اگر اين كشف از حق تعالي است، اشتباه در آن

معنـا نـدارد، دوم اينكه: با عبارت اول – كه كل كتاب از پيامبر اكرم(است – سازگار نيست. با اين وجود جاي بسـي تعجب است كه اين كتاب (فصوص الحكم) بقـدري مورد اعتماد شارحان است كه در بيان رؤياي مؤلف مي نويسـند: اين بيان عذرخواهي است از ابراز آنچه كه يافته؛ زيرا عارف سالك بايـد امين الله باشـد و اَسـرار دوست را آشـكار نكنـد. اما عـذرخواهي مي كند كه اگر من اظهار كردم به فرمان رسول مأمور بودم. (شرح قيصرى، ص 308). و نيز شارح فصوص در ممدالهمم (پانويس، ص 8) مي نگارد: در جايي وارد است كه به چشم بـاطن خود ديـدم كه آن مبشـره – رؤياي صالحه – را خـداي متعال به من نمود (نه من خواسـتم) پس جمال مثالي پيغمبر را ديـد (نه مادي خارجي را). يعني مطالب اين كتاب از اسـرار است لكن چون مؤلف، مأمور به گفتن بوده بيان كرده است. بد نيست در اينجا برخي از اسـرار اين كتاب را نقل كنيم: الف) ايمان فرعون و قبض روح او در حالي كه طاهر و مطهر بود: (فقبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شي ء من الخبث لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام. و الإسلام يَجُبُّ ما قبله. و جعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء حتى لا ييأس أحـد من رحمـة الله، {فإنه لا يَيْأَسُ من رَوْحِ الله إِلَّا الْقَوْمُ الْكافِرُونَ}. فلو كان فرعون ممن يئس ما بادر إلى الايمان؛ «فصوص الحكم، ص 201»). نقـد و اشـكالات اين بيان را در«رسالة ايمان فرعون»در ضـمن«سه رساله در نقد عرفان»اثر ميرزاي قمي ببينيد. ب) ابن عربي در برداشت از آية شـريفة: {مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا} ؛ سـرانجام همگي به خاطر گناهانشان غرق شدند و در آتش دوزخ وارد گشـتند (سورة نوح آية 25) مي گويد: فغرقوا في بحار العلم باللّه، وهو الحيرة، {فَأُدْخِلُوا ناراً} في عين الماء(فصوص الحكم، فص نوحي، ص73)؛ و قيصـري در شـرح آن مي نويسد: خطيئات از خطوه گرفته شده و مقصود اين است كه قوم نوح گام هايي اسـتوار برداشـتند و در درياهاي معرفت غرق شده و آتش محبت را چشـيدند (شرح قيصرى، ص: 529 – 530). شايـان ذكر است كه ابن عربي در ذيل عبارت متن و نيز در مـوارد ديگري از فصوص الحكم (ص190 و ص 214) مي گويـد: «و الله اَعلم»! اين جمله، بـا كشف و باوري كه وي اذعان مي دارد سازگار نمي افتد؛ زيرا به طور معمول، اين عبارت، در جايي به كار مي رود كه شـخص به قطع و يقين نرسد و احتمال ديگر نيز مطرح باشد يا به ذهن كسي بيايد.

پيـداست كه ابن عربي، در اين سـخن، بيان مي دارد كه هر عقيـده اي درست است و انسان را به حقيقت مي رساند و مشـمول عنايات خدا مي سازد و موجب بهره مندي از نعمت هايش - در سـراي آخرت - مي شود (هرچند ممكن است چگونگي اين بهره مندي نسبت به افراد متفاوت باشد).

در اين دنيا هركس بر اساس بينش خود به خـدا اعتقاد مي يابد و به ردّ باور ديگران مي پردازد كه اين خود اسائه ادب به ساحت الهي است؛ زيرا آن اعتقاد نيز درست مي باشد و شخص از زاوية ديد خودش آن را [ناآگاهانه] نفي مي كند.

ص: 239

به نظر ابن عربي، هركس در اين دنيا، به هر گونه اي به خـدا معتقـد باشـد، در آخرت خـدا را همان طور مي يابد و اينكه در قيامت، درجات مختلف است به جهت تفاوت اعتقادات در اين دنياست؛ زيرا خـدا در آخرت به صورت اعتقادي كه هركس دارد، برايش تجلّي و ظهور مي يابد. مباد كه انسان عقيدة خاصـي را درست بداند و به عقايد ديگر كفر بورزد كه در اين صورت خير فراواني را از دست مي دهد؛ زيرا آنچه را كه شخص دريافته تنها بُعد و لايه اي از حقيقت است و ديگران اَبعاد ديگري را دريافته اند.

به تعبير بعضـي از به اصـطلاح روشن فكران جديـد همـة صـراط ها مسـتقيم است و همه در هدف به يك حقيقت مي رسـند [مانند كسان زيادي كه از اطراف دامنه هاي يك كوه بزرگ به سوي قله در حركت اند].

آدمي بايـد مانند هيولا، پذيراي هر عقيده اي باشد و همه را درست بداند و بپرهيزد از اينكه خدا را در آيين و عقيدة خاصـي منحصـر سازد؛ زيرا خدا وسيع تر و بزرگ تر از اين است كه عقايد گوناگون بتوانند او را محصور سازند.

هر عقيده اي همان وجه الله و جهتِ الهي و مرضي اوست.

آن گاه، در پايان، بهشت و دوزخي را به تصوير مي كشـد كه در واقع نفي جهنم است و همه از آتش نجات مي يابند و همه چيز به خوبي و خوشي فرجام مي يابد.

آقاي حسن زادة آملي در «ممدالهمم» سخني در ارتباط با آية مذكور دارد كه ذكر آن، عبارتِ ابن عربي را روشن تر مي سازد و از وجود اين گونه گرايش ها در زمان حاضر حكايت مي كند. وي مي نويسد:

اينكه قيصري گفته است: هر موجودي وجه خاصي به حق دارد مراد اين است كه عنوان مُظهِر و مَظهر و مطلق و مقيد است...

اين نكته را دربـارة انيّت، مرحوم آخونـد در اسـفار آورده است. پس انيّت حق تعـالي غير از انيّت صادر اول است – نه غيري كه مباين با او باشد – و انيّت جبرئيل غير از انيّت ميكائيل است و هكذا، و چون هر انيّتي وجهة حق تعالي و

به تعبير قرآن شـريف وجه الله است {فَأَيْنَمـا تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله} (بقره: 115) جناب آخونـد در اوايل اسـفار فرق بين خالق و مخلوق را به مطلق و مقيد گذاشته است كه مقيد، عين ارتباط به مطلق است.

از اين روي رسول الله (صلي الله عليه و آله) فرمود:

وَٱلَذِي نَفسُ محّمَد بِيَدِه، لَو أنّكُم دُلِّيتُم بِحَبْل إلى الأرض السُفلى لَهَبَطَ على الله؛

سوگند به كسي كه جان محمد در دست اوست، اگر به ريسماني به سوي پايينترين قسمت زمين آويخته شويد، بر خدا فرود مي آيد.

و اين حديث را تِرمِذي به تفصيل در كتابش آورده است.

و عارفي به اين نكتة دقيق، چنين اشاره دارد:

عاشقي ديد از دل پرتاب*** حضرت حق تعالي اندر خواب

دامنش را گرفت آن غم خور*** كه ندارم من از تو دست دگر

چون درآمد زخواب خويش درويش*** ديد محكم گرفته دامنِ خويش(1)

نقد و بررسي

سخن ابن عربي و گرايش هـاي جديـدي كه به عنوان پلوراليزم (كثرت گرايي) مطرح است از نظر عقـل و نقـل بر بنيان درستي اسـتوار نمي باشد. بلكه خلاف ضرورت عقل و نقل است.

عقايد گوناگون در بسـياري از موارد به تضاد و تناقض مي انجامد. اگر همة آنها درست باشد، لازمة آنها اجتماع نقيضـين و ضدين است كه در بطلان آنها شكي وجود ندارد.

اشكال

در اين باره سه اشكال مطرح شده است:

1- . ممدالهمم: 71 - 72.

1. اگر تنها يك مكتب حق باشـد و ديگر مسـلك ها و مرام ها باطل انگاشـته شود، هـدايت گري خـدا معناي درستي نمي يابـد؛ زيرا بدان معناست كه خدا تنها مردمان اندكي را هدايت مي كند و ديگران از هدايت خدا به دور مي مانند.

2. در فرض مذكور، زحمات انبيا و كوشـش هاي آنها، بي فايده و پوچ مي شود؛ چون گروه بسيار كمي از مردمان، راه درست را مي يابند و گروه بسياري به كژراهه مي روند و شيوة باطل را مي پيمايند.

3. مسئله عقلانيت در جهان خلقت و آفرينش آدميان خدشه دار مي شود و بدان معناست كه خدا كارخانة بزرگي به نام جهان را آفريده كه بسـيار پيچيـده و ظريف و دقيق است، ليكن توليـدات سالم و بي نقص آن بس انـدك انـد و اين كارگاه عظيم پيوسـته محصولات معيوب و خراب توليد مي كند.(1)

پاسخ

در پاسخ اشكالات مذكور مي توان گفت:

اولاً: اينكه خـدا هادي است و هدايت مي كند بدان معناست كه راه را مي نمايانند، و انحراف خلق به خودشان مرتبط است، كما اينكه خدا كسي را به پيمودن راه درست مجبور نمي سازد.

ثانياً: مجاهدت هاي پيامبران الهي درجاي خودش محفوظ است؛ شـريعت انبياي پيشـين داراي محدودة زماني ويژه مي باشد و هر يك از آنها به آمدن پيامبر بعد، مقيد است. حال اگر كسي مستضعف فكري باشد و به اسلام نگرايد، عقيدة باطل دارد، هرچند دوزخي نمي باشد.

ثالثاً: كساني كه به آئين حق نمي رسـند، ليكن عقلانيت خود را به كار مي برند و به ميزان خرد ورزي شان كارهاي شايسته و نيك مي كنند، پس از مرگ در

1- . رد نظرية پلوراليزم در گفتار حضوري استاد سيدان با يكي از دانشوران مدافع آن مطرح شده است.

مسير تكامل قرار مي گيرند و رشد و تعالي مي يابند و به كمال مي رسند به شرط آنكه در دنيا نسبت به حق و حقيقت لجاج و عناد نورزند و در پيدا كردن حق و رهنمون به آن، مقصر نباشند.

دلايل نقلي

اينكه همه راه ها و آيين ها نجات بخش اند و همة عقايد درست مي باشند، برخلاف تعاليم وحياني است و قرآن و احاديث بر پوچي چنين گرايش ها و باورهايي گوياست و هركس با اندكي تأمل مي تواند دريابد كه هر شيوه و مسلكي نمي تواند انسان را رستگار سازد و همه راه ها آدمي را به مقصود نمي رساند.

در سورة حمد مي خوانيم:

{اهْدِنَا الّصِرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ ٱلّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الّضَآلِين}(1) ؛

خدايا ما را به راه راست هدايت كن؛ راه كساني كه به آنها نعمت دادي، نه راه كساني كه بر آنان خشم گرفتي و نه راه گمراهان.

در اين آيه، افراد به سه دسته تقسيم شده اند، و از آنها تنها يك دسته در صراط مستقيم اند، نه اينكه هركس هر عقيده اي پيدا كند و به هر راهي كه رود، در راه مستقيم قرار دارد و به كمال مطلوب دست مي يابد!

و در آغاز سورة بقره آمده است:

{ذَلِكَ الْكِتَبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * ٱلّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الّصَلَوةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ * وَ ٱلّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِما أُنزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالاْخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُوْلَئكَ عَلىَ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَئكَ هُمُ الْمُفْلِحُون}(2) ؛

1- . سورة فاتحه (1) آية 6 - 7.

2- . سورة بقره (2) آية 2 - 5.

بي گمان اين كتاب از جانب خداي متعال است و آموزه هاي آن استوار و ترديدناپذيرند.

اين كتاب، هـدايت براي پرهيزكاران است؛ آناني كه به غيب ايمان مي آورند ونماز را به پا مي دارند و از آنچه روزي شان كرده ايم انفاق مي كنند، و كساني كه به آنچه كه بر تو نازل شده و بر كسان پيش از تو فرود آمده و به (رستاخيز) آخرت، يقين دارند.

اينان اند كه بر هدايتي از پروردگارشان اند، و اينان همان كساني اند كه رستگارند.

اين آيات نيز به روشني كساني را كه اهل رستگاري اند مشخص مي سازد و ويژگي آنها را برمي شمارد و سياق آن آشكار مي سازد كه ديگر مردمان و آنان كه فاقد اين صفات باشند رستگار نمي شوند.

و در سورة «عصر» مي خوانيم:

{وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْانسَانَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَذِينَ ءَامَنُواْ وَ عَمِلُواْ الّصَالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْاْ بِالْحَقّ ِ وَ تَوَاصَوْاْ بِالّصَبر}(1) ؛

سوگند به عصر كه انسان در زيان و خسران است مگر كساني كه ايمان آوردند و عمل صالح انجام دادند و يكديگر را به حق فراخواندند و به صبر سفارش كردند.

پس كساني كه درحيطـة ايمان درنيايند و عمل صالح انجام ندهند و حق مدار و شـكيبا نباشـند و مردم را به حق و صبر توصـيه نكنند، زيان كارند و سودي عايدشان نمي شود.

و نيز در سورة بقره آمده است:

{فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَاءَامَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنّمَا هُمْ فِي شِقَاق}(2)

اگر آنان آن چنان كه شما ايمان آورديد، ايمان آورند، هدايت مي يابند؛ و اگر روي

1- . سورة عصر (103) آية 1 - 3.

2- . سورة بقره (2) آية 137.

گردانند (و مثل شما ايمان نياورند) جز اين نيست كه در چند دستگي و ناسازگاري خواهند ماند.

همچنين در آيات فراواني، بت پرستي و شرك - به شدّت - نفي شده و كژراهه اي به شمار آمده است كه انسان را دوزخي مي سازد و از هر خير و سعادتي محروم مي كند و پيامدي جز فلاكت، تباهي و هلاكت ندارد:

{وَ لَوْ أَشْرَكُواْ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَعْمَلُون}(1) ؛

اگر شرك بورزند، اعمالي را كه انجام داده اند از دستشان مي رود وهيچ مي شود.

{قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ الله وَ لَا أُشْرِكَ بِه}(2)؛

بگو: همانا من امر شدم كه خدا را بپرستم و به او شرك نورزم.

{مَن يُشْرِكْ بِالله فَقَدْ حَرَّمَ الله عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَ مَأْوَاهُ النّار}(3)؛

هركه به خدا شرك بورزد، خدا بهشت را بر او حرام مي گرداند.

{وَ مَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيداً}(4) ؛

هركه به خدا مشرك شود، در گمراهي بس دوري فرو مي افتد.

{إِنَّ الّشِرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيم}(5)؛

به راستي شرك ظلمي بس بزرگ است.

{إِنَّ الله لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِه}(6) ؛

خدا شرك به خودش را نمي آمرزد.

1- . سورة انعام (6) آية 88 .

2- . سورة رعد (13) آية 36.

3- . سورة مائده (5) آية 72.

4- . سورة نساء (4) آية 116.

5- . سورة لقمان (31) آية 13.

6- . سورة نساء (4) آية 48 و 116.

{سُبْحَانَهُ وَ تَعَالیَ عَمَّا یُشْرِکُون}(1) ؛

خدا منزه و متعالي است از شركي كه آنها مي ورزند.

همچنين روايات زيادي در اين راستا وجود دارد، كه در بحث هاي پيشين به بعضي از آنها اشاره شد.

بررسي يك حديث

برخي از كساني كه مسئله قرائت هاي مختلف از دين را مطرح مي سازند و از صراط هاي مستقيم و كثرت گرايي سخن مي گويند، گاه بخشي از يك حديث را مي آورند و آن را تأييدي براي درستي اين نوع گرايش قرار مي دهند.

از امام صادق (عليه السلام) روايت شده است كه فرمودند:

لو عَلِمَ الناسُ كيف خَلَقَ اللهُ تبارك و تعالى هذا الخلقَ، لَم يَلُم اَحدٌ اَحداً؛(2)

اگر مردم مي دانستند كه خداي متعال چگونه خلق را آفريد، هيچ كس اَحَدي را سرزنش نمي كرد.

براساس اين حديث، تكفيرها و نسبت بي ديني و عقايد نادرست به ديگران ناشي از جهل و نابخردي است، اگر انسان به درك و فهم درست دست يابد، همة عقايد را محترم مي شمارد و هيچ كس را به جهت گرايش اعتقادي اش سرزنش نمي كند. همة باورها در جاي خودش درست وصواب است و موضع گيري در برابر ديگر آيين ها و مسلك ها، رفتاري نادرست و خطا مي باشد. پيداست كه اين سخن نمي تواند درست باشد؛ زيرا در قرآن مي خوانيم:

{تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَب}(3) ؛

نابود باد دو دست ابولهب و هلاكت او را سزاست.

1- . سورة روم (30) آية 40.

2- . اصول كافي 2: 44، حديث 1.

3- . سورة مسد (111) آية 1.

{وَ لَا تَزِدِ الّظَالِمِينَ إِلّا تَبَارًا}(1) ؛

خدايا، ظالمان را جز هلاكت ميفزا.

{فَلَعْنَةُ الله عَلىَ الْكَفِرِين}(2) ؛

پس لعنت خدا بر كافران باد.

قرآن كساني چون فرعون و هامان را نام مي برد و پيشوايان و گروه هايي را ياد مي كند كه خودشان گمراه بودند و مردمان را به گمراهي كشاندند و دوزخي ساختند، و هشدار مي دهد كه برخي از مردمان اگر در زمين سيطره يابند به نابودي حرث و نسل مي پردازند و در زمين تباهي مي آفرينند و مردمان را به بردگي وامي دارند و از راه رشد و صلاح باز مي دارند. و انسان هاي با ايمان را كساني مي داند كه در برابر كافران موضع گيري شديدي دارند، و نرمش در برابر ديگر مكتب ها و مرام هاي باطل را نشانة تزلزل ايمان و نفاق برمي شمارد و اعلان مي دارد كه آيين هايي چون يهود هرگز مسلمانان را برنمي تابند مگر اينكه به دينِ آنان بگروند.

بنابراين، صواب بودن همة آيين ها و گرايش ها برخلاف رهنمودهاي قرآني و حديثي است و يافته هاي جامعه شناسي، روان شناسي، مردم شناسي و شناخت اديان، تاكنون چنين مدينه فاضله اي را - كه افراد مختلف با گرايش هاي ديني گوناگون در صلح و صفاي كامل و بي هيچ دغدغه اي در كنار هم زندگي كنند و معاشرت داشته باشند و پيوند فاميلي برقرار كنند - ثابت نكرده است و در جايي از جهان موجود نيست.

افزون بر اين، حديث مذكور بيان گر چنين معنايي نمي باشد، بلكه بخشي از حديثي است كه به تفاوت استعدادها و ظرفيت هاي انسان ها اشاره مي كند.

1- . سورة نوح (71) آية 28.

2- . سورة بقره (2) آية 89 .

يحيي بن اَبان از شـهاب نقل مي كنـد كه گفت: شـنيدم امام صادق (عليه السـلام) مي فرمودنـد: «اگر مردم مي دانسـتند كه خـداي متعال چگونه اين خلق را آفريـد، اَحَـدي اَحَـدي را نكوهش نمي كرد!» (شـهاب مي گويد) گفتم: خدا كارت را سامان دهد، اين كار چگونه بوده است؟ امام (عليه السلام) فرمودند:

إنّ الله تبـارك و تعالى خلق اَجزاءً بَلَغَ بها تسـعةً و أربعين جزءاً، ثُمَّ جَعَلَ الأجزاءَ أعشاراً، فجَعَلَ الجزءَ عَشـرةَ أعشار. ثُمَّ قَسَّـمَه بين الخلق، فجَعَلَ في رجل عُشـرَ جُزء، و في آخر عُشـرَي جُزء حتّي بَلَغَ به جزءاً تامّاً، و في آخر جزءاً و عُشـرَ جزء، و آخر جزءاً و عُشـرَي جُزء، و آخر جزءاً و ثلاثةَ أعشار جزء حتّي بَلَغَ به جزئين تامّين ثُمَّ بحساب ذلك حتّي بَلَغَ بِاَرفَعِهم تسعة و أربعينَ جزءاً.

فمن لم يَجْعَلْ فيه إلاّ عُشـرَ جُزء، لم يَقْـدِر علي اَن يكون مثلَ صاحب العُشـرَين و كـذلك صاحب العُشـرَينِ لا يكون مثل صاحب الثلاثة الأعشار، و كـذلك من تَمَّ له جزء لا يَقْـدِر على اَن يكون مثل صاحب الجزئَين. و لو عَلِمَ النّاس أَنَّ الله عزوجل خَلَقَ هـذا الخلقَ علي هذا لَم يَلُم أحدٌ احداً؛(1)

همانا خـداي متعال اَجزايي را آفريـد و آنها را به 49 جزء رسانـد، پس هر جزء را 10 قسـمت نمود[كه در مجموع به 490 جزء كوچك تر تبديل شدند] آن گاه آن اجزاء را ميان خلق تقسيم كرد.

به شخصـي يك دهم جزء داد و به ديگري دو دهم [و همين طور به فرد ديگر سه دهم و...] تا اينكه [بهرة كسي را] به يك جزء كامل رسانيد [و به همين ترتيب] به فرد ديگر يك جزء و يك دهم جزء و به ديگري يك و دو دهم جزء و شخص ديگر يك و سه دهم داد تا اينكه [نصيب كسي را] دو جزء

1- . اصول كافي 2: 44، حديث 1.

گردانید و به همین ترتیب، تا اینکه به عالي ترین آنها 49 جزء داد. پس کسي که یك دهم جزء دارد مانند کسي که از دو دهم جزء برخوردار است نمي باشد و نیز دارندة دو دهم مانند صاحب سه دهم نخواهد بود و کسي که یك جزء کامل دارد چونان کسي که دو جزء دارد نیست. اگر مردم مي دانستند که خداي بزرگ، مردم را چنین آفریده، هیچ کس دیگري را نکوهش نمي کرد.

مرحوم مجلسي در شرح این حدیث مي گوید:

مقصود از اینکه: «هیچ کس، دیگري را سرزنش نمي کرد» یعني در نفهمیدنِ نکات دقیق و کوته فهمي در بعضي معارف [الهي] او را نکوهش نمي کرد، یا در به دست نیاوردن فضیلت ها و اخلاق نیك و به جا نیاوردن نوافل و مستحبات، او را نکوهش نمي کرد. وگرنه چگونه ممکن است بر ترك فرائض و واجبات و انجام کبائر و محرمات، سرزنش نباشد؟!

خداي متعال، بندگان را به اندازة توانایي شان مکلّف ساخت، و آنان در ارتکابِ معاصي و در ترك واجبات مجبور نمي باشند، لیکن امکان دارد در ظرفیتِ بعضي از آنها معرفت دقایق امور و اَسرار پیچیده، موجود نباشد به همین جهت، مردم به آنها تکلیف نشده اند.

و همچنین در به دست نیاوردن بعضي از مراتب اخلاص و یقین و دیگر مکارم، مذمت نمي شوند؛ زیرا تکالیف الهي نسبت به بندگان به حسب قابلیت ها و استعدادهاي آنهاست.(1)

بنابراین، مقصود از این حدیث این است که درجات و استعدادهاي افراد مختلف است؛ بعضي به آساني مطلبي را مي فهمند و نکات ظریف و دقیق را درمي یابند و دریافت هاي ژرف و بینش هاي آینده نگر و طرح هاي ابتکاري دارند و تیزبین و باهوش اند و بعضي چنین نیستند و از هرکس نباید انتظار همة امتیازات و فضایل نیك را داشت.

1- . بحارالانوار 66 : 165.

مراتب بالاي يقين و اوج درجات اخلاص نيز ظرفيت هاي ويژه اي را مي طلبد(1) و هركس نمي تواند محرم اَسرار باشد.

البته تكاليف همگاني الزامي، درجاي خود محفوظ است و همه توانايي انجام آن را دارند. و اينكه چرا خدا به بعضـي بيش از ديگران تفّضُل فرموده و او را مورد عنايت قرار داده است، به جهت مصالحي مي باشد كه ما نمي دانيم و نمي توان آن را ظلم به شـمار آورد؛ زيرا اختلاف در اعطاي تفّضُلات - كه به علم الهي مربوط است - ظلم بر كسـي نيست. وانگهي، ممكن است اين تمايزها به اختيار خود افراد در عالَم ذَرّ صورت گرفته باشـد، و پيـداست كه اختيـار مُعَلَّل به علتي ديگر نمي شود - زيرا در آن صورت اختيار نخواهـد بود - پس بخشـي از اين اختيار(دراين عالَم) بروز مي يابد كه همان تفّضُلات و ديگر چيزهاست.

يادآوري لازم

برخي، آنـان را كه بر مراجعه به اَخبـار - در مسائـل اعتقـادي - اِصـرار مي ورزنـد، به اخبـاري گري متهم مي سازنـد. اين كـار، شـيوه اي نـاجوانمردانه و سـخني نابجـا و خـام مي باشـد؛ زيرا رجوع به قرآن و روايـات و اهميت دادن به آنها براي مؤمن، كمالِ افتخار است. پيامبر (صـلي الله عليه و آله) همواره در طول بعثت به آن فرامي خوانـد و از مردم مي خواست كه آموزه هـاي وحيـاني را ملاـك اعتقـاد و رفتـار و كردارشان قرار دهند و دين را از خود دين برگيرند.

اين شيوة مراجعه به اخبار و محور قرار دادن كلام قرآن و معصومين (عليهم السلام) از اخباري گري اصطلاحي - كه به معناي نفي تقليد و مباني قطعي اصولي است - متمايز مي باشد.

1- . نقل كرده اند آن گاه كه به ميرزاي شـيرازي خبر دادند كه همة مجتهدان عصـر بر اَعلم بودن شما اتفاق دارند و اذعان مي كنند كه شما از همه برتر و اَولي هستيـد و مي بايست مرجع تقليد باشـيد، اشك هاي ايشان برگونه اش جاري شد و گفت: به خدا سوگند، فكر نمي كردم به چنين گرفتاري اي مبتلا شوم! (فوائد الرضويه: 484).

همچنين روشن است كه در مواردي، از ظواهر تعـاليم وحيـاني آموزه هايي به نظر مي رسـد كه اصولِ دين آنها را برنمي تابـد و يا برخلاف حكم عقل قطعي است؛ در اين موارد خودِ وحي به تأويل آن پرداخته است. نمونه هايي از آنها را مي توان در تأويل آيات:

{وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي}(1) ، {وَ جَاءَ رَبُّك}(2) و {إِلىَ رَبِّها نَاظِرَة}(3) مشاهده كرد.(4)

و نيز بايـد توجه داشت كه بخشـي از اصول عقلي قطعي كه در فلسـفه مطرح است، ترديد ناپذير مي باشد، با آنهاست كه مي توانيم معارف وحياني و توحيـدي را روشن سازيم، با منكران خدا بحث كنيم و اسـتدلال آوريم و آيات و روايات دشوار را بفهميم و تبييني درست از آنها ارائه دهيم و نكات ظريف و دقيق را دريابيم. نياز معلول به علت، محال بودن اجتماع نقيضـين، استحالة دور و تسلسل و پيروي نظم دائمي از ناظم آگاه و توانا و... از آن جمله انـد. اين اصول عقلي در انحصار فلاسـفه نيست، بلكه همة عقلاي عالَم از آنها اسـتفاده مي كنند و در امور مختلف آنها را به كار مي برند.

آري، آن دسـته از مسائل فلسـفه كه بحث هاي نظري و اختلافي است نبايـد مسـلم انگاشـته شود. اصالتِ وجود، وحدت وجود، وحدت تشكيكي و اطلاقي، قاعدة «الواحد» ...كه زيربناي سنخيت ميان خدا و خلق، اتحاد علم و ارادة حق، قِدَم عالَم، معاد مثالي و... مي باشد، پذيرفتني نيست.

1- . سورة حجر (15) آية 29.

2- . سورة فجر (89) آية 22.

3- . سورة قيامت (75) آيه 23.

4- . تفسير برهان 3: 362 - 363 ؛ و 5: 656 ؛ و 5: 537 - 538.

آيه هشتم: وَ لا تَدْعُ مَعَ اللهِ...

اشاره

قال الله تعالي:

{وَلا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ}

سوره قصص (28) آية 88 .

و معبود ديگري با خداوند مخوان، خدايي جز او نيست،

جز وجه [ذات يا دين و آئين] او همه چيز نابود شونده است.

فرمان از آنِ اوست و به سوي او بازگردانيده مي شويد.

ص: 253

در اين آيه مي فرمايـد: همراه خداونـد، ديگري را مخوان و جملة {لا إِلهَ إِلّا هُوَ} در حكم تعليل جملة قبل مي باشد؛ يعني همراه خداوند، ديگري را نخوان، به اين علت كه اصلاً غير از خداوند واحد، خداي ديگري نيست (تا از او تقاضائي شود).

جملـة {كُلُ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} در مقام تبيين صدر آيه مي باشد؛ يعني چون جز وجه او همه چيز هالك و فاني است و چيزي كه فاني مي شود و از بين مي رود نمي تواند إله باشد، پس الهي جز او نيست و غير او را مخوان.

محـل بحث بيشتر اين قسـمت از آيه مي باشـد كه مي فرمايـد: {كُلُ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ}؛ در اين زمينه، نظرات متفاوتي وجود دارد كه ابعاد آن از نظر لغت، روايات و تفسير روشن خواهد شد.

لغت

در ذيل آية قبل (سورة بقره، آية 115) معاني «وجه» بيان شد، لذا نيازي به تكرار نيست. در اينجا فقط واژة «هلاك» را بررسي مختصري مي كنيم:

راغب در مفردات، وجوهي را در شـرح كلمـة هلاـك ذكر مي كنـد، از جمله: مفقود شـدن، فساد و اسـتحاله و موت؛ و براي هر يك از اين معاني به آياتي استشهاد مي كند، آن گاه در وجه چهارم مي گويد:

بطلان الشي ء من العالَم و عدمُه رأسا، و ذلك المسمّى فناءً المشار إليه بقوله: {كُلُّ شَيْ ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه}(1)؛

1- . مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهاني) : 843 - 844.

هلاك، يعني نابود شـدن چيزي از عالَم و از بين رفتنش از اصل و ريشه، همان كه «فنا» ناميـده مي شود و اين سـخن خداي متعال كه: «هر چيزي نابود مي شود مگر وجه خدا» به آن اشاره دارد.

روايات

1. در كتاب احتجاج از اميرالمؤمنين (عليه السلام) در حديثي طولاني روايت شده كه فرمود:

واما قوله: {كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه} فالمراد كل شيء هالك إلّا دينه؛(1)

مقصود اين است كه هرچيزي نابود مي شود مگر دين خدا.(2)

ص: 256

1- . احتجاج طبرسي1 : 377 ؛ تفسير كنز الدقائق 10: 112 ؛ تفسير الميزان 16: 95 ؛ شايان ذكر است كه امام عليه السلام در ادامه مي فرمايد: مراد دين است؛ زيرا محال است هر چيزي از خدا نابود شود و وجهش بماند.

2- . دربارة آية شريفه، مرحوم قاضي سعيد قمي - شارح كتاب توحيد صدوق - مطلبي دارد كه حاصلش چنين است: در آيات و احاديث بسـياري به خداوند متعال نسـبت اعضا و قواي جسـماني داده شده است، مثلاً گاهي نسبت هيئت و هيكلِ انسان داده شده؛ مانند حديث: «الشاب الموفق» (اصول كافي 1: 100) و گاهي نسـبت صورت به خداوند داده شده است؛ مانند حديث: «...خَلَقَ الله آدمَ علي صورته» (توحيد صدوق: 103) [اغلب اين احاديث در كتب عامه آمده است و در روايات شيعه مورد نقد يا تأويل قرار گرفته است] و گاهي نسبت وجه به خداوند داده شده است؛ مانند آية: {كُلُّ شـيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَه} و... . در اين زمينه گروهي به ظواهر احاديث اخذ كرده اند و گمراه شدنـد و قائل به تجسـيم و تشبيه شدنـد، و عده اي متحير شدند، و عده اي به قياس و تفسـير به رأي گرفتار شدند، لكن همگي خطا رفتند. آنگاه بعـد از بيان دو قاعده در باب وضع الفاظ، مي گويد: وجه در وضع الهي به چيزي گفته مي شود كه مواجهه با شـيء باشد؛ مثل اينكه وجه كتـاب، به چيزي گفته مي شود كه به شـما امكـان قرائت آن را بدهـد و وجه خداونـد، هم به چيزي گفته مي شود كه توجه و التفات به خداونـد بدهـد به نحوي كه در اين توجه سالك مواجه شود با خداونـد و اين معنا فقط با انبيا و اوليا تطبيق مي دهد؛ زيرا ايشان سـبب اقبال خلق به خداوند هستند و ممكن است دين باشد؛ زيرا طريق ايشان همان دين است و منطبق بر دين مي باشد. (شرح توحيد صدوق (قاضي سعيد قمي) 2: 515 - 524 ، ذيل باب تفسير آية: {كل شيء هالك إلاّ وجهه}، شرح حديث اول).

2. در حديث صحيح سيف بن عميره آمده است كه از امام صادق (عليه السلام) دربارة اين سخن خداي متعال: {كُلَّ شَيْ ءٍ هالِكٌ إِلّاَ وَجْهَه} سؤال شد؟

حضرت فرمود: ديگران در تفسير آن چه مي گويند؟ (راوي مي گويد) گفتم: مي گويند: جز وجه خدا همه چيز نابود مي شود! حضرت فرمود:

سبحان الله لقد قالوا قولاً عظيماً اَنّما عني بذلك وجه الله اَلّذي يؤتي منه؛(1)

سبحان الله! گفتار بزرگي به زبان آوردند! همانا مقصود وجهي است كه بايد از آن داخل شد.

يعني مراد، ما اهل بيت هستيم؛ زيرا مخلوقين به واسطة ائمه (عليهم السلام) رو به سوي خدا مي كنند.(2)

3. و به همين معنا و مضمون صحيحة صفوان الجمال است كه از امام صادق (عليه السلام) در مورد اين كلام خداي عزوجل: {كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلّاَ وَجْهَه} سؤال مي شود؟ آن حضرت فرمود:

مَن أتَى اللهَ بِما اُمِرَ بِه مِن طاعَةِ محّمَد(3) (صلي الله عليه و آله) فَهُو الوجْهُ الَّذي لايَهلكُ

1- . اصول كافي1: 143، حديث 1.

2- . در توضيح اين روايت ملاصالح مازندراني - شارح كافي - مي نويسد: اينكه امام عليه السلام فرمود: (لقد قالوا قولاً عظيماً) از اين حيث بود كه ايشان خالق را به مخلوقين تشبيه كردند و براي خالق وجه مشخصي تراشيدند. و اينكه حضرت فرمود: (اَنّما عني بذلك وجه الله اَلّذي يؤتي منه) مرادشان اين بود كه آن وجه، همانا رسولان و اوصياي آنهايند؛ زيرا ايشان طريق إلي الله اند و انوار ربوبي به شمار مي روند كه اذهان خلايق به سبب ايشان نوراني مي شود تا فيض حق را بپذيرند... (شرح اصول كافي 4: 218).

3- . در توحيد صدوق (ص149 ، حديث3) عبارت: «و الائمة من بعده» نيز آمده است.

وكَذلك قال: {مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ الله}(1)؛(2)

هركس براي خدا آنچه را كه مأمور انجام آن است از طاعت محمد (صـلي الله عليه و آله) بياورد، پس اين وجهي است كه از بين نمي رود، و همچنين خداوند فرموده: «هركس اطاعت رسول بنمايد به حقيقت اطاعت خداوند نموده».

نتيجه آن كه اين دين حق است كه مي ماند و همه چيز نابود شدني است.

4. در توحيد صدوق در تفسير قول خداي تعالي: {كُلُّ شَيْ ءٍ هالِكٌ إِلّاَ وَجْهَه} آمده است كه امام (عليه السلام) فرمود:

كّلُ شيء هالك إلاّ من أخَذَ طريق الحق؛(3)

مراد آيه اين است كه: همه چيز هلاك (و نيست) مي گردد مگر كسي راه حق را برگيرد [و بپيمايد].

5. و عين اين حـديث در محاسن برقي(4) نقل شـده است با اين تفاوت كه به جاي «مَن أخـذ طريق الحق» آمـده است: «مَن أخذ طريق الذي انتم عليه»؛ يعني همه چيز نابود مي شود مگر راهي كه شما بر آن پايداريد.

6. در تفسير قمي، از امام باقر (عليه السلام) روايت شده كه دربارة: {كُلُّ شَيْ ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه} فرمود:

معناي آيه اين نيست كه همه چيز فاني مي شود و وجه خدا باقي مي ماند، خدا برتر از آن است كه در وصف بگنجد، ليكن معناي آن چنين است:

كّلُ شيء هالك إلاّ دينه، و نحن الوجهُ ٱلّذي يُؤتي الله منه؛(5)

1- . سورة نساء (4) آية 80 .

2- . اصول كافي1 : 143 (باب النوادر) ، حديث 2.

3- . توحيد صدوق: 149، حديث 2.

4- . محاسن برقي 1: 199 حديث 30.

5- . تفسير قمي 2: 147؛ تفسير كنز الدقايق 10: 111.

هرچيزي از بين مي رود مگر دين خدا، و مقصود از وجه خدا ما هستيم، وجهي كه بايد از آن [سوي] خدا درآمد.

7. عبدالسلام بن صالح هروي مي گويد: به علي بن موسي الرضا (عليه السلام) گفتم: اي فرزند رسول خدا، معناي اين خبر چيست كه روايت مي كنند: پاداش «لا إله إلاّ الله» نظر به وجه خداي متعال است؟ آن حضرت فرمودند:

يا اباصلت، مَن وَصَفَ الله تعالي بوجه كالوجوه، فقد كَفَرَ و لكن وجه الله تعالي انبيائه و رسله و حججه؛

هم الذين بهم يتوجه إلي الله عزّوجلّ و إلي دينه و معرفته... و قال - عزوجل {كُلُّ شَيْ ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه}؛(1)

اي اَباصلت، هركه خداي متعال را به وجهي چون وجوه، وصف كند كافر است، ليكن وجه خداي متعال، انبيا و فرستادگان و حجت هاي اويند؛ كساني كه به وسيلة آنها سوي خداي بزرگ و دين و معرفتِ او توجه مي شود... و [مقصود از وجه كه] خداي متعال مي فرمايد: «هرچيزي هلاك مي شود مگر وجه او» [آنهايند].

امام (عليه السلام) سخن كساني كه وجه را به معناي واقعي كلمه گرفتند برنتافت و فرمود: خداوند از آنچه آنها مي گويند منزه است.

با توجه به روايات مذكور، چهار معنا در آيه محتمل است:

الف) «وجه» به معناي «دين» باشد؛

ب) «وجه» به معناي «الذي يؤتي الله منه» باشد؛

ج) «وجه» به معناي «من أخذ طريق الحق» باشد.

د) «وجه» به معناي «انبيا و رسل و ائمه معصومين (عليهم السلام)» باشد.

معاني فوق متقارب اند كه قدر جامع آن - چنانكه در روايت سوم بيان شد - همان

1- . توحيد صدوق: 117 - 118، حديث 21؛ عيون اخبار الرضا عليه السلام 2: 106، حديث 3.

جهتي است كه به سمت خدا هدايت مي كند و ازآن جهت بسوي خدا اقبال مي شود.

باري، اين روايات در صدد بيان مصاديق بارز و كامل آيه اند و معناي آن را در مورد خاصي حصر نمي كنند، پس اگر با تدّبُر در آيه، معنايي به ذهن برسد و نفي حديث نكند و مخالف با محكمات قرآن و حديث نباشد و با مُدرَك عقل بيّن هم تخالف نداشته باشد طرح آن، اشكالي ندارد.

ممكن است كسي بگويد: ظواهر آيات حجت اند، و مي توان با توجّه به ظواهر، معناي آيه را دريافت!

در جواب گوييم: ظواهر آيات به طور مطلق حجت نيستند. آري، زماني كه ظواهر، خلاف عقلِ صريح نباشند و رواياتي هم در مقام بيان مراد آيه (ولو در مقام ذكر بعض مصاديق) وارد نشده باشد، بي اشكال مي توان به ظواهر عمل كرد وگرنه در مانند آية: {وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي}(1) به طور قطع نمي توان به ظاهر عمل كرد؛ زيرا با توحيد وحياني ناسازگار است و بايد آيه برخلاف ظاهر توجيه شود. البته در چنين مواردي خود وحي بهترين توجيه را نموده است.(2)

ديدگاه مفسران

تفسير الميزان

در اين مقام، نخست به ذكر سخنان صاحب تفسير الميزان مي پردازيم؛ زيرا

1- . سورة ص (38) آية 72.

2- . عن محمد بن مسلم، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله عزوجل: {وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي} كيف هذا النفخ؟ فقال: «إن الروح متحرك كالريح، و إنما سمي روحا لأنه اشتق اسمه من الريح، و إنما أخرجه على لفظ الريح لأن الأرواح مجانسة للريح، و إنما أضافه إلى نفسه لأنه اصطفاه على سائر الأرواح، كما قال لبيت من البيوت: بيتي و لرسول من الرسل: رسولي و أشباه ذلك، و كل ذلك مخلوق مصنوع محدث مربوب مدبر» (تفسير برهان 3: 362 - 363).

علامه بعد از بيان نظر خويش، تقريباً اكثر اقوال را نقل مي كند و مي گويد: با تدبر در آنچه ما گفتيم، اشكالات اقوال آشكار خواهد شد.

ايشان مي گويد:

والوجه والجِهة واحد كالوَعد والعِدة، و وجه الشـيء في العرف العامّ ما يستقبل به غيره ويرتبط به اليه... و وجهه تعالي ما يستقبل به غيره من خلقه ويتوجّه إليه خلقه به وهو صـفاته الكريمـة من حيـاة وعلم وقـدرة و سـمع وبصـر ومـا ينتهي إليها من صـفات الفعل كالخلق والرزق والإحياء والإماتة والمغفرة والرحمة وكذا آياته الدالّة عليه بما هي آياته؛(1)

وَجه و جِهه يك چيزنـد ماننـد (وَعد و عِده). وجه الشـيء و صورت هرچيزي در عرف عمومي چيزي است كه به وسـيلة آن با ديگر چيزها روبرو شـده و بـا آنها مرتبط مي شود... و وجه خـداي متعال، چيزي است كه به آن با خلقش روبرو مي شود و به وسـيلة آن، خلق به سوي خدا رو مي كنند، و آن عبارت است از صـفات كريمة خدا از قبيل: حيات و علم و قدرت و سـمع و بصر، و صفات فعلي كه به اينها منتهي مي شود مانند: پديدآوردن، روزي دادن، حيات بخشيدن، ميراندن، آمرزش، بخشايش و همچنين نشانه هايي كه بر او دلالت دارند.

علامه در ادامه مي نگارد:

فكّلُ شيء هالك في نفسه باطل في ذاته لا حقيقة له(2) إلاّ ما كان عنـده مما أفاضه الله عليه و أما ما لاينسب إليه تعالي فليس إلاّ ما اختلقه وهم المتوهّم

1- . الميزان16 : 90.

2- . لازم به ذكر است كه اگر مقصود علامه از باطل بودن اشـيا در ذاتشان اين است كه هيـچ حقيقتي ندارنـد، اين سـخن مخدوش اسـت چنانچه در نقـد كلام فلاسـفه و عرفا بيان خواهـد شـد، اما اگر مراد اين است كه حقيقت دارند اما وابسـته به خدايند و قائم به مشـيت اويند سخن درستي است.

أو سـراباً صوره الخيال و ذلك كالأصنام ليس لها من الحقيقة إلاّ أنها حجارة أو خشبة أو شيء من الفلزات و أما أنها أرباب أو آلهة أو نافعة أو ضارة أو غير ذلك فليست إلاّ أسـماء سمّاها عبدتهم و كالإنسان ليس له من الحقيقة إلاّ ما أودعه فيه الخلقة من الروح و الجسم و ما اكتسبه من صـفات الكمال و الجميع منسوبة إلي الله سـبحانه و أما ما يضيفه إليه العقل الإجتماعي من قوة وسلطة و رئاسة و وجاهة و ثروة و عزة و أولاد و أعضاد فليس إلاّ سراباً هالكاً و أمنيّة كاذبة و علي هذا السبيل سائر الموجودات... ؛(1)

پس هرچيزي در ذات خودش نابود شونده و باطل است و حقيقتي ندارد مگر آنچه از جانب خدا به او افاضه شده است.

و آنچه به خدا منسوب نمي باشد ساخته وهم است و سرابِ خيال.

مانند بت ها كه حقيقتي جز سـنگ و چوب و فلز ندارند، و عنوان «ارباب» ، «آلهه»، «نافع» (نفع دهنده)، «ضارّ» (آسيب رسان) و جز آن، نام هايي است كه پرستندگانشان بر آنها نهاده اند.

و مانند انسان كه حقيقتي ندارد جز روح و جسمي كه خدا در وي نهاده است، و صفات كمالي كه به دست مي آورد و جميع اينها به خداي سبحـان منسوب مي باشـد، و امـا قوت، سـلطه، ريـاست، مقام، ثروت، عزت، اولاد و ياراني كه عقل اجتماعي به انسان نسـبت مي دهـد، چيزي جز سراب هالك وآرزوي دروغين(و پوچ) نمي باشد. ديگر موجودات نيز بر همين رويه اند...

در ادامه مي فرمايد:

و يمكن أن يراد بالوجه جهته تعالى التي تنسب إليه و هي الناحيـة التي يقصد منها و يتوجه إليه بها، و تؤيده كثرة اسـتعمال الوجه في كلامه تعالى

1- . الميزان16 : 90 - 91.

بهـذا المعنى كقوله: {يُرِيدُونَ وَجْهَهُ} (1) و قوله: {إِلّا ابْتِغـاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلى}(2) إلى غير ذلـك من الآيات الكثيرة جـدا. و عليه فتكون عبارة عن كل ما ينسب إليه وحـده فإن كان الكلام على ظاهر عمومه انطبق على الوجه الأول الـذي أوردناه و يكون من مصاديقه أسـماؤه و صفاته و أنبياؤه و خلفاؤه و دينه الذي يؤتى منه.

و إن خص الوجه بالـدين فحسب - كمـا وقع في بعض الروايـات إن لم يكن من بـاب التطبيق - كان المراد بالهلاك الفساد و عـدم الأثر، و كانت الجملـة تعليلا لقوله: {وَ لا تَدْعُ مَعَ الله إِلهاً آخَرَ} و كان ما قبلها قرينـة على أن المراد بالشـي ء الـدين و الأعمال المتعلقـة به و كان محصل المعنى: و لا تتدين بغير دين التوحيد لأن كل دين باطل لا أثر له إلا دينه.

والأنسب على هـذا أن يكون الحكم في ذيل الآيـة بمعنى الحكم التشـريعي أو الأعم منه و من التكويني و المعنى: كل دين هالك إلا دينه لأن تشريع الدين إليه و إليه ترجعون لا إلى مشرعي الأديان الأخر.

هذا مايعطيه التدبر في الآية الكريمة وللمفسرين فيها أقوال أخر مختلفة.(3)

و ممكن است مراد از وجه، جهت خـداي تعالي باشد كه به او نسـبت داده مي شود و از آن جهت خدا قصد و به او توجه مي شود، و مؤيد آن، كثرت اسـتعمال وجه در كلام خداي تعالي به همين معناست مانند اين سـخن كه مي فرمايد: «خشـنودى او را مى خواهند» و اين كه مي فرمايد: «جز خواستنِ رضاى پروردگارش كه بسى برتر است [منظورى ندارد]».

1- . سورة انعام (6) آية 52.

2- . سورة ليل (92) آية 20.

3- . الميزان 16: 93 - 94.

بنابر این، وجه عبارت است از هرآنچه فقط به خـدا نسـبت داده شود، پس اگر کلام بر ظاهر عامش باشـد، بر وجه اول – که بیانش کردیم – منطبق خواهد بود و از مصادیق آن اسـماء و صـفات خداي تعالي و انبیا و جانشینانشان و دین الهي – که از طریق آن خدا قصد شود – مي باشد.

و اگر مراد از وجه، خصوصِ دین باشـد چنانکه در برخي روایات آمـده است – اگر از باب تطبیق نباشـد – مراد از هلاك، فساد و عـدم تأثیر خواهد بود، و جمله [جز وجه اوهمه چیز نابودشونده است]دلیل سخن خداي تعالي است که فرمود:

«و بـا خـدا معبودی دیگر مخوان»؛ و قبـلِ آن قرینه است بر این که مراد از «شـئ»، دین و اعمـال مربوط به دین است و حاصـل کلاـم این خواهد بود که: به غیر دین توحید متدین مباش زیرا هر دیني جز دین الهي نابود شدني است.

بنابر این، انسب این است که حکم در ذیل آیه، تشریعي یا اعم از تشریعي و تکویني باشد و معنا این خواهد بود که:

هر دیني جز دین الهي نابود شدني است زیرا تشریعِ دین از آن خداست و به سوي او رجوع مي کنید نه به سوي دیگر تشریع کنندگان.

این مقتضاي تدبر در آیة کریمه است لکن مفسران اقوال گوناگون دیگري در مورد آن دارند.

و اما اقوالي که مرحوم علامه جمع آوري کرده و آنها را مخدوش مي داند از قرار ذیل است:

* بعضـي گفته انـد: مراد از وجه، ذات مقـدس پروردگار است و مراد از هلاك انعـدام مي باشد پس معناي آیه این مي شود که هرچیزي في نفسه در معرض انعـدام است؛ چون وجودش از خودش نیست مگر ذات خداونـد، که واجب الوجود است. بنـابراین، اساس کلام بر تشبیه است؛ یعني هر موجودي غیر خداوند مانند هالك و معدوم است، چون وجودش وابسته به غیر است.

* وگفته شده است: مراد ازوجه، ذات هرچیزي است وضمیر {وَجْهَهُ} به

خدا برمي گردد به اعتبار اينكه وجه هرچيزي مملوك اوست، و معناي آيه اين است كه: هرچيزي هالك است، مگر وجه خدا كه همان ذات هرچيز و وجود آن است.

* و بعضـي ديگر گوينـد: مراد از وجه، جهت مقصوده از هرچيز است و ضـمير در {وَجْهَهُ} به خدا برمي گردد، و معناي آيه اين است كه: هرچيزي هالك است با همه متعلقاتش، مگر تنها آن جهت از هرچيز كه منسوب به خـداي متعال مي باشـد و آن وجودي است كه خدا به وي افاضه فرمود.

* و عده اي ديگر گفته اند: وجه، همان جهت مقصوده است و مراد از آن خداي سـبحان مي باشد كه هرچيزي به او رو مي كند و ضمير در {وَجْهَهُ} به كلمه «شيء» برمي گردد و معناي آيه اين است كه: هرچيزي هالك است، مگر خدائي كه جهت مطلوب هرچيز است.

* بعضـي گفته اند: هلاك به معناي مرگ است و عموميت آيه به ظاهرش مراد نيست، بلكه تنها جانداران مراد است و معنايش اين است كه: هر موجود جانداري به زودي مي ميرد، مگر وجه خدا.

* و باز در معناي وجه بعضـي گفته اند: مراد به آن عمل صالح است، و معناي آيه اين است كه: هر عملي در معرض انعدام است به جز آن عملي كه بنـدة خـدا آن را به عنوان امتثال امر الهي به جا آورد، كه خدا آن را باقي مي دارد و ديگر [اثرش و مزدش] از بين نمي رود تا روزي به او برسـد، و يا به خاطر اينكه مقبول درگاه خـدا واقع مي شود، ديگر قابل هلاك نيست؛ چون [عمل با جزا معاوضه شده و] جزا قائم مقام عمل شده و بقا دارد [و هلاك ناپذير است].

* و بعضي ديگر گفته اند: معناي وجه، جاه و منزلت خداي متعال است كه آن را در مردم اثبات كرد.

* و برخي ديگر چنين نظر دارنـد كه هالك به عموميتش همة ماسوي الله را دربرمي گيرد و به طور دائم شامل است؛ زيرا وجود در هر آن بر او افاضه مي شود،

پس او – يعني مـاسوي الله – دائمـاً در تغيير و هلاـكت است (هم در دنيـا و هم در آخرت) و معنـاي آيه اين است كه: هرچيزي دائماً در ذاتش متغّيِر است، مگر وجه خداوند متعال.(1)

تفسير نفحات الرحمن

شيخ محمد نهاوندي – صاحب تفسير نفحات الرحمن – ذيل اين آيه بيان لطيفي دارد كه نقل آن سودمند است، وي مي فرمايد:

أقول: حاصـل المراد أنّ الوجه هو الجهـة ألّتي بها يقبل الشـيء إلي غيره، و الله منزه عن الجهـة والعضو؛ فالمراد منه ما هو سـبب اقباله إلي خلقه، و هو دينه و حُجَجُه الذين ببركتهم تنزل الرحمة؛(2)

مضمون اين سخن اين است كه:

وجه، عبارت است از آن جهتي كه هر شيء به آن جهت، به شيء ديگر رو مي كند.

بديهي است كه چنين معنايي قطعاً در مورد خداوند به كار نمي رود؛ زيرا خداوند به اين معنا داراي وجه نيست؛ زيرا حضـرت حق نه داراي جهت است و نه داراي عضو، پس بايد با حفظ همين مناسبت، معناي ديگري ذكر شود كه بدون محذور باشد.

در نتيجه مي گوييم: مراد از وجه آن چيزي است كه سـبب اقبال حضـرت حق به خلق مي شود. به عبارت ديگر آيه اين گونه معنا مي شود: همه چيز فاني و باطل مي شود، مگر آن جهتي كه خداوند متعال به وسيلة آن به خلقش روي مي آورد و

1- . علامه طباطبايي بعد از نقل تمام اقوال مي فرمايد: هيچ كدام از وجوه ذكر شده صحيح به نظر نمي رسد، زيرا با سياق آيه شريفه منطبق نيست و يا دليلي كه آورده اند مدعايشان را اثبات نمي كند و يا معنايي است كه از فهم دور مي باشد، ... (الميزان16: 94).

2- . تفسير نفحات الرحمن 5: 57.

آن وسيله، دين و حجت هاي خدا (پيامبر و ائمه (عليهم السلام)) مي باشند؛

زيرا به وسيلة ايشان خداوند اقبال به خلق مي كند و به بركت آنان رحمت الهي بر خلق نازل مي گردد.

ديدگاه فلاسفه و عرفا

برخي از فلاسفه و اهل عرفان بر مبناي اينكه يك حقيقت در دار هستي بيشتر نيست و آن وجود ذات اقدس پروردگار است، (و هرچيزي كه مخلوق باشـد و ممكن، اعتبـاريّ و منتزع از تطّوُرات آن وجود مي باشـد) آيه: {كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه} را چنين معنا مي كننـد: همة ممكنات هالك هستند، مگر وجه پروردگار كه «حقيقة الوجود» است.

به عبـارت ديگر در هستي يـك حقيقت بيشتر وجود نـدارد كه همـان ذات پروردگـار و حقيقـة الوجود مي باشـد. مخلوقات (ماسوي الله و ممكنات) همه اعتبارات و انتزاعات از آن وجودنـد و اين وجودات غيرحقيقي، متطور مي شوند و داراي شـئون و مظاهر مختلف مي گردند كه از آن به«ممكن» تعبير مي شود؛ وچون همة آنها معاني اي اعتباري وذهني اند، هيچ وپوچ مي باشند واين تغيير وبه شكل هاي مختلف درآمدن، همان هلاك اشيا است.

و آن كه تغيير پيدا نمي كند همان حقيقة الوجود است كه خدا باشد بنابراين، آيه ناظر به همين معناست. وجود ممكنات همه از تطورات آن وجود حقيقي مي باشـد و هرگز ممكنـات به وجود حقيقي متصف نمي شونـد، بلكه مجـازاً به آنها اطلاق وجود مي شود كه از آن به وجود منبسط تعبير مي شود. پس همة اين ماهيّات به حكم آية شريفه كه فرمود:

{كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه} پوچ هستند.

البته اين معنا نه با لغت منطبق است و نه با حديث و آيات قرآن سازگاري

دارد، از این رو نمي توان آن را تفسیر این آیه به شمار آورد.

سخن ملاصدرا در این مورد چنین است:

كأنَّك قـد آمنت من تضاعيف ما قَرع سـمعك مّنَا بتوحيـد الله سـبحانه توحيداً خاصّـياً و اذعنتَ بأنّ الوجودَ حقيقةٌ واحدة هي عين الحق، و ليس للماهيّـات و الأعيـان الإمكانيـة وجود حقيقي، انّما موجودّيَتُها بانصـباغها بنور الوجود، و معقوليتها من نحو من انحاء ظهور الوجود و طور من اطوار تجليه، و انّ الظاهر في جميع المظاهر و الماهيّات و المشهود في كل الشؤون و التعّيُنات ليس إلاّ حقيقة الوجود، بل الوجود الحق، بحسب تفاوت مظاهره و تعدد شؤونه و تكثر حيثيّاته.

والماهيّـة الخاصـة الممكنـة – كمعني الإنسان والحيوان – حالها كحال مفهوم الإمكان والشـيئية ونظائرهما في كونهما ممّا لاتأصل لها في الوجود عيناً... فانكشف حقيقة مااتفق عليه أهل الكشف والشـهود من أن الماهيات الإمكانية أمور عدمية لابمعنى أن مفهوم السـلب المفاد من كلمـة لا وأمثالها داخل فيها ولا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنيـة و المعقولات الثانيـة بل بمعنى أنها غير موجودة لا في حـد أنفسـها بحسب ذواتهـا ولاـ بحسب الواقع... بل الموجود هوالوجود وأطواره وشـئونه و أنحاؤه والماهيات موجوديتها إنما هي بالعرض... وفي كلام المحققين اشـارات واضـحة بل تصـريحات جليّـة بعدميّـة الممكنات ازلاً وابـداً، و كفاك في هـذا الأمر قوله تعالي: {كُلُّ شَـيْ ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه}؛(1)

چكيدة سخن ملاصدرا – در اينجا – اين است كه: براي ماهيّات و اعيان ممكنه

1- . اسفار اربعه 2: 339 – 342 (فصل 30).

وجود حقيقي نيست، و ممكنات في حد نفسها و بحسب ذاتها و بحسب واقع اموري عدمي اند و موجوديت آنها بالعرض است كه از اطوار وجود، (از تطّوُر وجود) انتزاع مي شود و آنچه در تمـام مظـاهر هست همان حقيقت وجود مي باشـد كه در همـة اينها بروز و ظهور دارد و وجود حق – به حسب اين مظـاهر مختلف – داراي حيثيـات مختلف مي شود؛ بنابر اين، اعيان ممكنه از قبيل انسان، حجر، قمر و... ما به إزاي خـارجي ندارنـد، بلكه آنچه در خارج هست همان وجودي است كه تطور يافته ... در اثبات اين معنا كه ممكنات ازلاً و ابـداً معـدوم اند، آية شريفة: {كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه} ؛ همه چيز فاني اند جز وجه او، كفايت مي كند.

و پيرامون اين مطلب – در بياني ديگر – مي نويسد:

...فكّلُ مـا نـدركه فهو وجود الحق في أعيـان الممكنـات، فمن حيث هويـة الحق هو وجوده، و من حيث اختلاف المعـاني و الأـحوال المفهومه منها المنتزعـة عنها – بحسب العقل الفكري و القوة الحسـيّة – فهو أعيان الممكنات الباطلـة الـذوات، فكما لايزول عنه باختلاف الصور و المعـاني اسم الظلّ، كـذلك لايزول عنه اسم العالم و ماسوي الحق، و إذا كان الأمر علي ما ذكرتُه لك، فالعالَم متوّهَمٌ ما له وجود حقيقي. فهذا حكاية ما ذَهَبتْ إليه العرفاءُ الإلهيون و الأولياء المحققون؛(1)

1- . اسفار اربعه2: 293 – 294 (فصل 25). بعضـي از شارحين اسـفار در ذيل اين عبارت ملاصـدرا مي گويد: هر آنچه ما ادراك مي كنيم ظهور حق است كه از طريق ظـل الهي در اعيـان ممكنات ظاهر مي شود، پس آنچه ادراك مي شود از جهت آنكه هويّت حق را ارائه مي دهـد، وجود و ظهور حق است و از جهت معـاني مختلف و مفاهيم متفاوتي كه به حسب عقل فكري و قواي حسّـي انتزاع مي شونـد، ذوات و اعيان امكاني هسـتند كه به لحاظ ذات خود باطل مي باشـند؛ و همان گونه كه علي رغم اختلاف صور و معاني متعيّن، اسم ظل از عـالم زايل نمي شود، اسم عالَم و ماسواي حق نيز براي آن باقي است. و عالم داراي وجود حقيقي نيست و وجود آن امري متوهم و خيالي است و اين حكايت مختار عرفا و اولياي الهي است. (رحيق مختوم 2: 462 – 463، بخش چهارم از جلد دوم)

در اين سـخن ملا صـدرا بيان مي دارد: هرچه را كه ما درك مي كنيم همان وجود حق مي باشـد و مفاهيم انتزاعي - از قبيل انسان و حيوان و... - باطـل الـذات و تطورات همان وجود حقيقي مي باشـند و از آنجا كه عالَم يك مفهوم انتزاعي است، جز توّهُم چيزي نيست؛ و هيچ نحوي از وجود را ندارد.

پاسخ

در جواب ايشان مي گوييم: هيچ كس ادعا نكرده كه عالَم وجودي قائم به ذات است مانند واجب الوجود، بلكه سخن در اين است كه عالَم غير از ذات پروردگار است و وجود دارد و لكن وجودش بالغير مي باشد.

البته همان طور كه ايشان مي گويند: اين مسئله (طور وراء طور العقل) است و برهان عقلي اقامه نمي كنند.

از مجموع آنچه بيان شد اين طور استفاده مي شود كه تفسير برخي از فلاسفه، منطبق با لغت نيست و با اصول حديث و آيات ديگر قرآن هم ناسازگار است، بلكه بر اساس مبنايي است كه از خارج آن را باور كرده انـد و بعـد خواسـته اند آن را با قرآن سازگار كنند، پس بهترين وجه براي تفسير آيه، همان بيانات حضرات معصومين (عليهم السلام) مي باشد.

وَالّسَلامُ عَلَى مَن اّتَبَعَ الهُدى

ص: 270

نمایه ها

اشاره

ص: 271

نمایه آیات:

آیات: صفحات:

(آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا (، 25

(إِذْتَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ... (، 213

(إِذْقَالَتِ الْمَلاَئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ... (، 117

(اعْبُدُواْ اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ (، 117

(أفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأرْضِ (، 44

(إِلَّا ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلى (، 263

(أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ (، 49

(الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ (، 91

(اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ (، 75 - 78 - 81 - 89 - 91

(أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ (، 143 - 148 - 150 - 157 - 162 - 168 -

(الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ... (، 114

(الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ (، 91 - 92

(إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (، 59 - 165

(إِلىَ رَبّهَا نَاظِرَة(، 251

(إِنَّ ٱلَذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ (، 205 - 211

(إِنَّ الّشِرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيم (، 245

(إِنَّ اللهَ لايَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِه (، 245

(إِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ (، 194

(إِنَّ اللهَ واسِع... (، 230

(إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ (، 126 – 128 – 129 – 130

(إِنَّا للهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ (، 60 – 165

(إِنَّمَا اللهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ... (، 119

(إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ... (، 113

(إِنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ الله (، 220

(إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيهِ الْجَنَّةَ... (، 117

(اهْدِنَا الّصِرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ... (، 243

(أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ (، 76

(تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَب (، 246

(ثُمَّ جَعَلْنَا الّشَمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا (، 143 – 150 – 154 – 162

(ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا (، 143 – 144 – 147 – 149 – 151 – 154

(ذَلِكَ الْكِتَبُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ... (، 243

(ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ ٱلَذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ... (، 115

(رَبُّ الْمَشْرِقَينِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَين (، 221

(رِجَالٌ لاتُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللهِ... (، 96

(سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ (، 88

(سُبْحَانَهُ وَ تَعَالىَ عَمَّا يُشْرِكُون (، 246

(شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا... (، 114

(ظِلٍّ مَمدُودٍ (، 142

ص: 274

(عَلِيمٌ بِذَاتِ الّصُدُورِ (22

(فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الّذِكْرِ إِن كُنتُمْ لاتَعْلَمُونَ (، 85

(فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَاءَامَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَواْ... (، 244

(فإنه لايَيْأَسُ من رَوْحِ الله إِلَّا الْقَوْمُ الْكافِرُونَ (، 239

(فَأَيَّدْنَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا عَلَى عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ (، 43

(فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ الله... (، 224 – 225 – 233 – 235 – 241

(فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى (، 53

(فَلا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ (، 221

(فَلاتَضْرِبُواْ للهِ الأمْثَالَ (، 94

(فَلَعْنَةُ اللهِ عَلىَ الْكَفِرِين (، 247

(فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ ... (، 201 – 203 – 204

(فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ (، 76

(فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ... (، 124

(فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ (، 88

(فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَن تُرْفَعَ (، 95 – 96

(فِيهَا مِصْبَاحٌ (، 91 – 92

(قَالَ إِنِّي عَبْدُاللهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا... (، 114

(قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (، 76

(قَدْأنزَلَ اللهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَّسُولاً يَتْلُوعَلَيْكُمْ آيَاتِ الله (، 85

(قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللهَ وَ لاأُشْرِكَ بِه (، 245

(قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ (22

(كُلَّ شَىءٍ هَالِكٌ إِلّا وَجْهَهُ (، 28 - 56 - 219 - 255 - 256 - 257 - 258 - 259 - 267 - 269

ص: 275

(كُلَّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (، 60

(كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ (، 72 – 92

(كَمِشكَاةٍ فِيهَا مِصبَاحٌ (، 94

(لا إِلهَ إِلّاَ هُوَ (255

(لِتُخرِجَ النّاسَ مِنَ الّظُلُماتِ إلَي النّورِ (، 26 – 136

(لَقَدْ كَفَرَ ٱلَذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ (، 116 – 117 – 125 – 128 – 129 – 131 – 132

(لَقَدْ كَفَرَ ٱلَذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ... (، 119

(لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ للهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (، 56

(لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (، 55

(لَوِ ٱطَلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا (، 222

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ... (، 54 – 88 – 94 – 101 – 102 – 104 – 106 – 107 – 108 – 109

(مَا كَانَ للهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ (، 119

(مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ... (، 194

(مَثَلُ نُورِهِ (، 71 – 72 – 74 – 76 – 77 – 78 – 84 – 86

(مِشكَاةٍ فِيهَا مِصبَاحٌ (، 84 – 87

(مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا (، 87 – 89 – 239

(مَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَ مَأْوَئهُ النّار (، 245

(مَن يُطِعِ الّرَسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ الله (، 258

(نُورٌ عَلَى نُورٍ (، 73 – 93

(وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (73

(وَٱلّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ (، 219

(وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْانسَانَ لَفِى خُسْرٍ... (، 244

(وَللهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ... (، 221 – 227 – 228 – 229

(وَلَوْ أَشْرَكُواْ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَعْمَلُون (، 245

(وَما آتَيْتُمْ مِنْ زَكاةٍ تُريدُونَ وَجْهَ اللهِ (، 219

(وَما تُنْفِقُونَ إِلّاَ ابْتِغاءَ وَجْهِ الله (، 219

(وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرام (، 219

(وَإِذْ قَالَ اللهُ يَاعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ... (، 122

(وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ٱلَتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيْرَ ٱلَتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا (، 76

(وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّي يَأتِيَكَ الْيَقِينُ (، 134

(وَالّسَلامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدّتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا (، 123

(وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلّنَاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ (، 95

(وَجَاء رَبُّكَ (، 215 – 251

(وَحَيْثُ مَاكُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَه (، 224

(وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الّصَالِحِينَ (، 114

(وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم... (، 220

(وَقالَ الْمَسيحُ يا بَني إِسْرائيل (، 117

(وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتْ الّنَصَارَى... (، 117

(وَقَالُواْ ٱتَخَذَ اللهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ... (، 118

(وَقَضَى رَبُّكَ أَلّاَ تَعْبُدُواْ إِلّاَ إِيَّاهُ (، 195

(وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا (، 49 – 194

(وَلاتَحْسَبَنَّ ٱلَذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء... (، 66

(وَلاتَقُولُواْ عَلَى اللهِ إِلّاَ الْحَقِّ... (، 118

(وَلا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا (، 144

ص: 277

(وَلاتَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ... (، 263

(وَلاتَزِدِ الّظَالِمِينَ إِلَّا ضَلالًا (، 87

(وَلاتَزِدِ الّظَالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا (، 247

(وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى (، 193 – 194 – 195 – 196

(وَللهِ الْمَثَلُ الأَعْلَىَ (، 94

(وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا (، 143 – 146 – 162 –

(وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ (، 92

(وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي الّسَمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (، 95

(وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاء حَسَناً (، 204

(وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاء اللهُ (، 211

(وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى (، 201 – 203 – 205 – 208 – 210 – 211

(وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَى... (، 220

(وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ... (، 226

(وَمَن يُشْرِك بِالله فَقَد ضَلَّ (، 245

(وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي (، 55 – 215 – 251 – 260

(وَهُوَ الّسَمِيعُ البَصِيرُ (، 108

(وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ (، 194

(وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلّنَاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (، 92

(هُوَ الْأَوَّلُ... (، 21 – 26 – 40 – 44 – 50 – 53 – 56 – 58

(يَا أَيُّهَا الّنَاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (، 54

(يَا قَوْمِ لَكُمُ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ... (، 43

(يُرِيدُونَ وَجْهَهُ (، 263

ص: 278

(يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ (، 93

(يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ (، 91 – 92

(يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ (، 73 – 92

ص: 279

نمایه روایات:

روایات: صفحات:

إذ كان الشيء مِن مَشيئته... ، 104

اَصبحتُ و أنا الّصِديقُ الأكبر... ، 65

اُعْطِيتُ جوامعَ الكلم ، 21

إعلَم عَلَّمَك اللهُ الخيرَ أنّ اللهَ – تبارك و تعالي – قديمٌ... ، 31

الأَوّلُ لا عن أَوّلٍ قَبْلَه و لا عن بَدءٍ سَبَقه... ، 29

الحمد لله الّذي اَعْجَزَ الأوهامَ أن تنالَ إلاّ وجودَه... ، 38

اَلّذي لَيْست له في اوّليّته نهايةٌ... ، 37

الظّلُ ما بين طلوع الفجر إلي طلوع الشمس ، 142

اَلكُفرُ عَلي اَربَعِ دَعائِمَ: عَلي التَعَمُّق والّتَنازُع والّزَيغ...، 24

الّلَهّمَ أنتَ الأوّلُ بلااوليّة مَعْدودَة... ، 39

اَلّلَهّمَ أنتَ الله نُورُالسموات والأرض... ، 80

إن الحق يتجلي يوم القيامة للخلق في صورة منكرة... ، 53

إن الروح متحرك كالريح... ، 260

إنّ الله تبارك وتعالي خلق اَجزاءً... ، 248

إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَفَرِّداً بِوَحْدَانِيَّتِهِ... ، 137

إّنَ اللهَ عزّوجلّ عَلِمَ أنَّه يكونُ في آخر الّزَمان... ، 22

إن بعض قريش قال لرسول الله(بأّيِ شيء سَبَقتَ... ، 65

إنّ دين الله عزّوجلّ لايُصابُ بِالعُقُول النّاقِصَة ، 97

أنا الأوّلُ و الآخر... ، 64

أنا الّذي عَلَوتُ فَقَهَرتُ... ، 66

أنت القديمُ الأوّل... ، 40

أنتُمُ الأوّلُ وَالآخِرُ ، 67

أنْزَلَ الله هذه الآية في التّطَوُّع خاصة ، 225

انّما عني بذلك وجه الله الّذي يؤتي منه ، 257

إنَّه ليس شيءٌ إلاّ يَبِيدُ... ، 27

إنّي خَرجتُ آنفاً في حاجَة... ، 207

ايّاك و خصلتين هَلَكَ فيهما الرجال... ، 97

بَلْ كَوَّنَ الأشياءَ... 175

حَدَّ الأشياءَ كُلَّها عِنْدَ خَلْقِه إيّاها... ، 104

خَصلَتَين مُهْلِكَتَين: تُفتي الناسَ برأيك اَو تَدين بما لاتَعلَم ، 97

خَلَقَ الله آدمَ علي صورته ، 256

دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْ ءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْ ء ، 41

سبحان الله لقد قالوا قولاً عظيماً... ، 257

سَبَقَ الأوقاتَ كونُه و العدمَ وجودُه... ، 37

شاهت الوجوه ، 201

شَرِّقا و غَرِّبا فَلاتَجِدان عِلْماً صَحيحاً إلاّ... ، 222

عَلِمَ أنَّهُ يَكُونُ في آخِرِ الزّمانِ اَقوامٌ مُتَعَمِّقُون ، 23

فَالْتَمِسُوا ذلِكَ مِنْ عِنْدِ أَهْلِهِ، فَإِنَّهُمْ عَيْشُ الْعِلْمِ... ، 137

فَمَن تَعَمَّق لَم يُنِبْ إلي الحَق ، 24

فَمَن رامَ وَرآءَ ذلكَ فَقَدْ هَلَكَ ، 24

ص: 282

كانَ بلا كَينُونيّة... ، 35

كانَ رَبّي قبلَ القَبْل... ، 36

كّلُ شيء هالك إلاّ دينه ، 258

كّلُ شيء هالك إلاّ من أخَذَ طريق الحق ، 258

لا إله إلاّ الله الأَوّلُ لا بأوّلّيَة... ، 40

لايَحُول مِن حال إلي حال ، 31

لايزال العبد يتقرب إلّيَ بالنوافل... ، 211

لايَقَعُ عليه الحُدُوث... ، 31

لقد قالوا قولاً عظيماً ، 257

للنّاس في التوحيد ثلاثةُ مذاهبَ... ، 105

لو عَلِمَ الناسُ كيف خَلَقَ اللهُ... ، 246

معاشرَ المُؤمنين والمسلمين، إنّ الله – عزوجل – أثني... ، 40

مَن أتَي اللهَ بِما أُمِرَ بِه مِن طاعَةِ محّمَد(...، 257

مَن أحَبَّنا فَقد أحَبَّ الله... ، 205

مَن أخذَ دينَه مِن كتاب الله و سُنَّة نَبيّه(... ، 215

مَن أخَذَ طريق الحق ، 258

مَن أخذ طريق الذي انتم عليه ، 258

مَن دَخلَ في الإيمانِ بعلم ثَبتَ فيه... ، 215

نَعَم، من اَفاضلها ، 96

نَعَم، يُخْرِجُه مِنَ الحَدَّين حَدّ التعطيل و حَدّ التشبيه ، 105

وَاعلَمُوا – رَحِمَكُمُ الله – أنَّهُ مَن لَم يَعرِف مِن كِتَابِ اللهِ... ، 86

والائمة من بعده ، 257

وبَطَلَ قَولُ مَن زَعمَ أنَّه كان قبله أو كانَ مَعه شَيءٌ... ، 34

ص: 283

وبَعَثَ إليهم الرُّسُل لِتكونَ له الحجّةُ البالغةُ علي خلقه... ، 15

ولا كان بَعْدَ أن لم يَكُن ، 39

ولاشيء معه في ديموميته ، 31

ومن أحبكم فقد أحب الله... ، 206

واعْلَم أنَّ الراسِخينَ في العلم... ، 25

وَٱلَّذِي نَفسُ محّمَد بِيَدِه، لَو أنَّكُم دُلِّيتُم... ، 241

وامّا الظاهرُ، فليس من أجل أنَّه علا الأشياءَ بركوب... ، 41

وسُبحانَ ٱلَذي ليس له أوَّلٌ مُبتَدأ... ، 38

ولا مُتَكلّف ولا مُتَعَمِّق... ، 24

هادٍ لأهل السَّماءِ و هادٍ لأهل الأرض ، 75

هُدَي مَن في السَّماوات و هُدَي مَن في الأرض ، 75

هو مَثَلٌ ضَرَبَه الله لَنا... ، 93

هي صورة محدثة واصطفاها الله... ، 55

يا اباصلت، مَن وَصَفَ الله تعالي بوجه كالوجوه... ، 259

يا هشام ما بَعَثَ الله أنبياءَه و رُسُله إلى عباده إلا لِيَعقلُوا... ، 26

يَسْجُدُ حيث تَوَجَّهَتْ... ، 225

يُعيدها ما لَم يَفُتْهُ الوقتُ... ، 227

كتابنامه

قرآن كريم

آموزش فلسفه؛ محمدتقي مصباح يزدي، انتشارات اميركبير، تهران1383ش.

اسفار اربعه؛ ملاصدرا شيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1981م.

اشعه نور (ترجمه رساله نوريه شيخ هادي تهراني) ؛ ميرزا حسن مصطفوي، 1372ق.

اعلام الوري بأعلام الهدي؛ ابي علي فضل بن حسن طبرسي، تحقيق: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم 1417ق.

اعيان الشيعة؛ سيدمحسن امين، تحقيق وتخريج: حسن امين، دارالتعارف، بيروت،لبنان.

الاحتجاج؛ احمد بن علي طبرسي، تعليق: سيد محمد باقر خرسان، دار النعمان، نجف اشرف 1386ق - 1966م.

الإختصاص؛ شيخ مفيد، تحقيق: علي اكبر غفاري، سيد محمود زرندي، دارالمفيد، بيروت 1414ق - 1993م.

الأمالي؛ شيخ صدوق، تحقيق و نشر : مؤسسة البعثه، قم 1417ق.

الأمالي؛ شيخ مفيد، تحقيق: حسين استاد ولي، علي أكبر الغفاري، دار المفيد، بيروت 1414ق - 1993م.

ص: 285

التوحيد؛ شيخ صدوق، تحقيق: سيدهاشم حسيني تهراني، جامعه مدرسين، قم 1357ش.

الدرالمنثور؛ جلال الدين سيوطي، كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي، قم 1404ق.

إلزام الناصب في اثبات الحجة الغائب؛ علي يزدي، تحقيق: سيدعلي عاشور، مؤسسة الاعلمي، بيروت 1422ق.

الذريعه؛ آقابزرگ تهراني، دار الاضواء ، بيروت 1403ق – 1983م.

الكشف و البيان؛ ابو اسحاق احمدبن ابراهيم ثعلبي، تحقيق: ابو محمد بن عاشور، دار احياء التراث، بيروت 1422ق.

الكافي؛ محمدبن يعقوب كليني، تصحيح وتعليق: علي اكبر غفاري، دارالكتب الإسلاميه، تهران 1365ش.

المحاسن؛ احمد بن محمد بن خالد برقي، تصحيح و تعليق: سيدجلال الدين حسيني (محدث)، دار الكتب الإسلاميه، تهران 1370ق – 1330ش.

المستدرك علي الصحيحين؛ حاكم نيشابوري، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي.

انسان كامل؛ استاد شهيد مطهري، انتشارات صدرا.

انوار التنزيل؛ عبدالله بن عمر بيضاوي، تحقيق: محمد عبدالرحمن المرعشلي، دار احياء التراث، بيروت 1418ق.

بحارالأنوار؛ علامه محمدباقر مجلسي، مؤسسه الوفاء، بيروت 1404ق.

بداية الحكمة؛ علامه سيدمحمدحسين طباطبائي، تحقيق: عبدالرسول عبوديت، مؤسسه نشر اسلامي، قم 1418ق.

بصائر الدرجات؛ محمدبن حسن صفار، تصحيح و تعليق: حاج ميرزا حسن كوچه باغي، منشورات اعلمي، تهران 1362ش.

بيان السعادة؛ سلطان محمد گنابادي، مؤسسة الاعلمي، بيروت 1408ق.

البيان في تفسير القرآن؛ آيت الله خوئي، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1395 - 1975 م.

تحف العقول؛ ابن شعبه حراني، تصحيح و تعليق: علي اكبر غفاري، مؤسسه نشر اسلامي، قم 1404ق.

تفسير القرآن الكريم؛ (منسوب به) محي الدين بن عربي، تحقيق: سمير مصطفي رباب، دار احياء التراث، بيروت 1422ق.

تفسير القرآن الكريم؛ محمد بن ابراهيم (ملاصدرا)، تحقيق: محمد خواجوي، انتشارات بيدار، قم 1379ش.

تفسير الكاشف؛ محمد جواد مغنيه، دار الكتب الاسلاميه، تهران 1424ق.

تفسير المحيط؛ سيد حيدر آملي، تحقيق: سيد محسن موسوي تبريزي، انتشارات وزارت ارشاد، تهران 1422ق.

تفسير الميزان؛ علامه سيدمحمدحسين طباطبائي، دفتر انتشارات اسلامي، قم1417ق.

تفسير برهان؛ سيدهاشم بحراني، بنياد بعثت، تهران 1416ق.

تفسير تبيان؛ شيخ طوسي، تحقيق: احمد قصير عاملي، دار احياء التراث، بيروت.

تفسير جوامع الجامع؛ فضل بن حسن طبرسي، تحقيق: دكتر ابوالقاسم گرجي، انتشارات دانشگاه تهران، 1377ش.

تفسير خسروي؛ ميرزا علي رضا خسرواني، تحقيق: محمدباقر بهبودي، انتشارات اسلاميه، تهران 1390ق.

تفسير صافي؛ ملامحسن فيض كاشاني، تحقيق: حسين اعلمي، انتشارات صدر، تهران 1415ق.

تفسير قمي؛ علي بن ابراهيم قمي، تحقيق: سيد طيب موسوي جزايري، دارالكتب، قم 1367ش.

تفسير نمونه؛ آيت الله ناصر مكارم شيرازي، دارالكتب الاسلاميه، تهران 1374ش.

تفسير نورالثقلين؛ عبدعلي بن جمعه عروسي حويزي، تحقيق: سيد هاشم رسولي محلاتي، انتشارات اسماعيليان، قم 1415ق.

تقريرات شرح منظومه(استاد مطهري)؛ آيت الله شيخ محمدتقي شريعت مداري، مؤسسة فرهنگي طه، 1383ش.

تنبيهات حول المبدء و المعاد؛ آيت الله ميرزا حسنعلي مروارید، بنياد پژوهش هاي اسلامي آستان قدس رضوي، مشهد 1418ق.

تنزيه المعبود في الرد علي وحدة الوجود؛ سيد قاسم علي احمدي، مطبعة ثامن الحجج7 ، مشهد 1383ش.

تهذيب الأحكام؛ شيخ طوسي، تحقيق: سيدحسن موسوي خرسان، دارالكتب الإسلاميه، تهران 1365ش.

جامع البيان؛ محمد بن جرير طبري، دار المعرفه، بيروت 1412ق.

جلاء الأذهان؛ ابوالمحاسن حسين بن حسن جرجاني، تحقيق: سيدجلال الدين حسيني (محدث)، انتشارات دانشگاه تهران، 1377ش.

حجة التفاسير؛ سيد عبدالحجت بلاغي، انتشارات حكمت، قم 1386ق.

حكمت اشراق سهروردي؛ دكتر سيد يحيي يثربي.

درس هايي از نهج البلاغه؛ آيت الله منتظري.

رحيق مختوم؛ استاد جوادي آملي، مركز نشر اسراء، قم 1386 ش.

روح المعاني؛ سيدمحمود آلوسي؛ تحقيق:علي عبدالباري عطيه، دارالكتب العلميه، بيروت 1415ق.

روح مجرد؛ سيد محمد حسين حسيني تهراني، انتشارات حكمت.

ص: 288

زاد المسير في علم التفسير؛ عبد الرحمن بن علي بن جوزي، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دارالكتب العربي، بيروت 1422ق.

سّدُالمفرّ علي القائل بالقدر؛ شيخ محمدباقر علم الهدي، مركز فرهنگي

انتشاراتي منير، تهران 1387ش.

سرمايه ايمان؛ ملاعبدالرزاق فياض لاهيجي، تصحيح: صادق لاريجاني، انتشارات الزهراء، تهران 1372ش.

سنخيت، عينيت يا تباين؟؛ آيت الله سيدجعفر سيدان، مدرسة آيت الله العظمي گلپايگاني، قم.

سنن ترمذي؛ محمد بن عيسي الترمذي، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف، دارالفكر، بيروت 1403ق - 1983م.

سه مقاله در نقد عرفان؛ ميرزاي قمي، تحقيق: حسين لطيفي - سيدعلي جبار گلباغي ماسوله، بنياد پژوهش هاي اسلامي، مشهد 1388 ش.

شرح اشارات؛ خواجه نصيرالدين طوسي، نشر البلاغه، قم 1375ش.

شرح اصول كافي؛ مولي محمدصالح مازندراني، تحقيق: ميرزا ابوالحسن شعراني، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1421ق - 2000م.

شرح توحيد صدوق؛ قاضي سعيد قمي، تصحيح و تعليق: دكتر نجفقلي حبيبي، وزارت ارشاد اسلامي، تهران 1415ق.

شرح فصوص الحكم؛ مؤيد الدين جندي، موسسة بوستان كتاب، قم.

شرح فصوص الحكم؛ محمد داوود قيصري، مقدمه: سيدجلال الدين آشتياني، انتشارات علمي و فرهنگي، 1375ش.

شرح گلشن راز؛ لاهيجي، مقدمه: كيوان سميعي، انتشارات سعدي، 1371ش.

شرح منظومه؛ ملاهادي سبزواري، نشر ناب، تهران 1379ش.

شرح نهج البلاغه؛ ابن ابي الحديد، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، دار احياء الكتب، بيروت 1962م.

شرح نهج البلاغه؛ محمد عبده، مطبعة الاستقامه، قاهره.

شواهد التنزيل؛ حاكم حسكاني، تحقيق: محمد باقر محمودي، انتشارات وزارت

ارشاد اسلامي، تهران 1411ق.

صحاح اللغة؛ اسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: احمد عبدالغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت 1407ق - 1987م.

صحيح بخاري؛ محمد بن اسماعيل بخاري، دارالفكر، بيروت 1401ق - 1981م.

صحيح مسلم؛ ابي الحسين مسلم بن حجاج نيشابوري، دارالفكر، بيروت.

عارف و صوفي چه مي گويند؟؛ آيت الله ميرزا جواد آقا تهراني، بنياد بعثت، تهران، 1369ش.

علل الشرائع؛ شيخ صدوق، تحقيق: سيدمحمد صادق بحرالعلوم، مكتبة الحيدريه، نجف اشرف 1386ق.

علي بن موسي الرضا والفلسفة الالهية؛ استاد جوادي آملي، مركز نشر اسراء، 1422ق.

عوالي اللئالي؛ ابن ابي جمهور احسائي، تحقيق: آقا مجتبي عراقي، سيدالشهداء، قم 1403ق - 1983م.

عيار نقد؛ دكتر سيديحيي يثربي، بوستان كتاب، قم 1383ش.

عين اليقين؛ فيض كاشاني، تحقيق: فالح عبدالرزاق العبيدي، نورالهدي، قم 1427 ق.

عيون اخبار الرضا عليه السلام ؛ شيخ صدوق، تحقيق: شيخ حسين اعلمي، مؤسسة الاعلمي، بيروت 1404 ق.

غاية المرام؛ سيدهاشم بحراني، تحقيق: سيدعلي عاشور، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت 1422ق.

ص: 290

فتوحات مكيه (4 جلدي) ؛ محي الدين بن عربي، دار صادر، بيروت.

فرائدالأصول؛ شيخ مرتضي انصاري، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم، مجمع الفكر الإسلامي، قم 1419ق.

فرهنگ معارف اسلامي؛ سيد جعفر سجادي، انتشارات دانشگاه تهران، 1373ش.

فصوص الحكم؛ محي الدين عربي، مقدمه و تعليقه: ابوالعلاء عفيفي، انتشارات الزهراء، 1370.

فضائل الخمسة؛ سيدمرتضي حسيني فيروزآبادي، انتشارات اسلاميه، تهران 1392ق.

فوائد الرضوية؛ حاج شيخ عباس قمي، انتشارات مركزي، 1327ش.

قاموس الرجال؛ شيخ محمد تقي تستري، مؤسسة نشر اسلامي، قم 1419ق.

كتاب التفسير؛ محمد بن مسعود عياشى، تحقيق: سيد هاشم رسولى محلاتى، چاپخانه علميه، تهران 1380 ق.

كشف اليقين؛ علامه حلي، تحقيق: حسين درگاهي، 1411ق.

كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد؛ علامه حلي، تحقيق: استاد حسن زاده آملي، مؤسسه نشر اسلامي، قم 1413ق.

كليد بهشت؛ قاضي سعيد قمي، چاپخانه مجلس، تهران 1315ش.

كمال الدين و تمام النعمة؛ شيخ صدوق، تصحيح و تعليق: علي أكبر الغفاري، جامعه مدرسين، قم 1405ق - 1363ش.

كنزالدقائق؛ محمد بن محمدرضا مشهدي، تحقيق: حسين درگاهي، وزارت ارشاد، تهران 1368ش.

گوهر مراد؛ عبدالرزاق لاهيجي، نشر سايه، تهران 1383ش.

لسان العرب؛ محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت 1414ق.

مبدء اعلي؛ علامه محمد تقي جعفري، چاپخانه حيدري، 1337ش.

مجمع البيان؛ فضل بن حسن طبرسي، تحقيق: محمد جواد بلاغي، انتشارات ناصر خسرو، تهران 1372ش.

مجمع البحرين؛ فخرالدين الطريحي، تحقيق: سيد أحمد حسيني، مكتب النشر الثقافة الإسلامية، 1408ق - 1367ش.

مجموعه آثار؛ مرتضي مطهري، انتشارات صدرا، تهران 1371ش.

مرآة العقول؛ علامه محمد باقر مجلسي، تحقيق: سيد هاشم رسولي محلاتي، دار الكتب الإسلاميه، تهران 1404ق.

مشكاة الأنوار (رسائل غزالي)؛ ابوحامد غزالي، دار الفكر، بيروت 1416ق.

مشكاة الأنوار؛ ابوالفضل علي بن حسن بن فضل بن حسن طبرسي، تحقيق: مهدي هوشمند، دارالحديث، 1418ق.

مصباح الزائر؛ سيد بن طاووس، مؤسسة آل البيت.

مصباح المتهجّد؛ شيخ طوسي، مؤسسة فقه الشيعه، بيروت 1411ق - 1991م.

مصباح الهداية في اثبات الولاية؛ سيدعلي بهبهاني، تحقيق: رضا استادي، مدرسة دار العلم، اهواز 1418ق.

معاني الأخبار؛ شيخ صدوق، تصحيح و تعليق: علي اكبر غفاري، مؤسسه نشر اسلامي، 1379ق - 1338ش.

معجم رجال الحديث؛ آيت الله سيد أبوالقاسم خوئي، مركز نشر الثقافة الإسلامية، 1413ق - 1992م.

مفاتيح الغيب؛ فخر الدين رازي، دار احياء التراث، بيروت 1420ق.

مفردات الفاظ القرآن؛ راغب اصفهانى، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار العلم الدار الشاميه، بيروت 1412ق.

مكيال المكارم؛ ميرزا محمدتقي موسوي اصفهاني، تحقيق: سيدعلي عاشور، مؤسسه الاعلمي، بيروت 1421ق.

ممد الهمم در شرح فصوص الحكم؛ استاد حسن زاده آملي، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، تهران 1378ش.

مَن لايحضره الفقيه؛ شيخ صدوق، تصحيح و تعليق: علي اكبر غفاري، مؤسسه نشر اسلامي، قم 1413ق.

مناقب آل ابي طالب؛ محمد بن علي بن شهرآشوب، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف، مكتبة الحيدريه، نجف اشرف 1376ق - 1956م.

منهج الصادقين؛ ملا فتح الله كاشاني، كتاب فروشي محمد حسن علمي، تهران 1336ش.

مواهب عليه؛ حسين بن علي كاشفي، تحقيق: سيد محمد رضا جلالي، انتشارات اقبال، تهران 1369ش.

مواهب الرحمن في تفسير القرآن؛ سيد عبدالأعلى سبزوارى، موسسه اهل بيت، بيروت 1409 ق.

مهج الدعوات؛ سيد بن طاووس، دار الذخائر، قم 1411ق.

نبراس الضياء و تسواء السواء؛ مير محمد باقر داماد، تحقيق: حامد ناجي اصفهاني، انتشارات هجرت، قم 1374ش.

نفحات الرحمن في تفسير القرآن؛ شيخ محمد بن عبدالرحيم نهاوندي، تحقيق: قسم الدراسات الاسلاميه مؤسسة البعثه، قم 1429ق.

نور البراهين؛ سيد نعمت الله جزائري، تحقيق: سيد مهدي رجائي، مؤسسه نشر اسلامي، 1417ق.

نهج البلاغه (صبحي صالح)؛ سيدرضي، دار الهجره، قم.

وسائل الشيعة؛ شيخ حر عاملي، تحقيق و نشر: مؤسسة ال البيت، قم 1414ق.

هدية الرازي الي المجدد الشيرازي؛ شيخ آقا بزرگ تهراني، انتشارات ميقات، 1403ق.

ص: 294

جلد 2

مشخصات کتاب

سرشناسه : سيدان،سيدجعفر، 1313 -

عنوان و نام پديدآور : آيات العقايد/ سيدجعفر سيدان؛ تحقيق مدرسه علوم ديني حضرت ولي عصر عجل الله فرجه.

مشخصات نشر : مشهد : ولايت، 1391

مشخصات ظاهري : 2ج.

شابك : ج.2 9789646172524 :

وضعيت فهرست نويسي : فيپا

يادداشت : فهرستنويسي بر اساس جلد دوم، 1392.

يادداشت : كتابنامه.

يادداشت : نمايه.

موضوع : تفاسير شيعه -- قرن 14

شناسه افزوده : مجتمع علوم ديني حضرت ولي عصر (عج)

رده بندي كنگره : BP98/س87آ9 1300ي

رده بندي ديويي : 297/179

شماره كتابشناسي ملي : 3162826

ص: 1

اشاره

فهرست مطالب

سخن ناشر 13

آیه نهم:

‹‹إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَاد››

آیات 18

آیه اول 18

آیه دوم 23

آیه سوم 24

آیه چهارم 24

آیه پنجم 26

آیه ششم 26

آیه هفتم 28

آیه هشتم 30

روایات 30

روایت اول 30

روایت دوم 31

روایت سوم 31

روایت چهارم 32

روایت پنجم 32

روایت ششم 33

روایت هفتم 34

روایت هشتم 35

روایت نهم 35

ص: 5

سخن بزرگان 36

شيخ صدوق 36

شيخ مفيد 36

خواجه نصيرالدين طوسي 38

علامه حلي 38

ابن ميثم بحراني 40

ديدگاه ملا صدرا 42

چكيده سخن 46

ياد آوري (تجسّم اعمال) 46

ساختار زير بنايي نظريه ملا صدرا 47

نقدي بر كلام ملاصدرا 63

جايگاه تأويل 67

تأويلات نادرست 68

سخن پاياني 72

آيه دهم:

{ وَإِذَا الّصُحُفُ نُشِرَت }

لغت 78

چرا نامه اعمال را طائر گويند؟ 79

روايات 82

روايت اول: 82

روايت دوم: 83

روایت سوم: 83

روایت چهارم: 84

روایت پنجم: 84

روایت ششم: 86

روایت هفتم: 86

ص: 6

روایت هشتم: 87

روایت نهم: 88

روایت دهم: 88

روایت یازدهم: 89

روایت دوازدهم: 90

روایت سیزدهم: 91

روایت چهاردهم: 92

روایت پانزدهم: 93

روایت شانزدهم: 94

گفتار عالمان 95

تفاسیر عرفاني فلسفي 100

آیه یازدهم:

{ وَ كُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَه فَرْدًا }

آیه اول 110

لغت 110

شواهد قرآني 111

دیدگاه مفسران 111

نظریه ملاصدرا 113

اختلاف در کتب آسماني! 116

نقد کلام صدرا 118

وجه جمع صدرا 119

آیه دوم 122

دیدگاه مفسران 123

علامه طباطبایي 123

شیخ طَبْرِسي 124

ص: 7

محمدجواد مغنیه 125

آیه سوم 125

آیه دوازدهم:

{وَ أُزْلِفَتِ الْجَنَّه لِلْمُتَّقِينَ غَيرَ بَعِيد}

آیات بهشت و دوزخ 132

بهشت آماده و نزدیك 133

پهناوري بهشت 134

حرکت سوي بهشت و دوزخ 135

ورود به بهشت 136

ارث بهشت 137

غرفه هاي بهشتي 138

نعمت هاي بهشتي 139

حوریان بهشتي 140

روایات بهشت و دوزخ 143

دیدگاه ملاصدرا 146

جایگاه تأویل و توجیه 155

اقرار ملاصدرا 156

فعلیت بهشت و دوزخ 157

ادله قائلان به فعلیت بهشت و دوزخ 158

آیات فعلیت بهشت 158

روایات فعلیت بهشت و دوزخ 161

ادله منکرین فعلیت بهشت و دوزخ 175

اقوال علما 179

مکان بهشت و دوزخ 187

تأثیر اعمال در ایجاد نعمت هاي بهشتي 192

نظر ملاصدرا پیرامون دوزخ 193

انگیزه ملاصدرا از توجیه آیات و روایات 194

ص: 8

آیه سیزدهم:

{وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ... }

وجه اول 204

وجه دوم 206

وجه سوّم 209

وجه چهارم 210

بيان علامه طباطبائي 210

سخن ملاصدرا 212

اشكال صدرا بر ابن عربي 217

نقد سخن صدرا 220

عذاب آخرت 222

آيات عذاب 222

بررسي خلود در دوزخ 225

آيات 225

گفتار عالمان 228

نظريه صدرا نسبت به چگونگي خلود 231

نقد و بررسي خلود نوعي 233

آیه چهاردهم:

{ وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا... }

1. حفظ اصول قطعي 244

2. معيار صحيح در فهم قرآن 244

آیات هدایت 245

سخن ملاصدرا 250

روایات طینت 253

سخن علامه طباطبائي 255

ص: 9

سخن علامه در المیزان 257

آیه پانزدهم:

{وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَه... }

دیدگاه صاحب تفسیر المیزان 266

انواع حرکت 269

اشکال بوعلي بر حرکت جوهري 269

دو اشکال در تفسیر آیه به حرکت جوهري 271

چکیده بحث 275

آیه شانزدهم:

{ الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ الّسَمَاوَاتِ وَالأَرْضِ... }

وارسي و شرح 279

اهمیت بحث فرشتگان 283

صفات ملائك در قرآن و روایات 287

مجرد یا مادي 292

تمثل یا تشکّل 300

اجماع در مسئله 302

استدلال عقلي فلاسفه بر تجرّد ملائکه 309

توضیح کلام فلاسفه 309

حقیقت ملائك در نگاه بزرگان فلسفه 311

نقد استدلال فلاسفه 313

استدلال نقلي بر تجرّد ملائکه 318

عصمت ملائك 337

اختيار ملائك 343

چند نكته درباره فرشتگان 351

1. تعالي و تكامل فرشتگان 351

ص: 10

2. تولید نسل فرشتگان 352

3. غذاي فرشتگان 352

4. خواب فرشتگان 353

5. رؤیت فرشتگان 355

آیه هفدهم:

{ يُؤْتِي الْحِكْمَه مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَه فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا }

حکمت در آیات 361

حکمت در لغت 362

حکمت در تفاسیر 363

حکمت در روایات 365

حکمت در سخن فیلسوفان 370

آیه هجدهم:

{ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّاَ وَاحِدَه كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ }

اَمر 381

لَمْح 382

واحده 382

تبیین آیه در المیزان 382

دیدگاه فلاسفه و اهل عرفان 385

سخن ابن عربي و قيصري 385

سخني از تفسير روح البيان 388

سخن ملاصدرا 389

آیه نوزدهم:

{ وَقَضَي رَبُّكَ أَلاّ تَعْبُدُوا إِلاّ إِيَّاهُ... }

قضاي تكويني و تشريعي 399

ص: 11

اهميت عبادت و پليدي شرك 400

برگشت همه معاصي به شرك است 401

سخنان نادرست 408

آيه بيستم:

{إِنَّا عَرَضْنَا الأمَانَه عَلَى السَّماوَاتِ وَ الأرْضِ وَ الْجِبَالِ... }

امانت 415

پذيراي امانت 415

معناي { فَأَبَيْنَ } 416

معناي { أن يَّحْمِلْنَهَا } 417

امانت در احاديث 426

اهميت امانت 426

امانت، تكليف الهي 427

امانت، ولايت علي (عليه السلام) و ديگر امامان (عليهم السلام) 427

چكيده سخن 430

نمايه ها

نمايه آيات 437

نمايه روايات 449

منابع و مآخذ 455

سخن ناشر:

آنچه در اين نوشتار ملاحظه مي كنيد، بخش دوم از سلسله درس ها و مباحثي است كه استاد معارف حضرت آيت الله سيّدجعفر سيّدان – دامت بركـاته – در جمع گروهي از طلاـب حوزه علميه مشـهد افـاضه فرموده انـد و به تفسـير و تبيين آيـات اعتقـادي پرداخته، پـاره اي از انحرافات و برداشت هاي نادرستي را كه از اين آيات صورت گرفته بيان كرده اند.

اين بحث ها كه از نوار پياده شده بود، توسط بخش پژوهش مدرسه علوم ديني حضرت ولي عصر (عليه السلام) جهت استفاده بيشتر دانش پژوهان و شيفتگان مكتب اهل بيت (عليهم السلام) تلخيص، ويرايش، تحشيه و منبع يابي گرديد و به صورت حاضر ارائه شده است.

اميد است كه انتشار اين اثر ارزشـمند مورد قبول ناحيه مقدسه امام عصـر حضرت بقيهالله الأعظم – عجل الله تعالي فرجه الشريف – قرار گيرد.

ص: 13

آیه نهم: (إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَاد)

اشاره

به راستي پروردگار تو در كمين گاه است

سوره فجر (89) آیه 14

ص: 15

أعُوذُ بِاللهِ مِنَ الّشَيطَانِ الّرَجِيمِ

بِسْمِ اللهِ الّرَحمنِ الّرَحِيمِ(1)

‹‹إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَاد›› ؛(2)

به راستي پروردگار تو در كمين گاه است

از بحث هـاي مهمِ «معـاد»، مسـئله «صـراط» است. در قرآن آيه اي كه به صـراحت درباره صـراط قيامت باشـد، نمي توان يافت، ليكن با ضميمه احاديث، آياتي با بحث صراط ارتباط مي يابد.

«صـراط» در منابع وحياني معناي روشني دارد. از ظاهر آنها به دست مي آيد كه صراط پلي بر روي دوزخ است. اين مطلب محذور عقلي نـدارد تا نيازمنـد تأويل باشـد. ليكن برخي - با توجه به مباني پيش ساخته - دست به تأويل آيات زده و بياناتي مطرح كرده انـد كه پذيرفتني نمي باشد.

از سـخنان ملاصدرا چنين اسـتفاده مي شود كه نفس، سير دروني و تكاملي به سوي خدا دارد. در اين حركت، رذيلت ها زدوده مي شود و فضيلت ها در نفس پديد مي آيد، در اين سير صعودي - كه در خود نفس رخ مي دهد - راه، رونده و مسافت يكي است.

به باور ملاصدرا صراط همين حركت و سير دروني نفس است كه در عالم قيامت به ادارك نفس محسوس مي گردد، نه اينكه تحقق خارجي - جداي از نفس انسان - داشته و پلي براي گذر انسان به سوي بهشت باشد.

1- . علامه مجلسي در بحارالأنوار 89 : 210 از حضـرت موسي بن جعفر عليهما السلام روايت كرده است كه: چون خواست به آيه اي استشهاد كند، فرمود: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم» سپس آيه را تلاوت كرد.

2- . سورة فجر (89) آية 14.

در مباحث پيش رو، مي خواهيم با طرح ادله وحياني - بدون پيش داوري - به تحليلي صحيح دراين باره دست يابيم.

آيات

آيه اول

از آيات مربوط به صراط، آيه مرصاد است.

خداي متعال مي فرمايد:

‹‹إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَاد›› ؛(1)

به راستي پروردگار تو در كمين گاه است.

لغت

در مفردات مي خوانيم:

الرَّصَدُ: الاستعداد للتّرقُب... وقوله عَزَّوجَلَّ: ‹‹إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَاد›› ، تنبيها أنه لا ملجأ ولا مهرب... والْمِرْصَادُ... يقال للمكان الذي اختصّ بِالتَرَصُّدِ؛(2)

رَصَد: آمادگی برای مراقبت و ديده بانی است... و سخن خداي تعالي كه مي فرمايد: «به راستي پروردگار تو در كمين گاه است» هشداری است بر اينكه هرگز برايشان گريزگاه و پناه گاهی نيست... و مرصاد... به مكاني گفته مي شود كه به كمين نشستن و در انتظار ماندن، اختصاص يافته است.

ابن منظور در لسان العرب از برخي اهل لغت نقل مي كند كه:

المِرْصادُ عند العرب الطريق ... المِرصاد الموضع الذي تَرّصُد النّاس فيه؛(3)

مرصاد، نزد عرب به معناي راه است... مرصاد جايي است كه مردمان در آن به كمين در انتظار مي مانند (يا مردمان در آن كمين مي شوند) .

1- . سورة فجر (89) آية 14.

2- . مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهاني) 1: 355.

3- . لسان العرب 3: 178.

در قاموس آمده است:

«مرصاد» نيز اسم مكان است ... جوهرى آن را طريق معنا مي كند، ولى مراقبت در آن مدنظر است.(1)

بنابراين «مرصاد» به معناي جايي است كه فرد در آن كمين مي كند و دشمن را غافل گير مي سازد.

معناي مرصاد

در معناي مرصاد دو نظريه است:

1.خداوند در كمينِ گردن كشان در اين دنيا است و به موقع، آنها را در هم مي كوبد.

طَبْرِسي در مجمع البيان - ذيل آيه - از اميرالمؤمنين علي روايت مي كند كه فرمود:

مَعْنَاهُ: إِنَّ رَبَّكَ قَادِرٌ عَلَى أنْ يَجْزِيَ أهْلَ الْمَعَاصِي جَزَاءَهُم؛(2)

معناي آيه اين است كه: همانا پروردگارت بر پاداش دهي مناسب گنهكاران قادر و تواناست.

در تفسير الميزان در اين باره آمده است:

فالله - سبحانه - رقيب يُرَقِبُ أعمال عباده حَتى إذا طغوا وأكثروا الفساد أخذهم بأشّدِ العذاب؛(3)

خداوند مراقب اعمال بندگان خويش است، زماني كه طغيان و فساد را از حدّ بگذرانند، آنها را به سخت ترين عذاب ها مجازات مي كند .

با توجه به اين معنا، آيه اشاره اي به مسئله صراط ندارد.

1- . قاموس قرآن 3: 101.

2- . مجمع البيان 10: 739 ؛ بحارالأنوار8 : 64 و ج72، ص323.

3- . الميزان20 : 281.

2.مقصود از مرصاد، جايگاهي است بر پل صراط كه در آن، بندگان باز خواست مي شوند.

در ذيل اين آيه، رواياتي آمده است كه آن را به بحث صراط مربوط مي سازد:

در مجمع البيان از امام صادق روايت شده كه فرمود:

الْمِرْصَادُ قَنْطَرَه عَلَى الّصِرَاطِ، لايَجُوزُهَا عَبْدٌ بِمَظْلِمَه عَبْد؛(1)

مرصاد پلي بر صراط است كه بنده اي كه حق بنده اي ديگر بر گردنش باشد،

نمي تواند از آن عبور كند.

جابر، از ابي جعفر نقل مي كند كه پيامبر فرمود: روح الأمين (فرشته وحي) به من خبر داد:

أّنَ اللهَ لا ـ إِلَهَ غَيْرُهُ إِذَا وَقَفَ الْخَلا ـ ئِقَ وَ جَمَعَ الأ ـ وَّلِينَ وَ الآ ـ خِرِينَ أتِيَ بِجَهَنَّمَ تُقَ ـ ادُ بِـ ألْفِ زِمَـ ـ امٍ، أخَـ ـ ذَ بِكُلِّ زِمَامٍ مِائَه ألْفِ مَلَكٍ مِنَ الْغِلاظِ الّشِدَادِ، وَ لَهَا هَدَّه وَ تَحَطُّمٌ وَ زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ، وَ إِنَّهَا لَتَزْفِرُ الّزَفْرَه. فَلَوْلا أّنَ اللهَ عَزَّوجَلَّ أّخَرَهَا إِلَى الْحِسَابِ لأهْلَكَتِ الْجَمِيعَ.

ثُمَّ يَخْرُجُ مِنْهَـ ـ ا عُنُقٌ يُحِيطُ بِالْخَلائِقِ الْبَرِّ مِنْهُمْ وَ الْفَاجِرِ، فَمَا خَلَقَ اللهُ عَبْـ ـداً مِنْ عِبَادِهِ مَلَكٍ وَ لا نَبِيٍّ إِلّاَ وَ يُنَادِي يَا رَبِّ نَفْسِـ ـي نَفْسِـ ـي وَ أنْتَ تَقُولُ: يَا رَبِّ أّمَتِي أّمَتِي.

ثُمَّ يُوضَعُ عَلَيْهَا صِـ ـرَاطٌ أدَقُّ مِنَ الّشَـ ـعْرِ وَأحَدُّ مِنَ الّسَيْفِ عَلَيْهِ ثَلاثُ قَنَاطِرَ: الأُولَى عَلَيْهَا الأمَانَه وَالّرَحِمُ، وَالّثَانِيَه عَلَيْهَا الّصَلاه، وَالّثَالِثَه عَلَيْهَا عَدْلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ لا إِلَهَ غَيْرُهُ. فَيُكَلَّفُونَ الْمَمَرَّ عَلَيْهَا فَتَحْبِسُـ ـهُمُ الّرَحِمُ وَ الأمَانَه فَإِنْ نَجَوْا مِنْهَا حَبَسَـ ـتْهُمُ الّصَـ ـلاه فَإِنْ نَجَوْا مِنْهَا كَانَ الْمُنْتَهَى إِلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ - جَلَّ ذِكْرُهُ - وَ هُوَ قَوْلُ اللهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى:

‹‹إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَاد››

1- . مجمع البيان 10: 739؛ بحارالأنوار8 : 64 و ج72، ص323.

وَ النّاسُ عَلَى الّصِرَاط... ؛(1)

خداونـدي - كه معبودي جز او نيست - آن گـاه كه فرمان توقف خلائق را صادر كنـد، و اولين و آخرين را گرد آورد [فرمان دهـد] جهنم را درحالي كه هزار زمام دارد و بر هر زمامي يكصد هزار از فرشـتگان خشن و قوي گماشـته شده اند، بكشـند و[به صحنه قيامت] بياورند. آن روز جهنم را [از شدت غضب] صداهايي مهيب و زبانه هايي شعله ور و ناله ها و فريادهايي از خشم و غضب است.

جهنم چنان نهيب مي زند كه اگر خداوند حسابرسي خلائق را به تأخير نمي انداخت، همه اهل محشر را هلاك مي كرد.

سپس پشـته اي از آتش آنچنان زبانه مي كشد كه بر تمامي خلق - از خوب و بد - احاطه مي يابد. آن گاه تمامي بندگانش از فرشتگان گرفته تـا انبيـا [هر يك] فرياد كننـد كه پروردگارا، مرا نجات بـده، مرا ! اما تو [اي رسول ما] تقاضايت چنين باشـد كه پروردگار من، امتم، امتم را درياب.

سپس بر جهنم راهي [پُـل گونه] گذاردنـد باريـك تر از مو و تيزتر از شمشـير، و بر آن، سه پُـل قرار دارد. بر اولي امانت و رَحِم باشـد، و بر دومي نماز، و بر سومي عدل پروردگار عالَميان [نظارت خاص خداوندي] - كه معبودي جز او نيست - حاكم است. پس مردم فرمان يابند كه بر آن پل ها بگذرند. ابتدا رَحِم و امانت آنها را نگاه مي دارد، اگر از اين مرحله به سلامت گذشتند، نماز آنها را حبس مي كند، و چنانچه از اين مرحله هم به سـلامت عبور كردنـد، آخرين مرحله در گرو عدلِ الهي اند و اين است معناي پيام خداي تبارك و تعالي كه فرمود: «به درستي كه پروردگارت در كمين گاه به كمين [مجرمان] است» و مردم بر روي صراط [مختلف اند].

1- . تفسير قمي 2: 421 ؛ امالي (صدوق) 241 - 242 ؛ بحارالأنوار 7: 125 اين روايت در روضه كافي8 : 313 ، حديث 486 ، با تفاوت در برخي عبارات، نيز آمده است.

از ابن عباس درباره این آیه نقل شده است که گفت:

بر پل جهنم هفت بازداشت گاه است [که در هر یك سؤالاتي از فروع و اصول دین خواهد شد و چنانچه بنده پاسخي تمام داشته باشد، یك به یك عبور مي کند] در اولي از شهادت به یکتایي خدا پرسش مي شود، پس اگر بنده، آن را کامل آورد عبور مي کند؛ در بازداشت گاه دوم از نماز، و در سومي از زکات، و در چهارمي از روزه، و در پنجمي از حج، و در ششمي از عمره مي پرسند، آن گاه در بازداشت گاه هفتم [که به قرینه روایت قبل، همان مرصاد است] از مظالم عباد پرسیده شود.

اگر انسان نتواند از عهده آن بیرون آید، خطاب مي رسد که مهلت دهید.

پس اگر داراي کارهاي مستحبي باشد از آنها اعمالش را تکمیل مي کند و هنگامي که فراغت یافت، سوي بهشت رهنمون مي گردد.(1)

البته هیچ مانعي ندارد که آیه ناظر به هر دو دیدگاه باشد؛ یعني خداوند متعال در کمین گاه طغیانگران هم در این جهان و هم در جهان دیگر – در کنار صراط – است. بنابراین، معناي آیه این است که پروردگار متعال، در کمین اعمال بندگان قرار دارد و بر کارهاشان آگاه است و آنها را در گذرگاهي که ناگزیر از آنند – براساس اعمالي که انجام داده اند – بازپرسي مي کند و پاداش و کیفر مي دهد.

دراین باره امام امیرالمومنین چنین مي فرماید:

1- . روي عن ابن عباس في هذه الآية قال : إن على جسر جهنم سبع محابس يسأل العبد عند أولها عن شهادة أن لا إله إلا الله، فإن جاء بها تامة جاز إلى الثاني فيسأل عن الصلاة، فإن جاء بها تامة جاز إلى الثالث فيسأل عن الزكاة، فإن جاء بها تامة جاز إلى الرابع فيسأل عن الصوم، فإن جاء به تاما جاز إلى الخامس فيسأل عن الحج، فإن جاء به تاما جاز إلى السادس فيسأل عن العمرة، فإن جاء بها تامة جاز إلى السابع فيسأل عن المظالم، فإن خرج منها وإلا يقال: انظروا، فإن كان له تطوع أكمل به أعماله فإذا فرغ انطلق به إلى الجنة (بحارالأنوار 8: 64) .

وَ لَئِنْ أمْهَلَ اللهُ الّظَالِمَ فَلَنْ يَفُوتَ أخْذُهُ، وَهُوَ لَهُ بِالْمِرْصَادِ عَلَى مَجَازِ طَرِيقِهِ وَ بِمَوْضِعِ الّشَجَا مِنْ مَسَاغِ رِيقِه؛(1)

گرچه خـدا ظالـم را مهلت دهـد، ولي هرگز او را رها نخواهد كرد، و بر گذرگاهش - بسان اسـتخوان كه راه گلو را بگيرد و نگذارد آب دهاني فرو دهد - در كمين است.

آيه دوم

در سوره حمـد، پس از آنكه بنـده اذعـان مي كنـد كه عبادتش براي خـداست و از او ياري مي طلبـد و در سـير به سوي كمال، سـعادت و رستگاري، از خدا مدد مي خواهد، مي خواند:

‹‹اهْدِنَا الّصِرَاطَ الْمُسْتَقِيم›› ؛(2)

پروردگارا، ما را به راه راست هدايت كن.

شيخ صدوق در معاني الأخبار روايت مي كند كه علي بن ابي طالب در مورد آيه ‹‹اهْدِنَا الّصِرَاطَ الْمُسْتَقِيم›› فرمود:

وَالّصِرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ هُوَ صِرَاطَانِ: صِرَاطٌ فِي الّدُنْيَا وَصِرَاطٌ فِي الآخِرَه؛ وَ أَمَّا الّصِرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ فِي الّدُنْيَا فَهُوَ مَا قَصُرَ عَنِ الْغُلُوِّ وَارْتَفَعَ عَنِ الّتَقْصِيرِ، وَاسْتَقَامَ فَلَمْ يَعْدِلْ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْبَاطِلِ.

وَأَمَّا الّصِراطُ في الآخَره، فَهُوَ طَرِيقُ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى الْجَنَّه ٱلّذِي هُوَ مُسْتَقِيمٌ، لايَعْدِلُونَ عَنِ الْجَنَّه إِلَى الّنَارِ وَ لاإِلَى غَيْرِالّنَارِ سِوَى الْجَنَّه؛(3)

راه و صراط مستقيم، دو صراط است: راهي در دنيا و راهي در آخرت.

و اما راه راست در دنيا، همان شيوه اي است كه از افراط و تفريط به دور باشد و پايدار بماند و به هيچ باطلي نگرايد.

1- . نهج البلاغه (فيض الاسلام) ، خطبة 96: صفحه284؛ بحارالأنوار 34: 81 .

2- . سورة فاتحه (1) آية 6 .

3- . معاني الأخبار: 33، حديث4 ؛ تفسير منسوب به امام عسكري عليه السلام : 44 (با اندكي تفاوت) ؛ بحارالأنوار8 : 69 - 70.

و اما صـراط در آخرت، همان راه راست مؤمنان به سوي بهشت است. مؤمنان از مسير بهشت، به سمت آتش و يا غير آتش عدول نخواهند كرد.

آيه سوم

در سوره حِجر مي خوانيم:

‹‹وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أجْمَعِين›› ؛(1)

و قطعاً وعدگاه همه آنان دوزخ است.

در تفسير قمي از ابوجارود روايت شده كه ابوجعفر درباره آيه:

‹‹وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أجْمَعِين›› فرمود:

فَوُقُوفهم علي الّصِراط؛(2)

بازداشت ايشان بر صراط است.

آيه چهارم

خداي متعال در سوره مريم مي فرمايد:

‹‹فَوَ رَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الّشَيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا * ... وَ إِن مِّنكمُ إِلّاَ وَارِدُهَا كاَنَ عَلىَ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا * ثُمَّ نُنَجِّى الّذَِينَ اتّقَواْ وَ نَذَرُ الّظَالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا›› ؛(3)

به پروردگارت سوگند كه آنها را با شـياطين محشور خواهيم ساخت، آن گاه آنان را در اطراف جهنم - درحالي كه به زانو درآمده اند - حتماً حاضر خواهيم كرد... هيچ يك از شما نيست مگر اينكه در آن (جهنّم) وارد شويد، اين حكمِ حتمي و امضا شده پروردگارت مي باشد.

1- . سورة حجر (15) آية 43.

2- . تفسير قمي 1: 376.

3- . سورة مريم (19) آيات 68 - 72.

در اين هنگام، اهل تقوا را نجات مي دهيم و ظالمان را وا مي گذاريم در دوزخ به زانو در آيند (و توان رهايي و نجات را از دست بدهند) .

اين آيات نيز به نحوي اشاره به صراط دارد؛ زيرا ظاهر برخي روايات اين است كه مراد از «ورود در جهنم» اشراف و عبور از آن است.(1)

علامه طباطبايي مي فرمايد:

واعلم أن ظـاهر بعض الروايـات السابقه أن ورود النّاس النّار هو جوازهم منها، فينطبق على روايات الصـراط؛ و فيها أنه جسـر ممـدود على النار يؤمر بالعبور عليها البّر والفاجر فيجوزه الأبرار ويسقط فيها الفجار، وعن الصدوق في الاعتقاد، أنه حمل الآيه عليه؛(2)

بدان كه ظاهر برخي روايات پيشـين اين است كه ورود مردم در آتش، عبور ايشان از آن است، پس بر روايات صراط - كه پلي بر روي آتش است و نيك و بـد مأمور به گـذر از آن مي باشـد به گونه اي كه نيكان بگذرنـد و فاجران در آتش افتنـد - منطبق مي شود. شـيخ صـدوق در «الاعتقاد» اين آيه را بر صراط حمل كرده است.

1- . علي بن ابراهيم قمي در تفسير2: 52 به سـند معتبر از امام صادق عليه السلام روايت كرده است كه دربارة آيه (وَإِن مِّنكُمْ إِلّاَ وَارِدُهَا) فرمود: أما تسـمع الرجل يقول وردنا ماء بني فلان و لم يـدخله؟! ولي در برخي ديگر از روايات، «ورود» به معناي «دخول در آتش» تفسـير شده است؛ روى أبوصالح غالب بن سليمان، عن كثير بن زياد، عن أبي سمينة (سميّة) قال: اختلفنا في الورود. فقال قوم: لايدخلها مؤمن؛ و قـال آخرون: يـدخلونها جميعاً، ثمّ ينجّي الّـذين اتّقوا. فلقيت جابر بن عبـد اللّه، فسألته. فأومأ بإصـبعيه إلى أذنيه وقال: و صـمّتا إن لم أكن سمعت رسول الله صلي الله عليه و آله و سلم يقول الورود: الّدُخول؛ لايبقي بَرٌّ و لا فاجر إلاّ دخلها، فتكون علي المؤمن برداً و سلاماً (كما كانت علي ابراهيم) حتي أن لِلنّار - او قال لِجهنّم - ضجيجا مِن بَرْدِها (مجمع البيان 6 : 812 ؛ نورالثقلين3 : 353 - 354 ؛ كنزالدقائق8 : 257 ؛ بحارالأنوار8 : 249 ؛ مسند احمد3 : 329 ؛ مجمع الزوائد7 : 55 ؛ كنزالعمال2 : 8 ، حديث 2911) .

2- . الميزان 14: 93.

آيه پنجم

خداي متعال درباره انسان هاي كوردل - كه به حضور خداوند متعال بي اعتنايند و در دنيا چنان بي باكانه در خوشـي ها سرگرم مي شوند و كارهاي ناشايست انجام مي دهند كه گويا جهان،خدايي ندارد وحساب وكتابي در كار نيست- مي فرمايد: ‹‹فَلا اقْتَحَمَ الْعَقَبَه›› ؛(1)

به آن گردنه در نيامد (و راهي براي رهايي و عبور از آن نجست) .

در مناقب ابن شهرآشوب از اَنس نقل مي كند كه پيامبر درباره اين آيه فرمود:

إنّ فوقَ الصراط عقبه كؤوداً ... لا يقطعها في غير مشقه إلاّ محمد و اهل بيته (عليهم السلام) ؛(2)

بالاي صراط گردنه اي است كه گذشتن از آن بس دشوار است... تنها محمد و اهل بيتش (عليهم السلام) آن را به راحتي مي پيمايند.

آيه ششم

خداي تعالي در مورد اعمال كافران مي فرمايد:

‹‹وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَه يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ * أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْض إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ›› ؛(3)

و كسانی كه كفر ورزيدنـد، كارهايشان چون سـرابی در زمينی هموار است كه تشـنه، آن را آب مي پنـدارد. اما چون بدان رسد آن را چيزی نيابد و خدا را نزد خويش يابد و حسابش را تمام به او دهد و خدا به سرعت حسابرسي مي كند.

1- سورة بلد (90) آية 11.

2- . مناقب آل ابي طالب2 : 6 ؛ تفسير برهان5 : 666 ؛ بحارالأنوار8 : 66 .

3- . سورة نور (24) آيات 39 - 40.

یا [کارهایشان] مانند تاریکي هایی است که در دریایی ژرف است که موجی آن را می پوشاند [و] روی آن موجی [دیگر] است [و] بالای آن ابری است. تاریکي هایی است که بعضی بر روی بعضی قرار گرفته اند. هرگاه دستش را بیرون آورد، به زحمت آن را می بیند، و خدا به هرکس نوری ندهد، او را هیچ نوری نخواهد بود.

ابوالفتوح رازی در ذیل این آیات مي گوید:

در خبر است که رسول را پرسیدند: امّت تو فردای قیامت صراط را چگونه گذراند در ظلمات قیامت؟ گفت: امّت من بر صراط به نور علی گذرند، و علی بر صراط به نور من گذرد، و من به نور خدای تعالی گذرم، و نور امّت من از نور علی است، و نور علی از نور من، و نور من از خدای تعالی، و هر که به ما تولّا نکند او را نور نباشد، ثمّ قرء: ‹‹وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ›› .(1)

در تفسیر فرات کوفي روایت شده که رسول خدا فرمود:

أتاني جيرئيل فقال: اُبَشِّرُك يا محمد بما تَجوزُ علي الصراط ؟

قال: قلتُ: بلي.

قال: تَجوزُ بنور الله، و يجوزُ علي بنورك – و نورك من نور الله – و تجوز اُمّتك بنور علي، و نور علي من نورك؛ ‹‹وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ›› ؛(2)

جبرئیل نزدم آمد و گفت: اي محمد، بشارتت دهم که به چه چیز بر صراط مي گذري؟ گفتم: آري. گفت: به نور خدا از صراط عبور مي کني و علي به نور تو از آن مي گذرد – و نور تو از نور خداست – و امتت به نور علي از صراط مي گذرند، و نور علي از نور توست؛

1- . روض الجنان 14: 162.

2- تفسير فرات كوفي: 287، حديث 378؛ بحارالأنوار8 : 69 ، حديث 14.

«پس هر كه را خدا نوري برايش قرار ندهد، نوري از براي او نخواهد بود».

آيه هفتم

خداوند متعال در توصيف روز قيامت مي فرمايد:

‹‹يَوْمَ لايُخْزِي اللهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَاوَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ›› ؛(1)

در آن روز كه خدا، پيامبر و انسان هايي را كه با او ايمان آورده بودند خوار نمي كند، نورشان در پيشاپيش و سمت راستشان پرتو مي افكند، مي گويند:

پروردگارا، نورمان را كامل كن و ما را بيامرز كه تو بر هر چيزي توانايي.

در تفسير مقاتل از ابن عباس درباره اين آيه آمده است كه گفت:

‹‹نُورُهُمْ يَسْعَى›› يضِيءُ عَلَي الصّراط لعلي و فاطمه، مِثل الدّنيا سبعين مرّه... فَيمْضِي أهلُ بيت محمد وآله زُمْرَه علي الصّراط مثل البرق الخاطف، ثّمَ قومٌ مِثل الرّيح، ثُمَّ قوم مثل عَدْو الفَرَس، ثم يمْضي قوم مثل المَشْي، ثم قوم مثل الحَبْو، ثم قوم مثل الزّحْف.

ويجْعَلَه الله علي المؤمنين عريضاً وعلي المُذنبين دقيقاً، قال الله تعالي:

‹‹يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا›› حتي نَجْتازُ به علي الصّراط.

قال: فَيجوزُ أميرالمؤمنين في هودج مِن الزُمُرّد الأخضر و معه فاطمه علي نجيب من الياقوت الأحمر حولها سبعون ألف حوراء كالبرق اللامع؛(2)

اينكه خداي متعال فرمود: «نورشان [پيش رويشان] مي رود» يعني مانند هفتاد برابر دنيا براي علي و فاطمه بر صراط پرتو افشاني مي كند... آنگاه اهل بيت محمد و آل او گروهي اند كه بر صراط چون برق جهنده مي گذرند، سپس قومي مثل باد از آن عبور مي كنند، و قومي ديگر بمثابه دويدن اسب، آنگاه گروهي

1- . سورة تحريم (66) آية 8 .

2- . مناقب آل ابي طالب 2: 7؛ تفسير برهان 5: 428؛ بحارالأنوار8 : 67.

چونان پيادگان، و سپس مردمي به صورت سينه خيز و پس از آن كساني نشسته يا با زانو؛ و خدا صراط را بر مؤمنان پهن مي گرداند و بر گنهكاران باريك، خداي متعال مي فرمايد: «گويند: پروردگارا، نورمان را كامل كن!» تا اينكه به وسيله آن بر صراط بگذريم ... .

پس اميرالمؤمنين در سراپرده اي از زمرد سبز به همراه همسرش حضرت فاطمه سوار بر مركبي از ياقوت سرخ - درحالي كه هزار حوريه او را همراهي مي كنند - همچون برق جهنده بر صراط عبور مي كند.

جابر بن عبد الله انصاري گويد:

كُنْتُ ذَاتَ يَوْمٍ عِنْدَ النَّبِيِّ إِذْ أَقْبَلَ بِوَجْهِهِ عَلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَقَالَ: ألا أُبَشِّرُكَ يَا أَبَا الْحَسَنِ؟ فَقَالَ: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ. فَقَالَ: هَذَا جَبْرَئِيلُ يُخْبِرُنِي عَنِ اللهِجَلَّ جَلالُهُ - أَنَّهُ قَالَ: قَدْ أَعْطَى شِيعَتَكَ وَ مُحِبِّيكَ سبعَ خِصَالٍ: الرِّفْقَ عِنْدَ الْمَوْتِ وَالأُنْسَ عِنْدَ الْوَحْشَه وَالنُّورَ عِنْدَ الظُّلْمَه وَالأَمْنَ عِنْدَ الْفَزَعِ وَالْقِسْطَ عِنْدَ الْمِيزَانِ وَالْجَوَازَ عَلَى الصِّرَاطِ وَدُخُولَ الْجَنَّه قَبْلَ سَائِرِ النَّاسِ وَ ‹‹نُورُهُمْ يَسْعى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمانِهِم›› ؛(1)

روزی نزد پيامبر بودم، كه پيامبر رو به علی نمود و فرمود:

ای ابوالحسن، آيا به تو مژده ای ندهم؟

عرض كرد: چرا، ای پيامبر خدا. پيامبر فرمود: اين جبرئيل است كه از جانب خدا به من خبر می دهد كه به شيعيان و دوستان تو هفت ويژگي عطا كرده است:

مدارا در دم مرگ، و انس به هنگام وحشت، و نور در هنگام تاريكی، و ايمنی به هنگام ترس، و عدالت در ميزان، و گذشتن از صراط، و ورود به بهشت پيش از همه مردم؛ «نورشان از پيشاپيش آنان، و سمت راستشان، روان است».

1- . خصال صدوق 2: 402 ؛ روضة الواعظين2 : 297 ؛ تفسير برهان5 : 429.

آیه هشتم

در سوره صافات (درباره ستمگران و همتایان آنان و معبودها شان) آمده است:

‹‹وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ›› ؛(1)

بازداشت شان کنید! اینان باید [درباره کارهاشان] بازپرسي شوند.

در امالي شيخ طوسي روايت شده است از پيامبر که فرمود:

إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَه وَ نُصِبَ الّصِرَاطُ عَلَى جَهَنَّم، لَمْ يَجُزْ عَلَيْهِ إِلّاَ مَنْ مَعَهُ جوازٌ فيه كِتَابُ وَلايَه عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، و ذلك قوله:

‹‹وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ›› ؛(2)

هنگامي که روز قيامت فرا رسد و صراط بر جهنم نصب شود، از آن عبور نکند مگر کسي که با او جواز ولايت علي بن ابي طالب باشد؛ واين است معناي سخن خداي متعال که فرمود:«آنان را نگاه داريد تا از ايشان بازخواست شود».

روايات

اشاره

در احاديث براي «صراط» معاني، تفاسير و خصوصياتي ذکر شده که قابل توجّه و تأمّل است:

روايت اول

در روايات با عبارات گوناگون شرط عبور از صراط و يا جواز و برات عبور از آن، ولايت اميرالمؤمنين علي (عليه السلام) و معرفت امامان معصوم (عليهم السلام) معرفي شده است - که به برخي از آنها در ذيل آيات اشاره کرديم - از جمله شيخ صدوق در کتاب معاني الأخبار از مُفّضَل بن عُمَر روايت کرده است که گفت از ابوعبدالله (امام صادق) درباره «صراط» پرسيدم، فرمود:

هُوَ الّطَرِيقُ إِلَى مَعْرِفَه اللهِ - عَزَّوَجَلَّ - وَ هُمَا صِرَاطَانِ؛ صِرَاطٌ فِي الّدُنْيَا وَ صِرَاطٌ فِي الآخِرَه، فَأَمَّا الّصِرَاطُ الّذِي فِي الّدُنْيَا فَهُوَ الإِمَامُ الْمَفْرُوضُ

ص: 30

1- . سورة صافات (37) آية 24.

2- . امالي طوسي: 290؛ بشارة المصطفي: 144؛ بحارالأنوار8 : 67.

الّطَاعَه؛ مَنْ عَرَفَهُ فِي الّدُنْيَا وَ اقْتَدَى بِهُدَاهُ مَرَّ عَلَى الّصِـرَاطِ الّذِي هُوَ جِسْـرُ جَهَنَّمَ فِي الآخِرَه، وَ مَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ فِي الّدُنْيَا زَلّتْ قَدَمُهُ عَنِ الّصِرَاطِ فِي الآخِرَه فَتَرَدَّى فِي نَارِ جَهَنَّم؛(1)

صراط، طريق به سوي معرفت خداي بزرگ است، و آن دو صراط است؛ صراطي در دنيا وجود دارد و صراطي در آخرت مي باشد. صراطي كه در دنياست همان امامي است كه طاعتش واجب است، هركه در دنيا او را بشـناسد و به هدايتش اقتدا كند، از صـراطي كه در آخرت پل دوزخ است مي گذرد.

و هر كه او را در دنيا نشناسد، قدمش روي صراط آخرت بلغزد و در آتش جهنم افتد.

روايت دوم

و نيز در معاني الأخبار از ابوجعفر (امام باقر) روايت كرده است كه گفت: رسول خدا فرمود:

يَا عَلِيُّ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَه، أَقْعُدُ أَنَا وَ أَنْتَ وَ جَبْرَئِيلُ عَلَى الّصِرَاطِ، فَلايَجُوزُ عَلَى الّصِرَاطِ إِلّاَ مَنْ كَانَ مَعَهُ كِتَابٌ فِيهِ بَرَاه بِوَلايَتِك؛(2)

اي علي، هنگامي كه روز قيامت فرا رسد، من و تو و جبرئيل بر صـراط مي نشـينيم، پس احدي (از آن) عبور نكند مگر اينكه با او نوشته اي باشد كه در آن براتِ(3) (آزادي از دوزخ) به سبب ولايت تو ثبت است.

روايت سوم

شيخ صدوق در امالي روايت مي كند از ابوبصير، از امام صادق كه فرمود:

1- . معاني الأخبار: 32، حديث 1؛ بحارالأنوار8: 66، حديث3.

2- . معاني الأخبار: 35، حديث6؛ بحارالأنوار8: 66، حديث4.

3- . برات، از برائت گرفته شـده وبه معناي: سـند ، اجازه ، نوشـته عنايت شده در آزادي مي باشد (لغتنامه دهخدا، حرف «ب» ؛ المنجد، ماده «برا») .

الّنَاسُ يَمُرُّونَ عَلَى الّصِرَاطِ طَبَقَاتٍ، وَالّصِرَاطُ أدَقَّ مِنَ الّشَعْرِ وَمِنْ حَدِّ الّسَيْفِ؛ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمُرُّ مِثْلَ الْبَرْقِ، وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمُرُّ مِثْلَ عَدْوِ الْفَرَسِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمُرُّ حَبْواً، وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمُرُّ مَشْياً، وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمُرُّ مُتَعَلِّقاً قَدْ تَأخُذُ الّنَارُ مِنْهُ شَيْئاً وَ تَتْرُكُ مِنْهُ شَيْئا؛(1)

مردم در گذر بر صـراط طبقه بندي شده اند، و صـراط باريك تر از مو و تيزتر از شمشير است؛ بعضي مثل برق عبور مي كنند و برخي مانند تاخت اسب و بعضـي با خزيدن، و بعضي قدم زنان و برخي آويزان (بر صراط) كه گاه قسمتي از آنان را آتش فرا مي گيرد و قسمتي از آنان را رها مي كند.

روايت چهارم

امام باقر از ابوذر نقل مي كنند كه گفت: شنيدم رسول خدا مي فرمود:

حَافَتَا الّصِرَاطِ يَوْمَ الْقِيَامَه، الّرَحِمُ وَالأمَانَه؛ فَإذَا مَرَّ الْوَصُولُ لِلّرَحِمِ الْمُؤَدِّي لِلأمَانَه نَفَذَ إلَى الْجَنَّه، وَإذَا مَرَّ الْخَائِنُ لِلأمَانَه الْقَطُوعُ لِلّرَحِمِ لَمْ يَنْفَعْهُ مَعَهُمَا عَمَلٌ وَ تَكَفَّأ بِهِ الّصِرَاطُ فِي الّنَار؛(2)

حقيقت صـله رَحِم (خويشاونـداري) و امانت پردازي، روز قيامت،در دو جانب صـراط قرار دارنـد؛ هنگامي كه صـله كننده رحم و امانت پرداز، بر صراط بگذرد، به بهشت در آيد؛ و آنگاه كه خائن امانت و قاطع رحم گذرش بر صراط افتد، هيچ عملي - با داشتن اين دو گناه - او را سود نبخشد، و صراط او را در آتش سر نگون سازد.

روايت پنجم

در تفسير منسوب به امام عسكري از پيامبر نقل شده كه فرمود:

إنَّ اللهَ تَعَالَى إذَا بَعَثَ الْخَلائِقَ مِنَ الأوَّلِينَ وَالآخِرِينَ،نَادَى مُنَادِي رَبِّنَا مِنْ

1- . اماليِ شيخ صدوق: 242؛ كتاب الزهد: 92؛ بحارالأنوار 8: 64 - 65 ، حديث 1.

2- . اصول كافي 2: 152، حديث 11؛ بحارالأنوار 8: 67، حديث 9.

تَحْتِ عَرْشِهِ: يَا مَعْشَرَ الْخَلائِقِ غُضّوا أَبْصَارَكُمْ لِتَجُوزَ فَاطِمَه، بِنْتُ مُحَمَّدٍ - سَيِّدَه نِسَاءِ الْعَالَمِينَ - عَلَى الّصِرَاطِ... ؛(1)

خـداي متعـال هنگامي كه خلائق اولين و آخرين را بر انگيزد، سـخن گوئي از طرف پروردگار مان از زير عرش فرياد زنـد: اي گروه خلائق، چشم هاتان را ببنديد تا فاطمه، دختر محمد - سرور زنان جهانيان - بر صراط بگذرد... .

روايت ششم

نيز در تفسير منسوب به امام عسكري از پيامبر روايت شده است كه فرمود:

إِنَّهُ لَيُرَى يَوْمَ الْقِيَـامَه إِلَى جَانِبِ الّصِـرَاطِ جَمٌّ كَثِيرٌ مِنَ الّنَاسِ، لايَعْرِفُ عَـدَدَهُمْ إِلاّ اللهُ تَعَالَى، هُمْ كَانُوا مُحِبِّي حَمْزَه، وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ أَصْـحَابُ الّـذُنُوبِ وَالآثَامِ، فَتَحَوَّلَ حِيطَانٌ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ سّـلُوكِ الّصِـرَاطِ وَالْعُبُورِ إِلَى الْجَنَّه... فَيَقُولُونَ: يَا حَمْزَه قَدْ تَرَى مَا نَحْنُ فِيهِ. فَيَقُولُ حَمْزَه لِرَسُولِ اللهِ (صـلي الله عليه و آله) وَ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (عليهما السـلام) : قَدْ تَرَيَانِ أَوْلِيَائِي كَيْفَ يَسْتَغِيثُونَ بِي! فَيَقُولُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ لِعَلِيٍّ وَلِيِّ اللهِ: يَا عَلِيُّ أَعِنْ عَمَّكَ عَلَى إِغَاثَه أَوْلِيَائِهِ وَ اسّـتِنْقَاذِهِمْ مِنَ الّنَارِ. فَيَأْتِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (عليهما السـلام) بِالّرُمْحِ الّذِي كَانَ يُقَاتِلُ بِهِ حَمْزَه أَعْدَاءَ اللهِ تَعَالَى فِي الّدُنْيَا، فَيُنَاوِلُهُ إِيَّاهُ وَيَقُولُ: يَا عَمَّ رَسُولِ اللهِ وَ عَمَّ أَخِي رَسُولِ اللهِ ذُدِ الْجَحِيمَ عَنْ أَوْلِيَائِكَ بِرُمْحِكَ هَذَا (الّذِي كُنْتَ) تَذُودُ بِهِ عَنْ أَوْلِيَـاءِ اللهِ فِي الّـدُنْيَا أَعْـدَاءَ اللهِ. فَيُنَاوِلُ حَمْزَه الّرُمّـحَ بِيَـدِهِ، فَيَضَعُ زُجَّهُ فِي حِيطَانِ الّنَارِ الْحَائِلَه بَيْنَ أَوْلِيَائِهِ وَبَيْنَ الْعُبُورِ إِلَى الْجَنَّه عَلَى الّصِرَاط... ؛(2)

1- . تفسـير منسوب به امام عسكري عليه السلام : 434؛ بحارالأنوار8: 68، حديث12؛ و در امالي شيخ مفيد: 130، حديث 6 . چنين آمده است: عَنْ أَبِي عَبْدِاللهِ جَعْفَرِبْنِ مُحَمَّدٍ عليهم السـلام قَالَ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ جَمَعَ اللهُ الأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ ثُمَّ أَمَرَ مُنَادِياً فَنَادَى غُضُّوا أَبْصَارَكُمْ وَ نَكِّسُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى تَجُوزَ فَاطِمَةُ ابْنَةُ مُحَمَّدٍ عليهما السلام الّصِرَاط... .

2- . تفسير منسوب به امام عسكري عليه السلام : 436؛ بحارالأنوار 8: 68، حديث 13.

روز قيامت، كنار صراط، مردمان زيادي ديده خواهند شد كه شمار آنان را جز خداي متعال نمي داند، آنها دوستدارانِ حمزه (عموي پيامبر) اند و بسياري از آنها از گنه كاران مي باشند، پس ديواري ميان آنان و ميان پيمودن صراط و گذر به بهشت پديد مي آيد... پس مي گويند:

اي حمزه! حالِ ما را مي بيني! حمزه به پيامبر اكرم (صلي الله عليه و آله) و اميرالمؤمنين علي (عليه السلام) عرض مي كند:

مي بينيد چگونه دوستانم از من ياري مي طلبند!

رسول الله (صلي الله عليه و آله) به اميرالمؤمنين (عليه السلام) مي فرمايد:

يـا علي! عمويت را در يـاري دوسـتانش و نجاتشـان از آتش كمك نما. اميرالمؤمنين علي (عليه السـلام) نيزه اي را كه جناب حمزه با آن با دشمنان خدا در دنيا مي جنگيد مي آورد و به دست ايشان داده مي فرمايد:

اي عموي پيامبر (صلي الله عليه و آله) و عموي برادرِ رسول الله! دوزخ را از دوستانت دفع نما با اين نيزه كه با آن در دنيا، دشمنان خدا را از دوستان خدا دفع مي كردي! پس حمزه نيزه را به دست مي گيرد و تَهِ آن را در ديوار آتش - كه بين دوستانش و گذر از صراط به سوي بهشت حائل شده - مي نهد... .

روايت هفتم

شيخ صدوق در كتاب فضائل الشيعه به اسنادش از سكوني، از امام صادق ، از پدرانشان آورده است كه پيامبر فرمود:

أَثْبَتُكُمْ قَدَماً عَلَى الّصِرَاطِ، أَشَدُّكُمْ حُبّاً لأهْلِ بَيْتِي؛(1)

پايدارترين شما بر صراط، با محبّت ترين شما نسبت به اهل بيتم مي باشد.

و در همين كتاب به اسنادش از ابوحمزه ثُمالي، از ابوجعفر ، از پدرانشان آمده است كه پيامبر به علي فرمود:

1- . فضائل الشيعه: 6؛ بحارالأنوار 8: 69.

مَا ثَبَتَ حُبُّكَ فِي قَلْبِ امْرِئٍ مُؤْمِنٍ فَزَلَّتْ بِهِ قَدَمُهُ عَلَى الّصِرَاطِ إِلّاَ ثَبَتَ لَهُ قَدَمٌ حَتَّى أدْخَلَهُ اللهُ بِحُبِّكَ الْجَنَّه؛(1)

چنـانچه دوستي تو در قلب انسـان مؤمني پايـدار گردد و آن گاه بر صـراط قـدمي از او بلغزد، گام ديگرش اسـتوار مي مانـد تا اينكه خـدا به دوستي تو او را وارد بهشت كند.

روايت هشتم

اميرالمؤمنين، علي در نهج البلاغه مي فرمايد:

وَاعْلَمُوا أّنَ مَجَازَكُمْ عَلَى الّصِرَاطِ وَمَزَالِقِ دَحْضِهِ، وَ أهَاوِيلِ زَلَلِهِ وَ تَارَاتِ أهْوَالِه؛(2)

بدانيد يقيناً گذر شما بر صراط و گذرگاه هاي پرت شونده و لغزش گاه هاي ترسناك و گذشتن از خطرات پياپي آن خواهد بود.

روايت نهم

شيخ صدوق از امام سجّاد (عليه السلام) - در رساله حقوق - روايت مي كند كه فرمود:

وَحَقُّ رِجْلَيْكَ أنْ لاتَمْشِيَ بِهِمَا إِلَى مَا لايَحِلُّ لَكَ فَبِهِمَا تَقِفُ عَلَى الّصِرَاطِ! فَانْظُرْ أنْ لاتَزِلّاَ بِكَ فَتَرَدَّى فِي الّنَارِ؛(3)

حق پاهـايت اين است كه با آنها سوي چيزي كه برايت حلال نيست نروي؛ زيرا با آنها بر صـراط مي ايستي! بنگر تو را نلغزاننـد كه در آتش سقوط كني!

1- . فضائل الشيعه: 7؛ بحارالأنوار 8: 69.

2- نهج البلاغه، ضمن خطبه83؛ بحارالأنوار 8: 67، شماره 10.

3- . مَن لايحضره الفقيه 2: 619، ضمن حديث 3214؛ وسائل الشيعه 15: 173، ضمن حديث 20226 .

نتيجه گيري

از مجموع آيات و رواياتي كه بخشـي از آنها ذكر گرديـد به دست مي آيد كه در قيامت حقيقت خارجي به نام صـراط وجود دارد كه بر روي جهنّم كشيده شده و انسان ها از آن عبور مي كنند و اينكه واقعيت آن غير از نفس انسان و عبور كنندگان بر آن است.(1)

سخن بزرگان

اشاره

عالمان بزرگ شيعه نيز از «صراط» همان معنايي را دريافته اند كه در احاديث آمده است و اعتقاد خويش را در اين زمينه روشن و گويا ابراز داشته اند.

شيخ صدوق

شيخ صدوق در كتاب الاعتقادات مي گويد:

اعتقادُنا في الصـراط أنّه حقّ، وأنّه جِسْرُ جهنّم، وأنّ عليه ممَرّ جميعِ الخلق... والصّراطُ في وجه آخر، إسمُ حُجَج الله، فَمَن عَرَفَهم في الدنيا وأطاعهم، أعطاه اللهُ جوازاً عَلَي الصّراط الذي هوجسْرُ جهنّم يوَم القيامه؛(2)

اعتقاد ما درباره«صـراط» اين است كه صـراط حق است و آن پل جهنم مي باشد وگذرهمه خلق برآن است... ودر وجه ديگر، صراط نامي است براي حجت هاي خدا؛ پس هر كه آنان را در دنيا بشـناسد و پيروي شان كند، خداوند جواز عبور برصراط آخرت را – كه پلي است بر روي دوزخ – در قيامت به او مي دهد.

شيخ مفيد

شيخ مفيد مي گويد:

الصـراطُ – في اللّغه – هو الطريق، فلـذلك سُـمّي الـدين صـراطاً لأنّهُ طريقٌ إلي الثواب، و له سُـمّي الولاء لأميرالمؤمنين و الأئمه من ذُرّيّته صراطاً، و من معناه قال اميرالمؤمنين:

1- . در بحث هاي آينده گفتار كساني كه صراط را جداي از نفس انسان نمي دانند خواهد آمد.

2- . الإعتقادات في دين الإمامية: 70؛ بحارالأنوار 8: 70.

«أنا صـراطُ الله المسـتقيم و عُروته الوُثقي الّتي لا انفصام لها» يعني أنّ معرفَتَه و التمسك به طريقٌ إلي الله سـبحانه... وهو طريقٌ إلي الجنّه وطريق إلي النار، يشرف [يَسير] العبد منه إلي الجنه و يَرَي منه أهوال النار؛(1)

صراط – در لغت – راه است، به همين جهت «دين» را صراط مي نامند؛ زيرا راهي است به سوي ثواب؛ و بدين جهت ولايت اميرالمؤمنين و ائمه از فرزندان آن حضرت صراط ناميده مي شود، و از همين قبيل است معناي سخن امام علي كه فرمود:

«منم راه مسـتقيم خـدا و منم آن دسـتاويز الهي كه شـكست بردار نيست» يعني معرفت آن حضـرت و تمسـك به او طريقي است به سوي خداي سبحان... و صراط (آخرت) راهي به سوي بهشت و راهي به سوي دوزخ است. بنده از صراط به بهشت اشراف مي يابد و ترس هاي وحشت انگيز آتش را مي بيند.

شيخ مفيد در توجيه يكي از روايات – كه در خصوص صراط آخرت وارد شده است – سخني دارد كه علامه مجلسي آن را نمي پسندد.

شيخ مي گويد:

و جاءَ الخبرُ بأنّ الصـراطَ أدّقُ مِن الشّعرَه و أحّدُ مِن السـيف علي الكافر؛ و المراد بذلك أنّه لا يَثْبُتُ لكافر قدمٌ علي الصراط يوَم القيامه مِن شده ما يَلْحَقُهم مِن أهوال القيامه و مَخاوفها، فهم يَمْشُونَ عليه كالذي يَمْشي علي الشيء الّذي هو أدّقُ من الشعره و أحّدُ من السيف.

وهذا مثلٌ مضروب لما يَلْحَقُ الكافر من الشدّه في عبوره علي الصّراط؛(2)

در خبر آمده است كه:

1- . موسوعة الشيخ المفيد (تصحيح اعتقادات الإمامية) 5: 108 ، 110.

2- . همان.

«صـراط – براي كافر – باريك تر از مو و برّنده تر از شمشـير است» مقصود اين است كه كافران به جهت شدت هول ها و چيزهاي ترسناك كه گريبان گيرشان مي شود، قـدم اسـتواري نمي تواننـد بردارنـد؛ راه رفتن آنان چونان كسـي است كه بر چيزي باريك تر از مو و برنده تر از شمشير قدم مي گذارد. اين مثل، به جهت سختي هايي كه كافر را در عبور از صراط فرا مي گيرد، زده شده است.

علامه مجلسي در نقد اين سخن، مي گويد:

أقول: لا اضطرارَ في تأويلِ كونه أدَقَّ مِنَ الشّعره و أحّدَ من السيف، و تأويل الظواهر الكثيره بلاضروره، غير جائز؛(1)

اين سـخن كه «صـراط باريك تر از مو تيزتر از شمشـير است» مشـكل عقلي نـدارد تا به ناچار تأويل شود، و تأويل ظواهر فراوان – بي آنكه ضرورتي در كار باشد – جايز نيست.

خواجه نصيرالدين طوسي

سلطان المحققين، خواجه نصيرالدين طوسي، عبارتي دارد كه در مسائل اعتقادي بسيار راهگشاست، او مي گويد:

وسائر السّمعيات، مِنَ الميزان والصّراطِ والحسابِ وتطايُر الكتب، ممكنه دّلَ السّمعُ عَلَي ثبوتها فيجبُ التّصديق بها؛(2)

و ديگر شـنيدني هـا از قبيل (ميزان، صـراط، حساب، تطاير كتب) [از نظر عقل] ممكن است و روايات بر ثبوت آنها دلالت مي كنـد، پس تصديق آنها واجب است.

علامه حلي

علامه حلي در شرح كلام خواجه نصير، مي نويسد:

1- . بحارالأنوار8 : 70 – 71.

2- . كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: 425.

و أما الصّراط:

فقد قيل: إنّ في الآخره طريقين: اِحداهما إلي الجنّه، يَهْدِي اللهُ تعالي أهلَ الجنّه اليه؛ و الاخري إلي النار، يَهدي اللهُ تعالي أهلَ النار إليها. كما قال تعالي في أهل الجنّه: ‹‹سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ * وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّه عَرَّفَهَا لَهُمْ›› (1) و قال في أهل النار: ‹‹فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ›› (2)

وقيل: إنّ هناك طريقاً واحداً علي جهنّم، يُكَلَّفُ الجميع المرور عليه... فإذا بَلَغَ كُلُ واحد الي مُسْتَقَرّه مَنَ النّار، سَقَطَ من ذلك الصّراط؛(3)

درباره «صراط» دو قول است:

1. گفته شـده در سـراي آخرت دو راه است: يكي به بهشت مي رود و خـداي متعال اهل بهشت را سوي آن هدايت مي كند، و راه ديگر به دوزخ ختم مي شود كه خدا اهل آتش را سوي آن رهنمون مي شود. خداي متعال درباره بهشتيان مي فرمايد: «به زودي خدا آنان را هدايت مي كند و خاطرشان را آسوده مي سازد و به بهشتي كه بر آنها شـناسانده واردشان مي كند». و درباره دوزخيان مي فرمايد: «پس گناه كاران را به راه دوزخ هدايتشان كنيد!»

2. و گفته شـده در آخرت، تنهـا يـك راه بر روي جهنم است كه همه موظف انـد بر آن بگذرنـد... پس هنگـامي كه هر يك از جهنميان به جايگاه دوزخي اش برسد، از آن صراط سقوط مي كند.

1- . سورة محمد (47) آية 5 - 6.

2- . سورة صافات (37) آية 23.

3- . كشف المراد في شـرح تجريـد الاعتقـاد: 425 - 426. مرحوم آيت الله سـيدهاشم حسـيني تهراني در كتـاب نفيس توضـيح المراد (تعليقة علي شـرح تجريد الاعتقاد) : 869 مي نويسـد: الصـراط هو ما يصل به السائر إلي مقصد سـيره، و مقصد سـير الإنسان هو الجنّة، والإمام المفروض الطاعـة هو موصل الإنسان إلي ذلك المقصـد، وإنّ صـراط الآخرة جسـر علي جهنّم تمثيل وتصوير الأمر الأُخروي في صورة الأمر الدنيوي، و ليسا مثلين في الحقيقة.

ابن ميثم بحراني

ايشان مي گويد:

واعلم أنّ الّصِراطَ المَوعُودَ بِهِ فِي القُرآنِ الكَريمِ حَقٌّ يَجِبُ الإيمانُ به و إن اختلف النّاسُ فِي حَقيقتِهِ.

و ظاهرُ الّشَريعه و الّذى عَليه جُمهورُ المُسلِمين و من أثبت المعادَ الجِسمانىّ يقتضى أنّه جسمٌ في غايه الدقّه و الحدّه ممدودٌ عَلى جهنّم و هُو طَريقٌ إلى الجنّه يجوزه من أخلص لله؛ و مَن عَصاه سلَك عَن جنبتيه أحَدَ أبواب جهنّم؛(1)

بدان صراطي كه در قرآن كريم به آن وعده داده شده، حق است و ايمان به آن واجب (هرچند مردم در حقيقتِ آن اختلاف دارند) .

ظاهر [تعاليم] شـريعت و نظر جمهور مسـلمانان و كساني كه قائل به معاد جسـماني انـد اين است كه «صـراط» جسـمي است در نهايتِ باريكي و تيزي كه آن را بر روي دوزخ كشيده اند.

صراط، راهي سوي بهشت است. هركه [در كارهـا و عبادات] براي خـدا اخلاص ورزد، از آن عبور مي كنـد؛ و هركه خـدا را فرمان نَبرَد، از يكي از دو طرفِ صراط به يكي از درهاي جهنم روانه مي شود.

بزرگـان معاصـر نيز در تعريف صـراط همان معنايي را بيان كرده انـد كه در احاديث و گفتار ساير عالمان شـيعه آمـده است كه در اينجا به عبارت دو نفر از معاصرين اشاره مي شود: آيت الله سبحاني درباره حقيقت صراط مي نگارد:

ليس معني كون الصراط الأخروي تجسماً للصراط الدنيوي أو سلوكه تمثّلاً لسلوكه إنكارُ وجودِ صراطٍ فوق الجحيم، لا محيص لكل إنسان عن سلوكه، بل مقتضي التعبد بظواهر القرآن والحديث وجود ذلك الصراط

1- . شرح نهج البلاغه (ابن ميثم) ج2، ص256؛ نيز بنگريد به، شرح اصول كافي (مازندراني) ج11، ص240.

بمعناه الحقيقي وإن لم نفهم حقيقتَه؛(1)

اينكه صراط اُخروي، تجّسُم صراط دنيوي است و سلوكِ آن همانند سلوك صراط دنيوي مي باشد، به معناي انكارِ وجود صراطي بر روي دوزخ كه هر انساني بايد از آن بگذرد، نيست، بلكه مقتضاي تعّبّد به ظواهر قرآن و حديث، وجودآن صراط به معناي حقيقي خودش است،هرچند ماحقيقتِ آن را درنيابيم.

آيت الله مكارم شيرازي در جلد ششم كتاب پيام قرآن - كه درباره معاد است - در بحث «صراط» مي گويد:

آگاهي تفصيلي نسبت به حقايق مربوط به قيامت و جهان پس از مرگ (كه عالمي است برتر و بالا از از اين جهان) براي اهل دنيا غير ممكن است، ولي اين امر مانع از آگاهي اجمالي نسبت به آن نخواهد بود.

آنچه از آيات و روايات اسلامي استفاده مي شود اين است كه: صراط، پلي است بر دوزخ - در مسير بهشت -كه نيكان و بدان بر آن وارد مي شوند؛ نيكان به سرعت از آن مي گذرند و به نعمت هاي بي پايان حق مي رسند، و بَدان از آن سقوط كرده، سرازير دوزخ مي شوند حتي از پاره اي از روايات استفاده مي شود كه سرعت عبور مردم از آن بستگي به ميزان ايمان و اخلاص و اعمالِ صالح آنها دارد.(2)

با توجه به آنچه گذشت، مي توان دريافت كه «صراط» در تعاليم وحي و فهم بزرگان دين و آشنايان به مباني قرآني و حديثي، معناي روشني دارد؛ پلي است كه بر روي دوزخ نهاده مي شود و داراي واقعيتي خارج از نفوس انسان ها و گذرگاه ورود به بهشت مي باشد.

هرچند در چگونگي عبور از آن و گروه هايي كه از آن مي گذرند، مسائلي مطرح است و اينكه كيفيت آن متناسب با عالم آخرت مي باشد، ولي اعتقادات انسان و رفتار و اعمال او

1- . الإلهيات علي هدي الكتاب والسنة والعقل، ج4، ص272.

2- . پيام قرآن6 : 191.

در اين دنيا و بايـدها و نبايـدهايي كه بايـد در زنـدگي به آنها پاي بنـد باشـد و كارهاي خير و صوابي كه بايد انجام دهد، در پيمودن صـراط آخرت بسيار نقش آفرين است .

با وجود اين، مي نگريم كه بعضـي از فلاسـفه در مسـئله «صـراط» سـخنان شـگفت آوري را مطرح كرده اند كه با تعاليم وحياني ناسازگار است.

ديدگاه ملا صدرا

مرحوم صـدرا چنان كه بهشت و نعمت هاي بهشتي را صُوَر ادراكي نفس - كه قائم به نفس اند - مي داند، صـراط را نيز به حركت نفس (كه تحقق خارجي و عيني خارج از نفس نـدارد) تأويل مي كنـد، و به اين نتيجه مي رسد كه صـراط و آن كه بر صـراط مي گذرد و مسافت و... همه يك چيزند، و ادعا مي كند كه با برهان عرشي و بصيرت كشفي اين حقيقت را دريافته است.

متن سخن ملاصدرا چنين است:

أقول: و مِنَ العَجَب كونُ الصِّراط و المـآرُ عليه و المسافه و المتّحِرك فيه شـيئاً واحـداً، و هـذا هكـذا في طريقِ الآخره التي تَسْلُكها النّفسُ الانسـانيه؛ فـإنّ المسافرَ الي الله - أعني النّفس - تُسافر في ذاتها و تَقْطَعُ المنازلَ و المقاماتِ الواقعه في ذاتها بـذاتها، ففي كُلِّ خُطوه تَضَعُ قَدَمَها علي رَأْسِها، بل رأسها عَلَي قَدَمها، و هذا أمرٌ عجيب و لكن ليس بعجيب عند التّحقيق و العرفان؛(1)

مي گويم: شـگفت آنكه صراط و رفتن بر آن و مسافت و رونده در آن يك چيز است؛ و اين (فرايند) در طريق آخرت - كه نفس انساني آن را مي پيمايـد - همين گونه است، چرا كه مسافر به سوي خـدا (يعني نفس) در ذات (و درون) خود سـفر مي كند و منازل و مقاماتي را كه در ذاتش واقع است، به وسيله ذاتش مي پيمايد، در هرگامي، قدمش را بر سرش بلكه سرش را بر قدمش مي نهد.

1- . اسفار اربعه9 : 289.

اين، امر عجيبي است، ولي هنگامِ تحقيق و عرفان عجيب نخواهد بود.

صدرا، پيش ازاين سخن، عبارات ديگري دارد كه مضمون بعضي از روايات را در آن مي آورد و تصريح مي كند كه «صراط» پلي محسوس است، ليكن در ادامه روشن مي سازد كه اين پل نيز همچون ساير حقايق آخرتي، مصنوع نفس است.

ملاصدرا تحت عنوان «بصيره كشفيه» مي نگارد:

إعلَم أنّ الصراطَ المستقيم - كما قيل - الّذي أوصَلَكَ إلي الجنّه، هو صوره الهدي الّذي أنشَأته لِنفسك ما دُمْتَ في عالَمِ الطبيعه من الأعمال القلبيه و الاحوال.

و التحقيقُ أنّه عند كشف الغطاء و رفعِ الحجاب يَظْهَرُ لك أنّ النفسَ الإنسانيّه السعيده صوره صراط الله المستقيم، و له حدودٌ و مراتب اذا سَلَكَه سالكٌ مُتُدَرِّجاً علي حدوده و مقاماته، أوصله الي جوار رَبّه داخلاً في الجنّه.

فهو في هذه الدار - كسائر الأمور الأُخروّيه - غائبه عن الأبصار مستوره علي الحواس، فإذا انكَشَفَ الغطاءُ بالموت و رُفِعَ الحجابُ عن عينِ قلبك، تُشاهده و يَمُدّ لك يومَ القيامه كجسْرٍ(1) محسوس علي متن جهنّم، أوّله في

1- . در اينجا مرحوم سبزواري حاشيه اي دارد، مي گويد: يريد أن الفضل في الجمع بين الأوضاع، فالصراط الذي شرحناه - أنه منهج التوحيد و أن له وجهين النظري والعملي، و لكل منهما حدود و مقامات - كان روحانيا، فليذعن المومن أن له صورة ايضا اخرويه محسوسة ممدودة كجسر فوق خندق او بئر وسيع مسجور، كغيره من أمور المعاد الجسماني؛ ملاصدرا در اينجا مي خواهد بگويد كه برتري در جمع بين احوال (دو صورت) است، زيرا صراطي كه ما شرح داديم - كه اين صراط روش توحيدي است كه دو بعد نظري و عملي دارد و براي هركدام از آن دو، حدود و مقامات است - روحاني بود، از اين رو مؤمن بايد اذعان كند كه صراط، صورت اخروي محسوس كشيده شده اي (نظير پل روي خندق يا گودال وسيع پر آب) نيز دارد [تا جسمانيت صراط - كه از مدارك وحياني استفاده مي شود - مغفول نگردد] مانند ديگر امور جسماني معاد.

الموقف و آخره علي باب من أبواب الجنّه، يَعْرِفُ ذلك مَن يُشاهِدُه و تَعْرِفُ أنَّهُ صَنْعَتُكَ و بناؤك.

و تَعْلَمُ – حينئذ – أنه كان في الدنيا جسّراً ممدوداً علي متن جهنم طبيعتك الّتي قيل: إنها كَ ‹‹ظِلٍّ ذِي ثَلاثِ شُعَبٍ * لاظَلِيلٍ وَلايُغْنِي مِنَ الّلَهَبِ›› (1) لأنّها الّتي تَقودُالنفس إلي لَهيب الشهوات الّتي يَظْهَرُ أثرُ حَرِّها في الآخره.

وهو الآن مَغمُورٌ مكمونٌ في غلافِ هذا البدن، كَجَمْرَه نارٍ مُسْتَوقَدَه تحتَ رَمادٍ؛ فالسعيدُ مَن أطفأ نارَهُ بماءِ العلم و التقوي؛(2)

بدان، صـراط مسـتقيمي كه تو را به بهشت مي رساند – چنان كه گفته اند – همان صورت هدايتي است كه خودت تا در عالم طبيعت بودي با اعمال و احوال قلبي ات ايجاد كرده اي.

تحقيق اين است كه هنگام زايل شدن پوشـش ها و كنار رفتن پرده ها، برايت آشـكار مي شود كه نفس سـعيد انساني، همان صورت صراط مسـتقيم الهي است و براي آن حـدود و مراتبي مي باشدكه اگر سالك آن را بر پايه حدود و مقاماتش به تدريج بپيمايد، او را به جوار رحمت پروردگارش در بهشت مي رساند.

و آن صـراط در دار دنيا – مانند ديگر امور اخروي – از ديده ها پنهان و از حواس پوشيده است، آنگاه كه با مرگ پرده برداشته شود و حجاب از ديـده قلبت كنار رود، آن را خواهي ديد! و روز قيامت برايت چون پلي محسوس بر متن دوزخ كشـيده مي شود كه آغاز آن در «موقف» و آخر آن بر دري از درهاي بهشت است كه هركس آن را بنگرد مي شناسد و تو درمي يابي كه آن صراط، ساخته و پرداخته خود توست.

1- . سورة مرسلات (77) آيات 30 – 31.

2- . اسفار اربعه9: 289 – 290.

و در آن روز، آگاه مي شوي كه صراط (آخرت) - در دنيا - پُلي بوده كه بر متن جهنم طبيعت تو قرار داشت همان جهنمي كه گفته اند:

«سايه دود آتش آن سه شاخه است كه تحت آن سايه نه آرامش است و نه انسان را از زبانه هاي آن حفظ مي كنـد» زيرآن جهنمي است كه نفس انسان را بسوي زبانه هاي شهواتي مي كشاند كه اثر حرارت و سوزش آن در آخرت ظاهر مي شود و الآن (در دنيا) در غلاف اين بدن، ناپيـدا و مخفي است؛ ماننـد پـاره آتش افروخته اي كه زير خاكستر قرار دارد، پس سـعادتمند كسـي است كه اين آتش را به آب علم و تقوا خاموش سازد.

و نيز در مفاتيح الغيب تحت عنوان «هدايه كشفيه» مي نويسد:

إعلم أنّ الصـراطَ المسـتقيمَ الّـذي إذا سـلك اوصـلك إلي الجنّه، هو صوره الهـدي الـذي أنْشَأتَه لنفسك ما دُمْتَ عليه في عالَم الطبيعه مِنَ الأعمال و الأحوال القلبيه، فهو في هذه الدار - كسائر الأحوال الاُخرويه - غائبه عن الحواس و لايشاهد له صوره حسيه.

فإذا انكشف غطاءُ الطبيعه بالموت يَمُدُّ لك - يوَم القيامه - جسراً محسوساً علي متن جهنّم؛ أوّلُهُ في الموقف.

وآخِرُهُ علي باب الجنّه، يَعْرِفُ ذلك مَن يُشاهده أنّهُ صَنْعَتُكَ و بنائُك؛(1)

بـدان صـراط مسـتقيمي كه پيمودن آن آدمي را به بهشت مي رسانـد، صورت هـدايت (اعمـال و احوال قلبي) است كه در عـالم طبيعت - هنگام حيات - براي خويشتن ايجاد مي كني؛ اين صراط (چونان ديگر احوال اخروي) در اين جهان از حواس پنهان است.

آنگـاه كه پرده طبيعت بـا مرگ كنـار زده شود - روز قيامت - پلي محسوس بر متن دوزخ برايت كشـيده مي شود كه آغاز آن در «موقف» و آخر آن بر در

1- . مفاتيح الغيب: 646 ؛ نيز بنگريد به، الشواهد الربوبيه: 292.

بهشت است؛ هر كه آن را بنگرد در مي يابد كه آن صراط ساخته و پرداخته خود توست.

در عبارت «أنّ النفسَ الإنسانيّه السعيده صوره صراط الله المستقيم»، ملاصدرا تصريح مي كند «صراط»، نفس آدمي است و از صُوَري مي باشد كه او ادارك مي كند (نه اينكه پلي در خارج باشد) درحالي كه بر اساس مدارك وحياني، صراط پلي بر روي دوزخ است و نمود خارجي دارد (نه اينكه ساخته نفس و اعمال انسان باشد) .

چكيده سخن

چكيده سخن ملا صدرا اين است كه نفس، در حركت تكاملي خويش سوي خدا، سير دروني دارد و اين حركت در خود نفس انجام مي گيرد؛ رذيلت ها زدوده مي شود و فضيلت ها در نفس پديد مي آيد و اين آراستگي به فضائل، سير صعودي دارد.

همه اين مراحل در خود نفس رخ مي دهد و چنين است كه راه، رونده، مسافت و... همه يكي است؛ و چون چيزي جز نفس وجود ندارد، صراط را نيز همين نفس مي سازد و صورت آن در عالم قيامت به ادراك نفس (همچون نقشي در آينه، نه به وجود خارجي) محسوس مي گردد.

در همين راستا ملاصدرا بيان مي دارد كه هر گام نفس، معرفتي است بر پايه معرفت ديگر، و از آن به گذاشتن قدم بر سر و سر بر قدم تعبير مي كند.

زيرا هر درجه از معرفت، پله اي است براي معرفت بالاتر و والاتر.

ياد آوري (تجسّم اعمال)

برخي خواسته اند ظهور تمام حقائق اخروي را از قبيل مسئله تجسم اعمال بدانند به اين معنا كه اعمال انسان هاست كه در تحقق آن حقائق، نقش اساسي دارد و صراط آخرت نيز – در حقيقت تجلي و نمود – صراطي است كه انسان در دنيا مي پيمايد، و حال آنكه مسئله «تجّسُم اعمال» – به صورت قضيه موجبه جزئيه – سخن درستي است. اعتقاد به اين امر، با پذيرش وجود خارجي صراط و نيز وجود بهشت و نعمت هاي آن و دوزخ و عذاب هاي آن، تنافي ندارد.

ص: 46

ساختار زير بنايي نظريه صدرا

هرچند ملاصدرا در جاهاي مختلف و كتاب هاي گوناگون، سـخنان پراكنده اي را آورده است و گاه احاديث و سـخنان بزرگان شيعه را مي آورد و مقصود خود را در هاله اي از ادعاهاي عرشـي و برهان هاي كشفي فرو مي برد و امر را مشتبه مي سازد، ليكن در جاهاي بسياري نيز از شالوده و زير ساخت اظهاراتش پرده بر مي دارد و اصول و مباني خود را مي نمايانـد. در اسفار آنجا كه حقيقت بهشت و دوزخ را بيان مي كند، مي نويسد:

قد عَلِمْتَ أنَّ النَشأه الآخره نَشْأه متوسـطه بَيْن المُجَرَّداتِ العقليه و بينَ الجسمانيّات الماديّه؛ و كُلُ ما فيها صُوَرٌ محسوسه مُدْرَكَه بقُوَه نفسانيّه هي خيال في هذا العالَمِ و حس في ذلك العالم.

و الإنسان إذا مات و تَجَرَّدَ عن هـذا البـدن الطبيعي، قامت قيامتُهُ الصـغري و حَشَـرَ أولاً إلي عالَمِ البَرزَخ، ثُمَّ إلي الجّنَه و النار عنـد القيامه الكبري.

والفرقُ بينَ الّصُور الّتي يراها ويكون عليها الإنسان في البرزخ، والّتي يُشاهـدها و يكون عليها في الجنّه والنّار عندَ القيامه الكبري، إنّما يكون بالشّـدَه و الّضَـعف و الكمـال و النقص؛ إذ كّلٌ منها صُوَرٌ إدراكيّه جزئيّه غير مادّيه إلاّ أنّها مشـهوده في عالَمِ البرزخ بعين الخيال و في عالَمِ الجنان بعينِ الحسّ.

لكن عين الحس الأخروي ليس غير عين الخيال، بخلاف الحسّ الـدنيوي المُنْقَسِم بخمس قُوي في خمسه مواضع البدن مختلفه؛ فَموضـعُ البَصَر هو العين و موضع السمع هو الأُذُن و موضع الذوق هو اللسان و لايمكن ايضاً أن يفعلَ كل منها فعل صاحبه...

وأما حواس الآخره فجميعها في موضع واحد غيرِ متغايرٍ في الوضع و الجهه و كُلُّ منها يَفْعَل فعلَ صاحبه.

ص: 47

و نسبه الصُوَر البرزخيه إلي الصُوَر التي في القيامه الكبري كنسبه الطفل - او الجنين - إلي البالغ؛(1)

دريافتي كه نشـئه آخرت، نشـئه اي است كه ميان مجردات عقلي و جسمانيات مادي قرار دارد و هرچه در نشئه آخرت هست صُوَري است كه به وسيله قوه نفساني كه در اين عالم (دنيا) قوّه خيال و در آن عالَم (آخرت) قوّه حس مي باشد، محسوس و مدرك اند.

هنگامي كه انسان بميرد و از اين بـدن طبيعي تجرد يابد، قيامت صـغرا او به پا مي شود و نخست به عالم برزخ محشور مي گردد؛ سـپس - هنگام قيامت كبرا - به بهشت و دوزخ درآيد.

فرق ميان صُوَري كه انسان در عالم برزخ مي بيند و صُوَري كه در قيامت (آن گاه كه در بهشت و دوزخ است) مشاهده مي كند، در شدت و ضعف و كمـال و نقص است؛ زيرا همه شـان صُوَر اداركي جزئي و غير مادي انـد جز اينكه در عالم برزخ، به چشم خيال مشـهودند و در عالم قيامت به چشم حس.

ليكن چشم حس اخروي غير چشم خيال نيست، به خلاف حس دنيوي كه به پنـج حس در جاهاي مختلف بـدن تقسـيم مي شود (ابزار و محل ديدن، چشم است و ابزار شنيدن، گوش و ابزار چشيدن، زبان) و هيچ كدام از اين حواس نمي تواند كار ديگري را انجام دهد...

و اما حواس آخرت در يك جا قرار دارند و از نظر جا و جهت با هم مغايرت ندارند و هر كدام از آنها مي تواند كار ديگري را بر عهده گيرد.

و نسبت صُوَر برزخي به صُوَر قيامت كبرا، نسبت طفل - يا جنين - به شخص بالغ است.

1- . اسفار اربعه9 : 335 - 336.

اين بيـان ملاصـدرا آشـكار مي سـازد كه وي قائـل است همه مسائـل آخرت صُوَر اداركي نفس است. از اين روست كه در مسـئله حشـر اجساد، صُوَر مثالي را مطرح مي كند و به نقل از ابن عربي – در باب 374 كتاب فتوحات مكيه – مي نويسد:

وَ اعلم أنّه قـد اتّفَقَ في هـذا العالَم لبعض الكاملين (كالأنبياء و الأولياء) أو لغيرهـم – مِنَ الكَهَنَه و المَجانين و المُبَرسـمين – فَمَن قَوِيَتْ قُوّه خياله أو ضَعُفَتْ قُوْه حِسّه إن يَرَي بعين الخيال شيئاً مُشاهداً محسوساً (كما يُشاهِدُ سائر المحسوسات) فكثيراً ما يَشْتَبِهُ عليه الأمرُ و يَزْعَمُ أَنَّ ما رآه موجودٌ في الخارج فَيَغْلَطُ.

و جميعُ ما يراه الإنسانُ يومَ القيامه، يَراه بعينِ الخيال وهي موجوده في تلك الدار مُعْتَبَرَه باقيه فيها لأنّها موطنُ تلك الصُوَر.

وإنّما لَم يُعْتَبَر وجودُ ما يُري بعين الخيال ههنا – مِنَ المقامات و غيرها – لعدم بقائها و وقوعِ الحجاب عنها بعد أقْصَـر مُدَّه فلا تعويل عليها ههنا لزوالها عن المشاهده سريعاً؛ اذ ليس هذا العالم موطنُ وجودها. فبالموت يَرْفَعُ الحجابَ بالكلّيه فَيَدومُ مُشاهده عينِ الخيال.

و تلـك الصور المشـهوده للنفس قـد علمتَ أنّهـا ليست خارجه عن ذاتها بل عينها. فالأجسادُ في الآخره و في عالَمِ الخيال عينُ الأرواح، و هذا معني تَجَسُّدِ المعاني و تجّسُد الأرواح، و هي لاتكون إلّاَ في ذلك العالَم.

وأما في هذا العالَم فالارواحُ تَتَعَلَّقُ بهذه الأجساد، لا أنّها تَتَجَسَّدُ وكذلك الأجساد في الآخره تَرَوَّحْنَ و في الدنيا لاتكون كذلك؛(1)

بدان كه اين امر – در اين عالم – براي بعضي از انسان هاي كامل (مانند انبيا و اوليا) يا ديگران – چون كاهنان و ديوانگان و صفراويان – رخ داده است. پس هركس قوه خيالش قوي يا قوه حسش ضعيف شود، اگر با چشم خيال چيزي را

1- . اسفار اربعه9 : 337 – 338.

به طور محسوس مي بيند (چنان كه ديگر محسوسات را مي نگرد) در موارد زيادي امر بر وي مشـتبه مي گردد وبه غلط مي پندارد آنچه ديده در خارج موجود است. و همه آنچه را كه انسان در قيامت مي بينـد با چشم خيال است، و اين صُوَر (مشاهَد) درآن سـرا معتبر و پايدار مي باشد؛ زيرا آنجا جاي اين صُوَر است.

وآنچه به چشم خيال در اين عالم ديـده مي شود - از مقام ها و غير آنها - معتبر نيسـتند، بـدان جهت كه اين صُوَر در اين عالم بقا ندارند و بعـد از انـدك زماني محجوب مي شوند. پس در اين عالم نمي توان به آنها اعتماد كرد چون به سـرعت از ديده زائل مي گردند؛ چراكه اينجا جايگاه وجودشان نمي باشد. پس با مرگ، همه حجاب ها كنار مي رود ودر نتيجه مشاهده چشم خيال دوام مي يابد.

واين صُوَري كه براي نفس مشـهودند از ذات نفس انسـاني بيرون نيسـتند، بلكه عين نفس انـد. پس اجسـاد در آخرت و در عالم خيال،عين ارواح انـد و اين است معناي تجسـد معاني و ارواح كه جز در آن عالم نمي باشـد؛ اما در اين عالم، ارواح به جسـدها تعلق دارنـد نه اينكه تجّسُد يابند، همچنين اجساد در آخرت روحاني مي شوند و در دنيا چنين نمي باشند.

اين سـخنان، درحـالي ابراز مي شـود كه صـراحت قرآن و تعـاليم حـديثي و بيـان و فهم بزرگـان دين، اين است كه همه حقـايق و وعـد و وعيـدهاي قيـامت، تحقق خـارجي دارنـد و به صورت هاي گوناگون انسان با آنها مواجه مي شود، نه اينكه همه چيز ساخته نفس، متحـد با نفس و عين نفس باشد.

ديگر سـخنان ملاصدرا - كه با مبناي وي در مسئله معاد سازگار و همسوست - برخي از ابهاماتِ در اين زمينه را مي زدايد و ديدگاه اصلي و محوري اش را مي نمايانند.

وي در رساله عرشيه مي نويسد:

ثّمَ إنّ كّـلَ مـا يُشاهـده الإنسانُ في الآخره وَ يراه من أنواع النعيم (مِن الحُور والقصور والجنات والأشـجار والأنهار) وأضـداد هـذه من انواع العذاب التي

في النار، ليس بأمور خارجه عن ذاتِ النفس مباينه لوجودها؛(1)

باري، آنچه را انسان در آخرت مشاهده مي كند و انواع نعمت هايي كه مي بيند (حوريه ها، قصـرها، باغ و بوستان ها، درخت ها و نهرها) و اضداد اينها از انواع عذاب هاي دوزخ، بيرون از ذات نفس و مباين با وجود آن نمي باشد.

و در اسفار آمده است:

وَ اعْلَم أَنَ لكل نفسٍ مِن نفوسِ السّعَداء في عالَمِ الآخره، مملكه عظيمه الفُسـحه و عالَماً أعظم و أوسعُ ممّا في السموات و الأرضين، و هي ليست خارجه عن ذاته، بل جميعُ مملكته وممالیکه وخَدَمه وحَشَمه وبساتينه و أشـجاره و حوره وغِلْمانه - كلها - قائمه به وهو حافظها و منشئها بإذن الله تعالي و قُوّته؛(2)

بـدانكه براي هريـك از نفوس سـعادتمندان، در عالم آخرت، مملكتي بزرگ و فراخ و جهاني با شـكوه تر و گسترده تر از آسـمان ها و زمين است؛ و اينها از ذات وي بيرون نمي باشند.

بلكه تمامي مملكت، دارايي ها، خَدَم و حَشَم، بوسـتان ها، درخت ها، حوريه ها و غِلمانش - سراسر - به او استوارند و او خود - به اذن و قوت خدا - نگه دارنده و پديد آورنده آنها است.

و در الشواهد الربوبيه، مي نويسد:

سنبين أَنَ الجنه و أشجارها و أنهارها و حورها و قصورها و ساير الأمثله الأخرويه، منبعثه من تصورات النفس الجزئيه؛(3)

1- . عرشيه: 250 (الإشراق الثاني، اصل سابع، ذيل قاعده اول) .

2- . اسفار اربعه9 : 176.

3- . الشواهد الربوبيه: 201.

به زودي روشن خواهيم ساخت كه بهشت، درخت ها، نهرها، حوريه ها، قصرها و ساير نمودهاي آخرتي، برخاسته از تصورات جزئي نفس است.

و نيز در (فصلِ دهم) اسفار مي گويد:

فصلٌ في تفاوتِ مراتبِ النّاس في درك أمرِ المعاد و تفاضلِ مقاماتهم في ذلك.

إِعْلَم أَنَّ لأهل الإيمان و الإعتقاد بحقّيّه الحشر و المعاد و بَعْث الأجساد - حسب ما وَرَدَ في الشريعه الحَقَّه - مقاماتٌ:

المقامُ الأول؛ أدناها في التصديق و أسْلَمُها عن الآفات، مرتبه عوامِ أهل الإسلام؛ و هو أَنَّ جميعَ اُمور الآخره مِن عَذاب القبر وَ الّضَغْطَه و المنكر و النكير والحَيّات والعقارب وغيرها أمور واقعه محسوسه، مِن شأنها أن يُحَسَّ بهذه الباصره، لكن لارُخْصَه مِن الله في إحساس الإنسان مادام في الدنيا لِحِكمه و مَصْلَحه مِن الله في إخفائها عن عيونِ الناظرين؛ كما يَدُلُّ عليه ظاهرُ بعضِ الآيات و صوره الروايات.(1)

1- . شايان توجه است كه بسياري از بزرگان شيعه از جمله سلطان المحققين - خواجه نصيرالدين طوسي - قائل به معاد جسماني مي باشند، درحالي كه ملاصدرا اين اعتقاد را به عوام مردم نسبت مي دهد! خواجه طوسي در «فصول العقائد، ص40»، چنين مي گويد: مقدمة: جمع اجزاء البدن و تأليفها مثل ماكان و اعادة روحه المدبرة إليه، يسمي «حشر الأجساد» و هو ممكن، والله تعالي قادر علي كل الممكنات و عالم بها؛ و الجسم قابل للتأليف فيكون الله تعالي قادرا عليه. اصل: الأنبياء - بأسرهم - اَخبَروا بحشر الاجساد وهو موافقٌ للمصلحةِ الكليه، فيكون حقّاً لعصمتهم؛ والجنة والنار المحسوستان (كما وعدوا به) حقٌ ايضاً، ليستوفي المكّلَفون حقوقَهم من الثواب والعقاب؛ كذا عذابُ القبر والصراط وتطاير الكتب وانطاق الجوارح (وغيرها مما اخبروا بها من احوال الآخرة) حّقٌ، لإمكانها و إخبار الصادق بها.

المقـام الثـاني؛ أنَ تلـك الأـمور الموعوده بها أو المُتَوَعَّدُ عليها في عالَمِ الآخره هي مثلُ ما يُري في المنام، كُلّها أمورٌ خياليه وصُوَرٌ مثاليّه لا وجودَ لها في الخارج... .

المقام الثالث؛ في الإعتقاد بالصُوَر الموعوده يوَم المعاد، و توجيهُهُ بأحد وجهين:

الأـول: أنَ تلك الصُوَر المحسوسه المـذكوره في لسانِ الشـرع اشاره إلي صُوَر عقليّه مفارقه واقعه في عالَمِ العقول الصـرفه... و لا يخفي أنَ مشاهده الأُمور الأُخرويّه علي هذا الوجه العقلي، مُختص بأهلِ المعرفه و الكاملين في العلم... .

و الوجه الثاني: أنْ يكونَ هذه الأمور كنايه عمّا يَلْزِمُها مِن فنون السرور أو الآلام... .

المقام الرابع؛ في الإعتقاد بالصُوَر الّتي في الآخره، هو مقامُ الراسخين في العرفان الجامعين بين الذَوْق و البرهان.

و هو الإذعـان اليقيني بـأنّ هـذه الصُوَر – الّتي أخْبَرَتْ بهـا الشـريعه و أنْذَرَت بها النُبُوّه – موجوداتٌ عينيّه و ثابتاتٌ حقيقيّه؛ و هي في باب الموجوديّه و التَحَقُّق أقوي و أتَم و أشَدَّ و أدْوَمَ مِن موجودات هـذا العـالَم و هي الصُوَر المـادّيّه، بل لا نسـبَه بينهما في قوّه الوجود و ثباته و دوامه و تَرَتُّبُ الأثر عليه و هي علي درجات: بعضُها صُوَرٌ عقليه هي جنّه الموحّدين المُقَّربين و بَعضُها صُوَر حسّيّه مُلِذَّه، هي جَنَّه أصحاب اليمين و أهل السلامه و المسلمين، أو مُؤلمه، هي جَحيم أصحاب الشمال... .

ولكن ليست محسوساتهـا كمحسوسـاتِ هـذا العـالم بحيث يُمكن أن يُري بهـذه الأبصـار الفـانيه و الحوآسِ الـداثره البـاليه كما ذهب إليه الظاهريون المسلمون و لا أنّها أمور خياليّه و موجودات مثاليّه، لا وجودَ لها في العين – كما يَراه بعض أتباع الرواقيين و تَبَعَهم آخرون – ولا أنّها أمور عقليّه أو

حالات معنويّه و كمالات نفسانيّه و ليست بصُوَر و اَشكال جسمانيّه و هيئات مقداريّه كما يراه جمهور المُتَفَلْسفين من أتباع المشائيين.

بـل إنّمـا هي صُوَرٌ عينيّه جوهريّه موجوده لاـ في هـذا العـالَم الهيولاني، محسوسه لا بهـذه الحواس الطبيعيّه، بل موجوده في عالَم الآخره، محسوسه بحواس اُخروّيه،نسبه الحاسّ إلي الحاسّ كنسبه المحسوس إلي المحسوس.

وعالَمُ الآخره جنس لعوالم كثيره، كُلُّ منها – مع تفاضـلها – أعظم و أشرف من هذا العالم و كذلك للإنسان و حواسّه نشئات كثيره غير هذه النشأه الهَيُوليّه المستحيله الكائنه الفاسده... ؛(1)

فصلي درباره تفاوت مراتب مردم در درك امر معاد و تفاضل مقاماتشان در اين عرصه.

بدان كه براي اهل ايمان و اعتقاد به حق بودن حشر و معاد و بر انگيخته شدن اجساد – به حسب آنچه در شريعت حقه وارد شده – مقاماتي است:

مقام اول: مرتبه عوام اهل اسـلام – كه در تصـديق از همه پست تر و از آفت ها مصون تر است – مي باشد؛ و آن اينكه همه امور آخرت از قبيـل عـذاب و فشـار قبر، منكر و نكير، مـار و عقرب هـا و غير اينها، امور واقعي و محسوسـي هسـتند كه مي بايست با همين چشم، حس شوند، ليكن تا زماني كه انسان در اين دنياست خداوند به جهت حكمت و مصـلحتي كه در پنهان داشتن آنهاست اجازه حس كردن آنها را نداده؛ چنان كه ظاهر بعضي از آيات و روايات بر آن دلالت مي كند.

مقام دوم: اموري كه بر آنها – در عالم آخرت – وعد و وعيد داده شده، چونان جريان خواب است در اين عالم؛ همه شان خيالي و صورت هاي مثالي اند كه در خارج وجود ندارند... .

1- اسفار اربعه9 : 171 – 175 .

مقام سوم: اعتقاد به صورت هائي است كه وعده (ديدار آنها) در روز قيامت – با يكي از دو توجيه زير – داده شده است:

اول: صورت هاي محسوسي كه در شريعت ذكر شده اند، اشاره به صُوَر عقلي جداگانه است كه در عالم عقول محضه واقع اند... و مخفي نباشد كه مشاهده امور آخرتي به اين وصف – كه گفته شد – ويژه اهل معرفت و اهل كمال علمي است... .

وجه دوم: اين امور، كنايه از حقايقي باشد كه لازمه آنها انواع شادي ها يا درد و رنج ها باشد.

مقام چهارم: اعتقاد به صُوَري است كه در آخرت وجود دارند، و اين مقام راسخان در عرفان – كه جامع ميان ذوق و عرفان اند – مي باشد.

در اين مقـام، اذعـان يقيني هست به اينكه اين صُوَر – صـورت هـايي كه شـريعت از آنهـا خـبر داده و نبـوت از آنهـا انـذار نموده است – موجودات عيني و ثابتات حقيقي اند، و آنها نسبت به موجودات اين جهان (صورت هاي مادي) از نظر موجوديت و تحقق، قوي تر و كامل تر و شديـدتر و پاي دارترنـد، بلكه اصـلاً در اسـتواري حقيقت وجودي و ثبات و دوام و ترتب اثر بر آن، هيچ نسـبتي ميان اين دو نمي توان يافت.

و اين صُوَر درجاتي دارند: بعضـي شان صُوَري عقلي اند، كه همان بهشت يكتا پرسـتان مُقّرَب است؛ و بعضـي از آنها صورت هاي حسي فرح بخش اند، كه بهشت اصحاب يمين و اهل سلامت و مسلمين است؛ يا صُوَري دردناك – كه دوزخ اصحاب شمال است – مي باشد.

ليكن محسوسات آنها ماننـد محسوسات اين جهان نيست، به گونه اي كه امكان ديـده شدنشان با اين چشـمان فناپذير و حواس در معرض زوال و پوسـيدگي، فراهم آيد (چنان كه مسلمان هاي ظاهريه معتقدند) و اين گونه نيست كه آنها امور خيالي و موجودات مثالي اي باشند – كه تحقق خارجي [جداي از خيال]

ندارند - (آن چنانکه بعضي از پيروان رواقيين معتقدند و برخي نيز از آنها تبعيت کرده اند) و چنين نيست که امور عقلي يا حالات معنوي و کمالات نفساني باشند و در واقع صورت ها و شکل هاي جسماني و هيئت هاي مقداري نداشته باشند (آن گونه که پيروان فلاسفه مشاء قائل اند) .

بلکه اين صورت ها، صُوَر عيني جوهري موجودند، اما نه در اين عالم هيولاني [عالم ماده]، محسوس اند، اما نه با اين حواس طبيعي (اين عالم ماده) ، بلکه در عالم آخرت موجودند و به حواس آخرتي حس مي شوند. نسبت حاسّ به حاسّ، مانند نسبت محسوس به محسوس است.

و عالم آخرت، [اسم] جنس است براي عوالم زيادي که هر يک از آنها (با وجود تفاضل ميانشان) بزرگ تر و ارجمندتر از اين عالم مي باشد.

و نيز براي انسان و حواس او، نشئه هاي زيادي جز اين نشئه هيولاني که در معرض استحاله و فساد است، وجود دارد... .

ملاصدرا در جايي ديگر پس از بياناتي، مي نويسد:

و وجودُ الأشياء الأُخرويه و إن كانت تُشْبه الصُوَر الّتي يراها الإنسان في المنام أو في بعض المرايا، لكن يُفارقها بالذات والحقيقه.

أما وجه المشابهه، فهو أنّ كلّاً منها بحيث لايكونُ في موضوعات الهيولي ولا في الأمكنه والجهات لهذه المواد، وأن لاتَزاحُمَ بينَ أعداد الصُوَر لكّلِ منهما وأنّ شيئاً منهما لايُزاحِمُ لشيء مِن هذا العالَم في مكانه أو زمانه...

و أما وجه المباينه، فهو أنّ نَشْأه الآخره و الصُوَر الواقعه فيها، قويّه الجوهر، شديده الوجود، عظيمه التأثير إلذاذاً وإيلاماً؛ و هي أقوي و أشدّ و آكد و أقوي مِن موجوداتِ هذا العالَم... ؛(1)

1- . اسفار اربعه9 : 176 .

وجود اشـياي اخروي گرچه هماننـد صُوَري است كه انسـان در خواب يـا در بعضـي آينه هـا مي بينـد، ليكن از نظر ذات و حقيقت از آنها جداست.

وجه مشابهت اين است كه هركـدام از آنها به گونه اي مي باشـد كه نه در موضوعات هيولايي و نه در مكان و جهات اين مواد است، و ميان اعداد صُوَر هر يك از آن دو، تزاحمي وجود ندارد؛ و آن دو با آنچه در اين عالم هست در مكان يا زمان، بر خورد نمي يابند... .

و اما وجه مباينت اين است كه نشـئه آخرت و صورت هايي كه در آن هست، جوهري قوي تر دارنـد و از نظر وجود شديدترند و تأثير لذت بخشي ها و دردناكي شان بسيار زياد است؛ و اين صُوَر اخروي، نيرومندتر، محكم تر، استواتر و پايدارتر از موجودات اين عالم اند.

ملاصدرا در كتاب هاي ديگر نيز مسائل مربوط به جهان آخرت را مطرح مي سازد و اين نظريه را كه همه مسائل آخرتي از مُنشآت نفس اند با زبان ديگري بيان مي كند. درباره چگونگي تجسم اعمال و تصور نيت ها – در روز قيات – در كتاب عرشيه آمده است:

فلا تَتَعَجَّب(1) من كونِ الغَضَب – وهو كيفيّه نفسـانيّه – إذا وُجِـدَتْ في الخـارج صـارت ناراً مُحْتَرِقَه، وأنّ العلمَ – وهو كيفيّه نفسانيه – إذا وُجِدَ في الخارج عيناً:

1– . عبارات پيشـينِ متن چنين است: اعلم أنّ لكلّ صورة خارجيـة ظهوراً خاصاً في موطن النفس، و لكل صورة نفسانيـة و ملكـة راسـخة وجوداً في الخـارج، ألاـ تري آنّ صورة الجسم الرطب إذا اثرت في مـادة جسـمانية قابلـة للرطوبـة قبلتهـا فصـارت رطباً مثله سـهل القبول للاشـكال و إذا اثرت في مادة اخري كمادة القوي الحسـية أو الخياليـة و انفعلت عن الرطوبة لم تقبل هذا الاثر و لم يصل رطباً مثله مع آنّها قبلت ماهية الرطوبة لكن بصورة اخري و مثال آخر و كذا قبلت القوة العاقلة الانسانية منها صورة اخري و نحو آخر من الوجود و الظهور مع آنّ الماهيـة واحدة و هي ماهية الرطوبة و الرطب فللماهية الواحدة صور ثلثة في مواطن ثلثة لكلّ منها وجود خاص و ظهور معيّن. فانظر في تفـاوت حكم هـذه النشـأة الثلثـة في ماهيـة واحـدة وقس عليه تفـاوت النشأة في انحاء الظهورات و الوجودات في كلّ معني و ماهيـة عينية فلاتتعجب... .

‹‹تُسَمَّى سَلْسَبيلاً›› (1) وأنّ المأكولَ مِن مالِ اليتيم ظُلماً يَنْقَلِب في موطن الآخره في بطونِ آكليه ناراً ‹‹يَصْلَوْنَها يَوْمَ الّدِين›› (2) ...

فلا عَجَبَ مِن أَنْ يَلْزِمَه في نشأه أُخري أن تَنْقَلِبَ ناراً مَحْضَه مُحْرِقه للقلب مُقَطِّعَه للأمعاء مُوقِدَه ‹‹تَطَّلِعُ عَلَى الأفْئِدَه›› (3) ...فهكذا جميعُ الصُوَر الجسميّه الموجوده في عالم الآخره حاصله مِنَ مَلَكات النفوس (أخلاقها الحسنه و القبيحه و اعتقاداتها و نيّاتها الصحيحه و الفاسده) الراسخه فيها – من تكرار الأعمال و الأفعال في الدنيا – فصارَتْ الأعمالُ مبادي للأخلاق في الدنيا فتصيرُ النفوس بِهَيَآتها مبادي الأجسام في الآخره.

وأمّا مادّه تَكَوُّنِ الأجساد وتجّسُم الأعمال وتصور النيّات في الآخره، فليست إلا النفسُ الإنسانيّه؛ و كما أنّ الهيولي هنا ماده تَكَوُّنِ الأجسام و الصُوَر المقداريّه – و هي لا مقدارَ لها في ذاتها – فكذلك النفسُ الآدميّه مادّه تكوّن الموجودات المقّدَرَه الْمصَوَّره في الأُخرويّه، و هي في ذاتها أمرٌ روحاني لا مقدارَ لها... ؛(4)

تعجب مكن از اينكه «غضب» – كه حالتي نفساني است – هنگامي كه در خارج يافت شود، آتشي سوزان گردد؛ و «علم» – كه كيفيتي نفساني است – در تحقق خارجي اش «چشمه اي گردد كه سلسبيل ناميده مي شود»، و مال يتيم كه به ستم خورده شده در سراي آخرت در شكم خورندگانش آتشي گردد كه

1- . سورة انسان (76) آية 18.

2- . سورة انفطار (82) آية 15.

3- . سورة همزه (104) آية 7.

4- . عرشيه: 282 – 283 .

«روز جزا در آن آتش درآيد»... .

شگفتي ندارد كه صورت نفساني «غضب» در نشـئه آخرت به آتش سوزان و خالصي تبديل گردد كه درون آدمي را تكه تكه كند و برقلب ها زبـانه زنـد... و اين چنين همه صُوَر جسـمي موجود در عالم آخرت، از ملكات نفساني (اخلاق نيك و بـد، اعتقادات، نيت هاي صـحيح و فاسـد) راسـخ در نفس انـد – كه از تكرار اعمـال و افعال در دنيا [به وجود مي آينـد] – پس همين اعمال مبادي اخلاق در دنيا مي شونـد و نفوس با هئيت ها [و شكل هايي]كه دارند مبادي اجسام در آخرت مي گردند.

و امـا مـاده پيـدايش اجساد و تجسم اعمال و تصور نيت ها در آخرت، جز نفس انساني نيست؛ و همان گونه كه «هيولا» – در اين جهان – ماده پيـدايش اجسام و صُوَر مقـداري مي باشـد (درحالي كه خود هيولا در ذاتش انـدازه پـذير نيست) همچنين نفس آدمي نيز ماده هستي بخش موجودات مقـداري صوري – در عالم آخرت– است (درحالي كه خود نفس در ذاتش امري روحاني است كه اندازه و مقدار را برنمي تابند) ... .

همچنين در عرشيه، مي نويسد:

إنّ القوه الخياليّه للإنسان، جوهرٌ مُجَرَّدٌ عن هذا العالَم – أعني عالَم الأكوان الطبيعيه والموادّ المُستحيله والحَرَكات – وعليه براهين قطعيّه... و ليست هي مُجَرَّدَه عن الكونين وإلّاَ لكانت عقلاً ومعقولاً، بل وجودها في عالَم آخر يَحْذُو حَذْوَ هذا العالَم في كونه مُشْتَمِلاً علي أفلاك و عناصر و اَنواع سائر الحيوانات و النّباتات و غير ذلك بأضعاف أضعاف هذا العالم.

وجميعُ ما يُدْرِكَهُ الإنسانُ ويُشاهِدَهُ بقوّه خياليه وحسّه الباطن، ليست حالّه في جِرمِ الّدِماغ ولا في قوّه حالّه في تجويفه، ولا هي موجوده في أجرام الأفلاك، ولا في عالم منفصل عن النفس– كما زَعَمَهُ أتباعُ الإشراقّيين – بل هي قائمه بالنفس لا كقيام الحال بالمحّل، بل كقيام الفعل بالفاعل.

ص: 59

وتلـك الصُوره الحاضـره في عـالَم النفس، قـد يَتَفاوتُ في الظّهور والخِفاء و الشِدَّه والضّعف، وكّلَما كانتِ النفسُ الخياليه أشَدَّ قوه وأقوي جوهراً وأكثر رُجوعاً إلي ذاتها وأقَلَّ إلتفاتاً إلي شواغلِ هـذا البدن واسـتعمالِ قواها المُتَحَرِكَّه، كانتِ الصوره المُتَمَثّله عندها أتَمَّ ظهوراً وأقوي وجوداً.

و هذه الصُوَر إذا قَوِيَت و اشتَدَّت كانت لا نسبه بينها و بينَ موجودات هذا العالم في تَأّكُد الوجود و الّتَحَصُّل و تَرّتُبِ الأثر و ليست هي كما ظَنَّهُ الجُمهور أنّها أشباحٌ مِثاليه لا يَتَرَتَّبُ عليها آثارُ الموجود، كما في المنامات غالباً، لإّنَ ذلك بسببِ اشتغالِ النفس بالبدن عندَ النوم أيضاً.

و تمامُ ظهور تلك الّصُوَر و قوّه وجودها إنّما يكون بعـد الموت، حتي أّنَ الّتي يراها الإنسانُ بعـد الموت يكون هذه الّصُوَر الّتي يراها في هذا العالَم كالأحلام بالنسبه إليها. و لذلك قال إميرالمُؤمنين:

«الناسُ نيامٌ فإذا ماتوا إنْتَبَهُوا».

و حينئِذٍ صارَ الغيبُ شهاده، و العلمُ عيناً و فيه سِرُّ المعاد و حشر الأجساد؛(1)

قوه خيـال انسان، جوهري است مجرد از اين عالم (يعني عالم طبيعت و مواد فنا پـذير و حركات) و بر اين ادعا برهان هاي قطعي هست... امـا اين قوه، مجرد از هر دو جهـان نمي باشـد و گرنه عقل و معقول بود، بلكه وجود اين قوه در عالمي ديگر، تالي تلو اين عالم است از اين نظر كه در بردارنده افلاك و عناصر و انواع حيوانات و نباتات و ديگر چيزها - به چندين برابر اين جهان - مي باشد.

و همه آنچه را كه انسـان به قوه خيـال و حس باطني اش درك و مشاهـده مي كنـد، در مغزش و در نيروي دروني اش نمي باشـد و در اجرام افلاك وجود ندارد و در عالم جدا از نفس - آن گونه كه پيروان اشراقيان پنداشته اند - نمي توان يافت،

1- . همان، ص 237 - 238.

بلکه همه آنها به نفس استوار است نه مانند قیام حالّ به محل، بلکه از باب قیام فعل به فاعل.

و این صورتي که در عالم نفس حاضر است، گاه در ظهور و خفا و شدت و ضعف متفاوت مي شود؛ و هر اندازه، نفسِ خيالي، نيرومند تر و قوي جوهرتر باشد و بيشتر رجوع به ذاتش يابد و كمتر به اشتغالات اين بدن و به كارگيري قواي متحركش توجه كند، صورت تمّثُل يافته نزد آن ظهوري كامل تر و وجودي قوي تر دارد.

اين صورت ها هنگامي كه قوي شود و [اين قوت] شدت يابد، ديگر نسبتي ميان آن و موجودات اين عالم - در استواري وجود و حاصل شدن [ثبات] و ترتب اثر - باقي نمي ماند؛ (يعني قابل مقايسه نخواهد بود) و اين صورت ها، آن گونه كه جمهور گمان كرده اند اشباح مثالي نيست كه آثار موجود بر آن مترتب نشود، چنانچه در خواب ها بيشتر چنين است كه آن نيز به جهت اشتغال نفس به بدن در هنگام خواب است.

و ظهور كامل اين صورت ها و قوت وجودشان تنها پس از مرگ است، تا آنجا كه صورت هايي را كه انسان در اين عالم مي بيند نسبت به آنچه بعد از مرگ مشاهده مي كند مانند خواب است.

از اين روست كه اميرالمؤمنين فرمود:

«مردم خواب اند، آن گاه كه بميرند بيدار مي شوند».

در اين زمان است كه عالم غيب، عالم شهود مي شود و علم، عيان مي گردد (آنچه دانستني است ديدني مي شود) و در اين [خيال] راز معاد و حشر اجساد نهفته است.

بعضي از بزرگان كه تا حدودي از ملاصدرا پيروي كرده اند، مانند سخنان او را به زبان آورده اند.

مرحوم فيض در اصول المعارف تحت عنوان «اصل» مي گويد:

الجنّه جنّتان: جّنَه روحانيه للمُقَّربين، وهي إنّما تُنْشَأ مِنَ العلوم الحّقَه والمعارف اليقينيّه الحاصله للانسان في الدنيا... .

وجنه جسـمانيّه لهم أيضـاً ولأصـحابِ اليمين، وهي إنّمـا تُنْشَـأ مِنَ الأخلاـق الفاضـله والأقوال الصادقَه والأعمال الصالحه، بابـداع النفس الإنسانيّه المّتَصِفَه بها الصُوَر المَلَذَّه مِنَ الحور والقصور والغِلمان واللؤلؤ والياقوت والمرجان في عالمها و صُقْعِها؛(1)

بهشت دوتاست:

1. بهشتي روحاني براي مقربان كه از علوم حقيقي و معارف يقيني - در دنيا - براي انسان پديده آمده است... .

2. بهشتي جسـماني براي مقربان و اصـحاب يمين كه از اخلاق پسـنديده و سـخنان راستين و اعمال صالـح، ايجاد مي شود. بدين سان كه نفس انسانِ دارنده اين صـفات، صُوَري لذت بخش، از قبيل (حوريه ها، قصـرها، جوان هاي زيبا روي بهشتي، لؤلؤ، ياقوت و مرجان) را در عالم و ساحت خود پديد مي آورد.

ملاصدرا در بحث «صراط» حديثي را از اهل سنت نقل مي كند و به تأويل آن مي پردازد، متن سخن او چنين است:

الصراط مسيره آلاف سنه أدقّ مِنَ الشعر وأحَدّ مِن السيف؛ ألف صعود و ألف استواء و ألف هبوط؛(2)

1- . اصول المعارف: 174.

2- . اين حـديث در جوامع روايي يافت نشد، مأخذ اصـلي آن اسـفار ملاصدرا است، ج 9، ص 286. البته با كمي تغيير در مـدارك عامه آمـده است، به عنوان مثال: در فتـح الباري11: 395 و در صـحيح شرح العقيدة الطحاوية: 540، آمده است: «إنّ الصـراط مسيرة خمسة عشر ألف سنة خمسة آلاف صعود وخمسة آلاف هبوط وخمسة آلاف مستوى أدقّ من الشعرة وأحدّ من السيف». و در تاريخ مدينة دمشق 33: 262 - 263، آمده است: «إنّ الصراط مسيرة ثلاثة آلاف عام ألف طالع وألف نازل وألف استوى أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف».

صراط – كه طول مسيرش به اندازه هزاران سال راه است – باريك تر از مو و تيزتر از شمشير مي باشد؛ هزار سال صعود (بالا روي) و هزار سال استوا (هم سطح پيمايي) و هزار سال هبوط (فرود آمدن) دارد.

آن گاه مي گويد:

لايَبْعُد أن يكونَ الأوّلُ إشاره إلي السّير مِنَ الخَلق إلي الله، و الثاني إلي السير في الله منه إليه، و الثالث إلي السير مِنَ الله إلي الخلق؛(1)

بعيد نيست كه اولي اشاره به سفر از خلق سوي خدا، دومي اشاره به سفر در خدا و از خدا به سوي او، و سومي اشاره به سفر از خدا سوي خلق باشد.

نقدي بر كلام ملاصدرا:

مرحوم سيد اسماعيل طَبْرِسي نوري در نقد و تحليل معناي صراط مي نگارد:

ما ذكره (ملاصدرا) من معني الصراطِ في الآخره، مخالفٌ لظواهر النصوصِ الوارده في الباب و مخالفٌ لما اعتَقَد به الشيعه (مِن اَنَّ الله تعالي يضَع علي فوقِ جهنمَ جسراً ممدوداً له عقباتٌ يحبِس العبادُ فيها و يسئلهم عن الامور التي سيجئ ذكُرِها من الصلوه و الرحم و الامانه و امثالِ ذلك) .

والصراط – عند علماء الشيعه – جسمٌ ممدودٌ علي جهنم لابد للعباد من المرور عليه، بالحّسِ والعَيان، لا مجرد التخيل الذي يترائي في النظر و الخيال (كما يظهر من كلماته في الأسفار و ساير كتبهم – في تحقيق ذلك المقام –) .

و قد قال في الأسفار:

1- . اسفار اربعه9 : 286.

«فهو اَي الصـراطُ في هـذه الـدارِ – كسـاير اُمور الاـُخرويه – غـايبه عن الأبصـار مسـتوره علي الحواس. فاذا انكشف الغطاءُ بالموت و رفعِ الحُجُبات عن قلبِك، تشاهده.

و يمدّ لك يوم القيامه كجسرٍ محسوس علي متن جهنم أوّلُه في الموقف و آخرُه علي باب من أبواب الجنه؛ يعرف ذلك ممن يشاهده و يعرف انه صنعَتُك و بناؤُك و يعلم حينئذٍ انه كان في الدنيا جسراً ممدوداً علي متن جهنم طبيعتك».

و قال بمثل ذلك في مفاتيح الغيب.

والحاصل ان ما ذكره في معني الصـراط، هو اَحَدُ المعاني للصـراط في الدنيا كما ذكرنا ان للصراط في الدنيا معاني عديده؛ و السلوكُ في دار الدنيا بما جعله الله تعالي صراطا فيها يوجب نجاه العباد في صراط الآخره (اي الجسرِ الحسي الممدودِ علي متن جهنم) لا ان هذا هو بعينه صراط الآـخره و انه يترائي في نظر الانسـان و يتخيل بانه جسـرٌ ممـدود علي نار الطبيعه. فَعَلي ما يؤولونه، فليس جهنم في الآخره الا جهنم الطبيعه و ليس فيها الا نار الطبيعه!

وان كان لايبعد عن مذاقهم، تأويلُ جميع ذلك؛ كما انهم في باب تطاير الكتب – كماشرحنا لك ذكره في الفصول السابقه – يتكلمون بمثل ذلك ويقولون بأن معنا تطاير الكتب في القيامه ان يلتفتَ الانسانُ، إلي صفحه باطنه وحقيقه قلبه، وهذا هومعني قوله تعالي:

{ وَإِذَا الّصُحُفُ نُشِرَتْ } .

والمقصود مجرد التنبه علي مـا يقولون في امثـال تلـك المقامـات، والا فنحن قـدفرغنا عن بطلان آرائهم في مسـئله المعاد – في مقـدمات الكتـاب – فلا حاجه لنا الي التطويل والاطناب بنقل كلماتهم و تَصـَفُّحِ آرائهم مما يقولون و يتعّمـَدون في تأويل النصوص وظواهر الآيات والاخبار؛ مع انه لا مَسرحَ للعقل في خصوصيات المعاد؛(1)

آنچه را ملاصـدرا در معنـاي صـراط – در آخرت – مي آوَرَد، برخلاـفِ ظواهر نصوصـي است كه در اين بـاب هست و مخالف با مفهومي است كه شـيعه بـدان معتقد است؛ به اينكه: «خداي متعال، پل ممتدي را روي جهنم مي گذارد كه داراي گردنه ها [و توقف گاه هايي] مي باشد و در آنها بندگان را نگه مي دارد و از اموري مانند نماز، صله رَحِم، اداي امانت (و امثال آن) مي پرسد».

صراط – نزد علماي شـيعه – جسـمي كشـيده شـده بر روي جهنم است كه بايـد به طور محسوس و آشـكار، بندگان بر آن بگذرند، نه اينكه صرفِ تخّيُل باشـد كه در نظر و خيال، جولان كنـد (چنان كه از سـخنان صـدرا در اَسـفار و در ديگر كتاب ها – كه به وارسـي اين عرصـه پرداخته اند – به نظر مي رسد) .

صدرا در اَسـفار مي گويد: «صـراط در اين دنيا – مانند ديگر امور اُخروي – از ديده ها نهان و از حواس پنهان است. آن گاه كه با مرگ پرده ها كنار رود و حجاب هاي قلب زدوده شود، آن را خواهي نگريست!

و روز قيامت، مانند پلي محسوس بر متن جهنم، برايت كشـيده مي شود كه آغازِ آن در «موقف» است و آخرِ آن بر يكي از درهاي بهشت؛ چيزهايي را كه مشاهده مي كني، مي شناسـي و درمي يابي كه آنها ساخته و پرداخته خود توست! و در آن هنگام آگاه مي شوي كه آن – در دنيا – پلي كشيده شده بر متن جهنم طبيعتِ تو بود!

صدرا، مثل اين سخن را در مفاتيح الغيب مي آورد.

ص: 64

1- . كفاية الموحدين4 : 325.

آنچه صدرا در معناي «صراط» ذكر مي كند، يكي از معاني صراط در دنياست. صراط در دنيا معاني عديده اي دارد.

ص: 65

سلوك در دنيـا براسـاس تعاليمي كه خـدا قرار داده است، صـراطي است كه موجب نجات بنـدگان در صـراط آخرت (يعني جسمِ ملموس كشـيده شـده بر متن جهنم) مي شود، نه اينكه اين سـلوك، عين همـان صـراط آخرت باشـد و به نظر و خيـال آيـد كه آن پلي است بر آتش طبيعتِ آدمي. براساسِ تأويلِ اينان، جهنم در آخرت جز دوزخ طبيعتِ انسان نمي باشـد و آتشـي جز آتش طبيعت شـخص، در آن جهان نيست!

از مـذاقِ اينان، تأويلِ همه اينها بعيـد نمي باشـد؛ چنان كه در باب «تطاير كتب» مثل اين سـخن را بر زبان مي آورنـد و مي گوينـد معناي «طيران نامه هاي اعمال» در قيامت اين است كه انسان، به صـفحه باطن و حقيقتِ قلب خويش، التفات مي يابد، و همين است معناي اين سخن خداي متعال كه مي فرمايد:

{ وَإِذَا الّصُحُفُ نُشِرَتْ } ؛(1)

هنگامي كه نامه هاي اعمال گشوده شوند.

مقصود از اين سـخنان، صـرف آگاهي برگفته هاي آنان - در اين زمينه ها - است، وگرنه ما از بطلانِ آراي آنها در مسئله معاد (در مقدمات كتاب) فارغ شديم و نيازي نداريم كه با نقل كلمات آنها درازگويي كنيم و به وارسي نظرات آنها بپردازيم و تعّمُد آنان را در تأويل نصوص و ظواهر آيات و اَخبار بازگوييم؛ با اينكه در خصوصيات معاد جايي براي جولانِ عقل نيست.

1- . سورة تكوير (81) آية 10. تفسير اين آية شريفه تحت عنوان آية دهم خواهد آمد.

جايگاه تأويل

مسئله تأويل و بطون در بعضي آيات، از مسائل قطعي و جدي است و بهترين و مناسب ترين تأويلات را مي توان در تعاليم وحياني يافت و ائمه بسـياري از شـبهات را در اين زمينه زدوده انـد و معناي درستي از آياتي كه در ظاهر پذيرفتني نمي نمايد (و برخلاف حكم عقل بّيِن به نظر مي رسد) ارائه كرده اند.

به عنوان نمونه در آيه 23 سوره قيامت خداي متعال مي فرمايد:

‹‹إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَه›› ؛

به پروردگارش مي نگرد.

روايت شده كه مقصود، نظر سوي رحمت پروردگار است، نه ذات خداي متعال كه منزه از جسميت مي باشد و مبراست از اينكه در كانون نگاه بيننده واقع شود.

امام علي – در جواب شخصي – فرمود:

قوله: ‹‹إلى رَبِّهَا نَاظِرَه›› و إنما يعني بالنظر إليه، النظر إلى ثوابه تبارك و تعالى؛(1)

معناي سخن خداي تعالي كه فرمود: «به پروردگارش مي نگرد» نگاه به رحمت و پاداش خداي تبارك و تعالي است.

در تفسير قمي نيز مي خوانيم:

‹‹إِلى رَبِّهَا نَاظِرَه›› قال: ينظرون إلى وجه الله، أي إلى رحمه الله و نعمته؛(2)

«به پروردگارش مي نگرد» فرمود: به وجه خدا مي نگرند يعني به رحمت و نعمت خدا مي نگرند.

1- . توحيد صدوق: 262؛ تفسير برهان 5: 849؛ بحارالأنوار 7: 119.

2- . تفسير قمي 2: 397.

و يا در آيه 29 سوره حجر خداي تعالي مي فرمايد:

‹‹نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي›› ؛

در او از روح خود دميدم.

اضافه روح به خداي متعال - چونان «بيت الله» - اضافه تشريفي است.

محمدبن مسلم گويد: از امام باقر درباره سخن خداي تعالي پرسيدم كه مي فرمايد:

‹‹نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي›› امام فرمود:

وَ إِنَّمَا أَضَافَهُ إِلَى نَفْسِهِ لأَنَّهُ اصْطَفَاهُ عَلَى سَائِرِ الأَرْوَاحِ، كَمَا اصْطَفَى بَيْتاً مِنَ الْبُيُوتِ وَقَالَ: بَيْتِيَ، وَقَالَ لِرَسُولٍ مِنَ الرُّسُلِ: خَلِيلِي؛ وَ أَشْبَاهُ ذَلِك؛(1)

و خداي متعال آن را به خود نسبت داد؛ چون آن را بر ديگر ارواح (روح حيوانى و روح نباتى...) ممتاز ساخت، چنانكه او از بين تمامى خانه ها يك خانه را برگزيد و فرمود:

خانه من، و نسبت به يك پيغمبر از ميان پيامبران فرمود: خليل من (ابراهيم) و مانند اينها.

تأويلات نادرست

تأويل به اين معنا كه انسان افكار و بافته هاي ذهني اش را بر آيات و تعاليم وحياني تحميل كند، كاري بس خطرناك و نابجاست و هيچ توجيهي براي آن نمي توان يافت.

جاي تأسف است كه اين گونه تأويلات غير معقول در ميان كلمات بعضي از فلاسفه و عرفا فراوان ديده مي شود و ذهنشان در وادي تأويلات چنان فرو مي رود كه هر سخن واضح و روشني را به معناي ديگري تأويل مي كنند و گاه مطالبي را بيان مي دارندكه با توجه به عظمت علمي آنان تعجب برانگيز است.

به عنوان نمونه، به برخي از آنان اشاره مي شود:

1- . توحيد صدوق: 171؛ احتجاج طبرسي 2: 323؛ بحارالأنوار 58: 28.

1.در قرآن آمده است:

‹‹فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّه لِّلّشَارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى...›› ؛(1)

در آن نهرهایی است از آبی که [رنگ، بو و طعمش] تغییر نیابد، و جوي هایی از شـیری که مزه اش دگرگون نشود، و رودهایی از باده ای که برای نوشندگان لذّت بخش است، و جویبارهایی از عسل ناب.

همین آیه را ملاصدرا بر علوم چهارگانه تأویل کرده است.(2)

مرحوم سبزواري درباره تأویل ملاصدرا نسبت به این آیه مي گوید:

وقد طَبَّقها في مفاتيح الغيب عَلَي العلوم الأربعه؛ مِن منطقيّات والريّاضيّات والطّبيعيات والإلهيّات؛(3)

ملاصدرا این آیه را- در مفاتیح الغیب - بر علوم چهارگانه «منطقیات، ریاضیات، طبیعیات، إلهیات» تطبیق کرده است.

2.کتاب تفسـیر القرآن کریم که به نام ابن عربي در دو جلد چاپ شده است و در واقع اثر یکي از عرفاي مشـهور، به نام عبدالرزاق کاشاني است آکنـده از تأویلات تعجب بر انگیز مي باشـد که با ظاهر آیات، هیچ گونه سازگاري ندارد و حجت و برهان و مسـتندي براي آنها نمي توان یافت.

1- . سورة محمد (47) آية 15.

2- . مفاتيح الغيب: 464 - 465 (و هذه الأنهار الأربعة تجري في الجنة التي وعد المتقون و هي أنهار من العيون الأربعة التي هي العلوم الأربعـة؛ المنطقيـات وهي المـاء الغير الآـسن، والرياضـيات و هي أنهـار مـن لبن لم يتغير طعمه، والطبيعيـات وهي أنهـار من خمر لـذة للشاربين، والإلهيات وهي أنهار من عسل مصـفى لأنه صـفا عن شـمع القشر؛ إذ الإلهيات لباب العلوم كما أن الإله لب الوجود، ولكل من البحرين سفينة ولها راكب...) .

3- . شرح اسماء الحسني1: 206.

ابن عربي نيز در فتوحات و فصوص الحكم، آيات فراواني را به تأويل مي برد و به نتايج بس شگفت آوري مي رسد.

وي در فص موسوي به ايمان فرعون به هنگام غرق شدن قائل مي شود ومي نگارد:

فقالت لفرعون في حّقِ موسي أنه { قره عَيْنٍ لِي وَ لَكَ } (1) فبه قرّت عينُها بالكمال الذي حصل لها... وكان قره عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق فقبَضَه طاهراً مطّهَراً ليس فيه شـيء من الخبَث لأنه قبَضه عند إيمانه قبلَ أن يكتسبَ شـيئاً من الآثام والإسلام يَجُبُّ ما قبله.

و جعله آيه علي عنايته – سبحانه – بمن شاء حتي لاييأس أحدٌ من رحمه الله ف– { إِنَّهُ لاييأسُ مِن روحِ اللهِ إلّاَ الْقَوم الْكَافِرِينَ } ؛(2)

زنِ فرعون، درباره موسـي به فرعون گفت: اين كودك «مايه روشني چشم من و توست» پس به جهتِ كمالي كه براي آن زن پديد آمد چشم او به موسـي روشن شد... و به ايماني كه خداوند هنگام غرق شدن به فرعون بخشيد، و پاك و پاكيزه (بي آنكه چيزي از پليدي در اون باشد) جانش را گرفت؛ چراكه روح او را به هنگام ايمان آوردنش – پيش از آنكه گناهي انجام دهـد – سـتاند و اسـلام آنچه را كه پيش از آن بوده از بين مي برد.

و او را نشانه اي بر عنايتش به هر كس كه خواست قرار داد تا اينكه هيـچ كس از رحمت الهي ناامیـد نباشد؛ زيرا «از رحمت الهي جز گروه كافران ناامید نمي گردند»

اين سخن (ايمان فرعون) درحالي بيان مي شودكه مخالف با آيات(3) وروايات(4) مي باشد.

1- . سورة قصص (28) آية 9.

2- . سورة يوسف (12) آية 87 .

3- . سورة يونس (10) آية 90 و 91.

4- . علل الشرايع 1، 59؛ بحارالأنوار13، 130.

ابن عربي اين نوع تأويلات را در آيات ديگري همچون آيه:

‹‹مِمَّا خَطِيئَـاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا...›› (1) و آيه: ‹‹...فَمِنْهُمْ ظَـالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِـدٌ وَمِنْهُمْ سَـابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ...›› (2) نيز بيان مي دارد.(3)

برخي از فلاسـفه، مطلب حيرت آوري را درتوجيه «لاجبر و لاتفويض بل امر بين الامرين» آورده اندكه برخلاف بيان صريح تعاليم وحياني در اين زمينه است:

واعلم أنّ هناك نظرا آخر يرتفع به موضوع هـذه الابحاث و المشاجرات، و هونظر التوحيـد الذي مرّ في هذه الرسائل؛ فالافعال كلها له (كما أنّ الأسماء والذوات له سبحانه) فلافعل يملكه فاعل غيره – سبحانه – حتي يتحقّق موضوع لجبر او تفويض، فافهم؛(4)

بـدان در اين مسـئله نظر ديگري است كه با توجه به آن، موضوع اين بحث ها و مشاجره ها از ميان مي رود، و آن نظر توحيـدي است كه در اين رساله ها گذشت. همه افعال از براي خداست (همان طوركه اسما و ذوات همه از براي خداست) از اين رو، فعلي نيست كه فاعلي غير خداي سبحان مالك آن باشد تا موضوع براي جبر يا تفويض تحقق يابد؛ اين مطلب را درياب.

1- . سورة نوح (71) آية 25.

2- . سورة فاطر (35) آية 32.

3- . شرح فصوص قيصري 329- 330 و نيز 526 - 527.

4- . الرسائـل التوحيـديّه (علامه طباطبايي) : 107 ؛ نيز نگـاه كنيـد به شبيه اين مطلب در كتـاب: علي بن موسـي الرضـا عليهما السـلام والفلسفة الإلهية: 83 .

سخن پاياني

مـا بر اين بـاوريم كه در همه امور، عقل ميزان و ملاك است و به ويژه در مسائل اعتقادي بايـد روش عقلاني را در پيش گرفت و همين عقل است كه با درك ناتواني خود، در مسائل مربوط به آخرت، تسليم وحي مي شود.

و ادعا اين است كه فلاسـفه، شـيوه عقلاني درستي را در پيش نگرفته انـد - هر چند جدي و با پشـتكار كوشـيدند كه براساس تعقل حركت كننـد و حقايق و و اقعيات را دريابند و بيان دارند - زيرا در مسائل زيادي ميان خود شان اختلاف است كه از مسائل اختلافي موارد زير مي باشد:

- اصالت وجود يا اصالت ماهيت.
- وحدت اطلاقي يا تشكيكي.
- ارتباط حضرت حقّ با كائنات (عينيت، سنخيت يا تباين) .
- علم و اراده.
- فاعليت حضرت حق چگونه است (بالعنايه است يا بالتجلي يا...) .
- مسئله صورت و ماده و چگونگي جسم.
- اتحاد عاقل و معقول.
- جبر و اختيار.
- حدوث و قدم عالم.
- انواع مسائل مربوط به معاد.
- و...

اينها موضوعاتي است كه ميان فلاسفه در چگونگي آنها اختلاف هست.

اگر روش فلاسـفه عقلانـي بود و برهان و مقـدمات يقيني اساس كارشان قرار مي گرفت، بايـد همه شان به يك نتيجه دست مي يافتنـد و به اختلافات شديد در اين مسائل دامن نمي زدند.

البته در علوم ديگر، از جمله در فقه ومسائـل فقهي نيز اختلافـات فراوان ديـده مي شود، ليكن در آنجا بحث از حجت است وكسـي ادعاي كشف واقع و رسـيدن به آن را نـدارد؛ مجتهـد برداشت و اسـتنباط خود را از مـدارك وحياني بيان مي دارد تا مكّلَف در مقام عمل معّطَل و سرگردان نماند.

و اگر در مسائل اعتقادي نيز وحي و تعاليم قرآني و حـديثي ملاك و ميزان قرار گيرد، كاري پسـنديده و بجاست و از آنجا كه آموزه ها در اين عرصه هماهنگ اند، اختلاف چنداني پيش نمي آيد و در فهم ها اندك اختلافي ممكن است بروز يابد كه آسيب زا نيست.

و چنين است كه مي گوييم راهي كه فلاسـفه براي تبيين مسائل اعتقادي دين در پيش گرفته اند ناامن مي نمايد و مصون از آفت ها و خطرها نيست و ممكن است به سر در گمي ها بينجامد و انسان را در خسران و زيان ابدي فرو برد.

وانگهي پيداست كه نمود اوج فلسـفه، حكمت متعاليه ملاصدرا است كه خود به عرفان منتهي مي شود و براساس بيان صريح كساني چون شهيد مطهري (در كتاب انسان كامل: 126) (1) در مكتب عرفان، در نهايت، انسان كامل عين خـدا مي شود و مرزي ميان خلق و خالق (آفريدگار) باقي نمي ماند.

اين در حالي است كه در تعاليم وحي به صـراحت بيان شده است كه خدا از مخلوق جداست و هيچ سنخيتي ميانشان وجود ندارد و هرگز آفريده، آفريدگار نخواهد شد.

باري، ملاصدرا يازده اصل را مطرح مي سازد (اصالت وجود،شدت و ضـعف آن، اينكه شيئت هرچيز به صورت آن است نه به ماده ا ش، محقق بودن شـئ به وجود، وجود شخصـي، اين مسـئله كه عـالم خيال، حالّ در موضوع نيست و گونه ويژه خودش را داراست، اينكه صُوَر ادراكي حالّ و محلّ نمي باشـند، مسـئله حركت در جوهر و...) و سخن از عالم اَدني (پايين) و عالم متوسط و عالم اَعلا (بالا) به ميان مي آورد، و معاد خود را بر اساس اين مباني پي مي ريزد؛ درحالي كه همه اين مباني مورد اختلاف مي باشد و ادله آنها از نظر

1- . مجموعه آثار استاد شهيد مطهري23 : 168.

عقلي مخدوش است. از اين روست كه بزرگاني از فلاسـفه، مانند آقا شـيخ محمد تقي آملي، آقاي خوانساري، مرحوم آشتياني و ديگران – كه هركدام در علوم عقلي استاد بنام و چيره دست بودند – معاد ملاصدرا را برنتافته اند.

مسئله «صراط» نيز در بيانات وحياني معناي روشني دارد و آنچه را ملاصدرا در اين زمينه بيان مي كند، پذيرفتني نمي باشد.

ص: 74

آیه دهم: وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَت

اشاره

و آن گاه که نامه ها گشوده شود.

سوره تکویر (81) آیه 10

ص: 75

در قرآن و احاديث، از گشودنِ پرونده يكايك افراد در روز قيامت فراوان سخن رفته است؛ مانند اين سخن خداي متعال كه مي فرمايد:

{ وَإِذَا الّصُحُفُ نُشِرَت } ؛(1)

و آن گاه كه نامه ها گشوده شود.

و در آيه ديگر مي فرمايد:

{ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَه كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنشُوراً * اقْرَأ كِتَابَكَ كَفَي بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً } ؛(2)

و روز قيـامت براي او نـامه اي كه آن را گشـاده مي بينـد، بيرون مي آوريم. نـامه ات را بخوان، كـافي است كه امروز خودت حسابرس خود باشي.

ظـاهر اين تعـابير، وجود پرونـده اي واقعي است كه به وسـيله كرام الكـاتبين نوشـته شـده است و جـداي از وجود انسان و نفس او، تحقق خارجي دارد.

هيچ دليلي بر توجيه اين ظواهر نداريم؛ چراكه اين مطلب مشكل عقلي ندارد و دليل محكمي بر رد آن اقامه نشده است.

بعضـي بـا توجه به مباني كه اتخاذ كرده انـد و آنها را محكم انگاشـته انـد، در توجيه و تأويل ظواهر ادله، گفته انـد چنين صـحيفه اي وجود خارجي ندارد، و هرچه هست در نفس خود آدمي است.

1- . سورة تكوير (81) آية 10.

2- . سورة اسراء (17) آية 13 - 14.

چکیده سـخنِ ایشان این است که ملکاتِ خوب یا بد، در نفوس جاي مي گیرد و مراد از پرونده عمل انسان، همین ملکات منقوش در لوح نفس است.

در این گفتار بر آنیم تا این موضوع را وارسي کنیم و نظر صحیح را بیان داریم.

لغت

«صـحف» جمع «صـحیفه» است، هشت بـار در قرآن به کـار رفته است و شایـد تنهـا در آیه یاد شـده به معناي نامه عمل باشـد، ولي واژه «کتاب» مکرر در مورد نامه عمل در قرآن به کار رفته است که آن آیات را ذکر خواهیم کرد.

در التحقیق مي خوانیم:

أنّ الأصلَ الواحِد فِي المَادّه [کتب] هُوَ تَقریرُ ما یُنوَی و تَثبیتُهُ فِي الخارج بِأسـبابٍ یُناسِبُه؛ کَتَثبیتِ العُلوم وَ الّدَعاوی وَ العُهُودِ و الإعتِقاداتِ القَلبِیّه بِواسِطَه الحُرُوفِ وَالکَلِماتِ والجُمَلات، وهَذَا المَعنَی هُوَ المُتَداوَل المُتَفاهَم مِنَ المَادّه؛(1)

معناي اصـلي ماده [کتب] درج و ثبت منویات، در خارج با وسـیله اي مناسب است؛ مانند ثبت علوم، دعاوي، تعهدات و اعتقاداتِ قلبي توسط حروف، کلمات و جملات. این معنا از این مادّه، متفاهم و رایج است.

در لسان العرب آمده است:

الّصَحِیفَه: اّلَتِي یُکتَبُ فیها، وَ الجَمعُ صَحَائِفُ و صُحُفٌ و صُحْفٌ؛(2)

صحیفه: چیزي است که در آن نوشته مي شود، و جمع آن صَحَائِف، صُحُفٌ و صُحْفٌ مي باشد.

راغب نیز مي گوید:

الّصَحِیفَه: المَبسُوطُ مِنَ الّشَيء، کَصَحِیفَه الوَجهِ؛ وَالّصَحِیفَه:

1- . التحقیق في کلمات القرآن الکریم 10: 21.

2- . لسان العرب 9: 186؛ المصباح المنیر (فیومي) 2: 334.

اَلّتِي يُكتَبُ فيها؛(1)

صحيفه، چيز گسترده اي، مانند پهناي صورت است و چيزي است كه در آن نوشته مي شود.

بنـابراين، به لحاظ معناي لغوي، در قرآن و روايات به چيزي كه اعمال و كردار انسان در آن درج مي شود «كتاب» و «صـحيفه» گفته شـده است.

طريحي مي نويسد:

وَالّصُحُفُ بِضَمَّتَين: صَحائِفُ الأعمال؛(2)

صُحُف (با دو ضمه) : نامه هاي اَعمال است.

خداي متعال مي فرمايد:

{ وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَه كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا * اقْرَأْ كَتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا } ؛(3)

و كارنامه هر انساني را به گردن او بسـته ايم و روز قيامت براي او نامه اي كه آن را گشاده مي بيند، بيرون مي آوريم * نامه ات را بخوان، كافي است كه امروز خودت حسابرس خود باشي.

اين آيه، پيرامون نامه اعمال است و { طَآئِرَهُ } در تفاسـير كارهائي دانسته شده كه شخص انجام داده است، اين كارها طوق گردنش مي شود و همراه اوست.(4)

چرا نامه اعمال را طائر گويند؟

براي استعمالِ واژه «طائر» در نامه اعمال وجوهي گفته اند:

1- . مفردات الفاظ القرآن1: 476.

2- . مجمع البحرين 5: 77.

3- . سورة اسراء (17) آيات 13 - 14.

4- . شايانِ يادآوري است كه در برخي روايات «طائر» در اين آيـة شـريفه به ولايت معصومين عليهم السـلام تأويل گرديـده است كه اين معنا با كاربرد رايج آن منافاتي ندارد؛ نگاه كنيد به كمال الدين (صدوق) 354.

1. اعمال انسان – كه در دنيا از او صادر مي شود – گويا به پرواز در مي آيد؛ زيرا ملائكه اي كه اعمال خير و شرّ انسان را مي نويسند طيران مي كنند و نامه اعمال او را به سوي آسمان مي برند.(1)

2. بعضي – به مناسبت – اشاره كرده اند كه كارهاي نيك و بد آدميان در روز قيامت به پرواز درمي آيد و به گردنش آويخته مي شود.(2)

3. نامه هاي اعمال، در روز قيامت به پرواز در مي آيد و نامه هركسي به تناسب اعمالش به دست راست يا چپ و يا از پشت سر به او داده مي شود. از اين جهت، به روز قيامت، روز تطاير كُتُب (پرواز نامه هاي اعمال) گفته اند.(3)

4. كارهاي خير و شرّ انسان به پرندگاني تشبيه شده است كه مردم از چگونگي حركت آنها به راست و چپ فال نيك و بد مي زدند.(4)

دلالت اين آيه بر وجود نامه اعمال روشن است؛ و نيز اينكه كتاب و نامه عمل انسان، بايد چيزي غير از خود انسان و نفس او باشد.

از آيات ديگر به دست مي آيد كه نامه عمل، وجود خارجي دارد و نامه هركسي را متناسب با شايستگي اش به او مي دهند به گونه اي كه نامه بعضي را به دست راست و بعضي ديگر را به دست چپشان مي دهند و گروهي آن را از پشت سر با دست چپ دريافت مي دارند.

به عنوان نمونه، برخي از اين آيات را مي آوريم:

{ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَؤُوا كِتَابِيهْ } ؛(5)

اما كسي كه كارنامه اش را به دست راستش دهند [با خوش حالي] مي گويد: [اين كتاب من است!] بياييد و كتابم را بخوانيد.

{ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيهْ } ؛(6)

و اما كسي كه كارنامه اش به دست چپش داده شود، مي گويد: اي كاش، كتابم به من داده نمي شد!

{ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا * وَيَنقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا * وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاء ظَهْرِهِ * فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا * وَيَصْلَى سَعِيرًا } ؛(7)

1- . مفردات الفاظ القرآن1 : 529، به اين معنا اشاره اي كوتاه كرده است.

2- . كشف الأسرار (ميبدي) 5: 528 به نقل از سدّي.

3- . مواهب عليّه 1: 610 .

4- . مجمع البيان6 : 620 - 621 .

5- . سورة الحاقه (69) آية 19.

6- . سورة الحاقه (69) آية 25.

7- . سورة انشقاق (84) آيات 7 - 12.

اما كسـي كه كارنامه اش را به دست راسـتش دهند * به زودي [و] آساني حسابرسي شود * و شادمان به سوي كسانش بازگردد * و اما كسي كه كارنامه اش از پشت سرش به او داده شود * به زودي واويلا سر دهد * و در شعله [سوزان] آتش درآيد.

{ وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لايُغَادِرُ صَغِيرَه وَلا كَبِيرَه إِلّاَ أحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلايَظْلِمُ رَبُّكَ أحَدًا } ؛(1)

و كارنامه [عمل شما در ميان] نهاده مي شود، آن گاه مجرمان را از آنچه در آن است بيمناك مي بيني، و مي گويند:

«واي بر ما، اين چه نامه اي است كه هيـچ [كار] كوچك و بزرگي را فرو نگـذارْد، جز اينكه همه را به حساب آورد!» و آنچه را انجام داده اند حاضر يابند، و پروردگار تو به هيچ كس ستم روا نمي دارد.

1- . سورة كهف (18) آية 49.

{ يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُوْلَئِكَ يَقْرَؤُونَ كِتَابَهُمْ وَلاَ يُظْلَمُونَ فَتِيلاً } ؛(1)

[ياد كن] روزي را كه هر گروهي را با پيشوايشان فرا مي خوانيم.

پس هركس كارنامه اش را به دست راستش دهند، آنان كارنامه شان را مي خوانند و به اندازه رشته هسته خرمايي به آنها ستم نمي شود.

در آيات مربوط به نامه اعمال، هيچ نوع پيچيدگي وجود ندارد و به روشني بيان شده است كه در قيامت چنين برنامه اي به اجرا درمي آيد. اين آيات از قبيل: { جَاء رَبُّكَ } (2) و { نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي } (3) نيست كه بايد توجيه شود.

روايات

اشاره

با مراجعه به روايات، به خوبي روشن مي شود كه نامه عمل تحقق خارجي دارد و غير از صفحه نفس انسان است. بنابر اين، روايات با آيات در اين معنا همسانند.

روايت اول

در تفسير آيه { وَ كُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ } امام باقر (عليه السلام) مي فرمايد:

خَيرُهُ و شَرُّهُ مَعهُ حَيثُ كانَ، لايَستطِيعُ فِراقَهُ حَتّي يُعطَي كِتابَهُ يَومَ القِيامَه بِما عَمِلَ؛(4)

خير و شرّ انسان (هر جا كه شخص باشد) با اوست، نمي تواند آن را از خود جدا سازد تا اينكه روز قيامت پرونده عملش را به او دهند.

تعبير «يُعطَي كتابَهُ» نامه عملش را به او دهند - كه در آيات و روايات فراواني آمده است - حاكي از تحقق خارجي آن است.

1- . سورة اسراء (17) آية 71.

2- . سورة فجر (89) آية 22.

3- . سورة حجر (15) آية 29.

4- . تفسير قمي2: 17؛ تفسير برهان 3: 514؛ بحارالأنوار7: 312، حديث 1.

روایت دوم

امام باقر (علیه السلام) فرمود:

لَيْسَتْ تَشْهَدُ الْجَوَارِحُ عَلَى مُؤْمِنٍ إِنَّمَا تَشْهَدُ عَلَى مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ كَلِمَه الْعَذَابِ فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ فَيُعْطَى كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ قَالَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ: { فَمَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمينِهِ فَأُولئِكَ يَقْرَؤُنَ كِتابَهُمْ وَ لايُظْلَمُونَ فَتيلا } (1) . (2)

اعضا و جوارح، علیه مؤمن شهادت نمي دهند، بلکه علیه کسي که عذاب بر او مسلم شده باشد گواهي خواهند داد، اما نامه عملِ مؤمن را به دست راستش مي دهند، و این سخن خداست که مي فرماید: «پس هرکس کارنامه اش را به دست راستش دهند، آنان کارنامه خود را می خوانند و به قدر نخك هسته خرمایی به آنها ستم نمی شود».

روایت سوم

حدیثي مفصّل درباره زن هایي که در قیامت مبعوث مي شوند، نقل شده است. آنان قبل از آنکه پرونده اعمالشان را دریافت کنند، در جریان مسائلي قرار مي گیرند؛ حالِ دو گروه از زنان در این حدیث به تفصیل بیان شده است. شاهدِ مطلب، این جمله حدیث است:

ثُمَّ تُعطَیان کِتابَهُما بأیْمانِهِما فَتجدان حَسَناتِهما کُلِّها مَکتُوبه؛(3)

سپس کتاب آن دو زن به دست راستشان داده مي شود، پس همه حسنات (و کارهاي نیکشان) را در آن مکتوب (نوشته شده) مي یابند.

در این روایت نیز - چون روایات پیشین - سخن از نامه عمل خارجي مي باشد که به دست صاحب آن داده مي شود.

1- . سورة اسراء (17) آية 71.

2- . كافي 2: 32 ؛ تفسير نور الثقلين 3: 195 ؛ بحارالأنوار 66 : 90.

3- . تفسیرمنسوب به امام عسکري علیه السلام :676، حدیث 377؛ بحارالأنوار7: 317وجلد307:101، باکمي تفاوت.

روايت چهارم

در كتاب شريف كافي – ضمن حديثي – از امام باقر (عليه السلام) روايت شده است كه فرمود:

فَأمّا المُؤمِنُ فَيُعطي كِتابَهُ بِيَمينِهِ قَالَ الله عَزَّوَجَلَّ: ... { فَمَنْ اُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُوْلَئكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلا يُظْلَمُونَ فَتِيلا } (1) . (2)

كتاب مؤمن، به دست راستش داده مي شود، خداي بزرگ مي فرمايد: «آنان كه كتابشان به دست راستشان داده شود، كتابشان را مي خوانند و به قدر رشته هسته خرمايي به آنان ستم نمي شود».

روايت پنجم

از امام صادق (عليه السلام) روايت شده است كه مي فرمايد:

إنّ اللهَ – تَبارَكَ و تَعالي – إذا أرادَ أن يُحاسبَ المُؤمنَ، أعطاهُ كتابَهُ بِيَمينِهِ و حاسّ بهُ فِيما بَينَهُ و بَينَهُ، فَيَقُولُ: عَبدِي، فَعَلْتَ كَذا و كَذا و عَمِلْتَ كَذا و كَذا؟ فَيَقُولُ: نَعم، يا رَبِّ، قَد فَعلتُ ذَلكَ. فَيَقُولُ: قَد غَفرتُها لَك و أبدَلْتُها حَسنات!

فَيَقُولُ النّاس: سُبحانَ الله! أما كَانَ لِهـذا العَبـدِ سَيِّئه واحِدَه؟! و هُو قَولُ الله عَزَّوجَلَّ: { فَأَمَّا مَنْ اُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا * وَ يَنقَلِبُ إِلىَ أَهْلِهِ مَسْرُورًا } (3)

قُلتُ: أيُّ أهل؟ قالَ: أهلُه في الدنيا هم أَهلُه في الجنّه، إن كانوا مؤمنين.

قالَ: و إذا أراد بعبد شرّاً يُحاسِبه علي رؤوس النّاس و بَكَتَهُ و أعطاه كتابَه بشماله، وهو قول الله عزوجل:

1- . سورة اسراء (17) آية 71.

2- . كافي 2: 32؛ تفسير صافي 3: 419؛ بحارالأنوار 66: 90، حديث 30.

3- . سورة انشقاق (84) آية 7 – 9.

{ وَ أَمّا مَنْ اُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ * فَسَوْفَ يَدْعُواْ ثُبُورًا * وَيَصْلىَ سَعِيرًا * إِنَّهُ كاَنَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا } (1) قلت أي اهل؟ قال: اهله في الدنيا.

قلتُ: قوله { إِنَّهُ ظَنَّ أن لَّن يَحُور } (2) قال:

ظَنَّ أنّه لن يَرْجِع؛(3)

خداي متعال هنگامي كه بخواهد مؤمن را حساب رسـي كند، كتاب (و نامه اعمال) او را به دست راستش مي دهد و حسابش را بين خود و او رسـيدگي مي كنـد و مي پرسـد: بنـده من، فلاـن كار و فلان عمل را انجام دادي؟ وي پاسـخ مي دهـد: آري، اي پروردگار من،آن كار را مرتكب شدم! خداي متعال مي فرمايد: آن را آمرزيدم، و به جايش كارهاي نيك گذاشتم!

مردم [با شـگفتي] مي گويند: سبحان الله! آيا براي اين بنده يك گناه هم نبود؟! و اين است سخن خداي بزرگ كه مي فرمايد: «اما كسي كه نامه اش به دست راستش داده شود به حساب او آسان رسيدگي مي شود و شادمان سوي اهلش باز مي گردد».

[راوي مي گويـد] پرسـيدم: [سوي] كـدام اهـل؟ امام (عليه السـلام) فرمود: در صورتي كه مؤمن باشـند، اهل او در دنيا، همان اهل او در بهشت است.

[سـپس امام (عليه السلام)] فرمود: و چنانچه خدا بر بنده اي شرّ (و بدي) را اراده كند در حضور مردم به حسابش رسيدگي مي كند و خُرده مي گيرد و بر او چيره مي شود و كتابش را به دست چپش مي دهد، و اين است همان سـخن خداي بزرگ كه مي فرمايد: «و اما آن كس كه كتابش از پشت سرش داده شود، هلاكت را خواستار شود و شعله هاي آتش او را فراگيرد، چه او در ميان خاندانش خوش

1- . سورة انشقاق (84) آية 10 - 13.

2- . سورة انشقاق (84) آية 14.

3- . كتاب الزهد (اثر حسين بن سعيد) : 92 ؛ تفسير برهان 5: 618 ؛ بحارالأنوار 7: 324 ، حديث 17.

گذران بود [و به مسائل دين و امر و نهي خدا اهميتي نمي داد]. [راوي مي گويد] پرسيدم: كدام اهل؟ امام (عليه السلام) فرمود: اهل او در دنيا.

پرسيدم: [معناي] اين سخن خدا [چيست] كه مي فرمايد: «او گمان می کرد هرگز بازگشت نمی کند!» امام (عليه السلام) فرمود: [يعني] گمان مي كرد كه هرگز [زنده نمي شود و در جهان واپسين] باز نمي گردد.

روايت ششم

عياشي به نقل از خالدبن نَجيح از امام صادق (عليه السلام) روايت مي كندكه آن حضرت فرمود:

إذا كانَ يَومَ القِيامَه، دُفعَ إلي الإنسانِ كِتابُهُ، ثُمَّ قِيلَ لَهُ: إقرَأ، قُلتُ: فَيَعرِفُ مَا فِيه؟ فَقالَ: إنّ اللهَ يُذَكِّرُه، فَما مِن لَحظَه و لا كَلمَه و لا نَقل قَدَمٍ و لا شَيء فَعَلَهُ إلاّ ذَكَّرَه؛ كَأنَّهُ فَعَلَهُ تِلكَ الّسَاعَه فَلِذلكَ قالُوا: { يَاوَيْلَتَنَا مَا لِهذَا الْكِتَابِ لايُغَادِرُ صَغِيرَه وَلاكَبِيرَه إلّاَ أحْصَاهَا } (1) . (2)

آن گاه كه قيامت فرا رسد، كتاب هر انساني به او داده شود، سپس به او گويند: بخوان [كتابت را]! [خالد بن نجيح مي گويد] پرسيدم: آنچه را در آن هست مي شناسد؟ امام (عليه السلام) فرمود: خدا به يادش مي آورد! همه لحظه ها و سخنان و گام هايي را كه برداشته و كارهايي را كه كرده چنان به خاطر مي آورد كه گويا همان ساعت انجام داده است! از اين روست كه مي گويند: «واي بر ما از اين كتاب! هيچ كوچك و بزرگي را فرو نگذاشته جز اينكه شمرده است».

تعبير (دُفعَ إلي الإنسانِ كِتابُهُ) نيز، حاكي از غيريت و دوئيت نامه عمل با نفسِ انسان است.

روايت هفتم

از رسول الله (صلي الله عليه و آله) روايت شده كه فرمود:

1- . سورة كهف (18) آية 49.

2- . تفسير عياشي 2: 284 و 328 ؛ نورالثقلين 3: 267 ؛ بحارالأنوار7: 315 ، حديث 10.

حُبِّي وَ حُبُّ أهْلِ بَيْتِي نَافِعٌ فِي سَبْعَه مَوَاطِنَ، أهْوَالُهُنَّ عَظِيمَه: عِنْدَ الْوَفَاه وَ فِي الْقَبْرِ وَعِنْدَ النُّشُورِ وَ عِنْدَ الْكِتَابِ وَ عِنْدَ الْحِسَابِ وَ عِنْدَ الْمِيزَانِ وَ عِنْدَ الّصِرَاط؛(1)

دوستي من و دوستي اهل بيتم در هفت جا - كه بسيار هول انگيزند - سودمند است:

هنگام وفات، در قبر، زمان نشور (و برخاستن از گورها) ، نزد كتاب، حساب، ميزان و صراط.

وحدت سياق، اقتضاي تحقق خارجي نامه عمل و غيريت آن با نفس را دارد.

روايت هشتم

علي بن ابراهيم قمي از حضرت رضا (عليه السلام) روايت كرده كه فرمود:

إذا كانَ يَومُ القيامه أُوقِفَ المُؤمنُ بينَ يَدَيِ الله تعالي فَيكونُ هُو ٱلّذي يَلي حسابَه، فَيَعْرِضُ عَليه عَمَلَهُ فَيَنْظُرُ في صحيفته. فَأّوَلُ ما يَرَي سَيّئاتُهُ فَيَتَغَيَّرَ بـذلك لونُه و تَرْعَشُ فرائِصُهُ و تَفْزَعُ نفسه. ثُمَّ يَرَي حَسَناتِه فَتَقَرَّ عَيْنُهُ و تُسَرُّ نَفسه ويَفْرَحُ، ثُمَّ يَنْظُرُ إلي مـا أعطـاه الله تعالي مِنَ الثواب فَيَشْتَدُّ فَرَحُه.

ثُمَّ يقول الله تعالي لِلمَلائكه: احْمِلوا الّصُحُفَ الّتي فيها الأعمال التي لم يَعْمَلُوها. قال: فَيَقْرَؤْونَها فيقولون: و عّزَتك إنَّك لَتَعْلَمُ أنّا لم نَعْمَل منها شيئاً، فيقول: صَدَقْتُم و لكّنَكم نَوَيْتُمُوها فَكَتَبْناها لَكُم! ثُمَّ يُثابونَ عليها؛(2)

در قيامت، مؤمن در پيشگاه الهي نگاه داشته مي شود تا خود به حساب او رسيدگي كند، پس عملش به او عرضه مي شود، آن گاه به نامه عملش مي نگرد، پس اول چيزي كه مي نگرد گناهانش مي باشد كه با ديدن آنها رنگ چهره اش تغيير مي كند و بندهاي بدنش مي لرزد و ناله اش بلند مي شود.

1- . خصال شيخ صدوق 2: 360؛ كفاية الأثر: 109؛ بحارالأنوار 7: 248، حديث 2.

2- . تفسير قمي 2: 26؛ تفسير برهان 3: 581؛ بحارالأنوار7: 289 و جلد 67: 204.

آن گاه نيكي هايش را مي بيند كه بر اثر آن، چشـمش روشن مي شود ومسـرور وشادمان مي گردد؛ سـپس به پاداش هاي خداي متعال نظر مي كند، شادماني اش افزون مي شود.

پس از آن، خـداي بلنـد مرتبه به فرشـتگان فرمان مي دهد: بياوريد صـحيفه هاي اعمالي را كه انجام نداده اند. حضـرت فرمود: مؤمنين آن صحائف را مي خواننـد و مي گوينـد: به عزتت قسم، كه تو مي داني ما هيچ عملي از اين اعمال را انجام نداده ايم. خدا مي فرمايد: راسـت مي گوييد، و لكن شما نيتِ اين اعمال را داشتيد و ما آنها را برايتان نوشتيم. آن گاه پاداش آن اعمال را دريافت مي دارند.

عبارت «احْمِلوا الصّحُفَ» صحيفه هاي اعمال را بياوريد، ظهور بلكه صراحت در دوئيت و غيريت نامه عمل، با نفس انسان دارد و حاكي از وجود خارجي نامه عمل است.

روايت نهم

امام علي (عليه السلام) خطاب به مردي كه سخنان بيهوده مي گفت، فرمود:

يَا هَذَا إِنَّكَ تُمْلِي عَلَى حَافِظَيْكَ كِتَاباً إِلَى رَبِّكَ فَتَكَلَّمْ بِمَا يَعْنِيكَ وَ دَعْ مَا لايَعْنِيك؛(1)

اي مرد، بدان كه تو نامه اي را براي پروردگارت توسط دو فرشـته نگهبان، املا مي كني، پس به آنچه تو را نفع دهد سخن بگو و سخن بيهوده را واگذار.

روايت دهم

ابو بصير گويد كه امام صادق (عليه السلام) مي فرمود:

مَنْ عَمِلَ سَيِّئَه أُجِّلَ فِيهَا سَبْعَ سَاعَاتٍ مِنَ النَّهَارِ فَإِنْ قَالَ أَسْتَغْفِرُ اللهَ الَّذِي لا إِلهَ إِلاّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ثَلاثَ مَرَّاتٍ لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْه؛(2)

1- . امالي صدوق: 33 ؛ مَن لايحضره الفقيه 4: 396 ؛ بحارالأنوار 68 : 276.

2- . كافي 2: 437 ؛ وسائل الشيعه 16: 65 ؛ بحارالأنوار 6 : 38.

هركه گنـاهي مرتكب شود، هفت سـاعت از روز به او مهلت داده مي شود، اگر توبه كرد و سه بـار «أَسْتَغْفِرُ اللهَ الَّذِي لا إِلهَ إِلّاَ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» گفت، در نامه او نوشته نمي شود.

روايت يازدهم

از پيامبر اكرم (صلي الله عليه و آله) روايت شده كه فرمود:

صَاحِبُ الْيَمِينِ أمِيرٌ عَلَى صَاحِبِ الشِّمَالِ، فَإِذَا عَمِلَ الْعَبْدُ سَيِّئَه قَالَ صَاحِبُ الْيَمِينِ لِصَاحِبِ الشِّمَالِ:

لاتَعْجَلْ وَأَنْظِرْهُ سَبْعَ سَاعَاتٍ! فَإِنْ مَضَتْ سَبْعُ سَاعَاتٍ وَلَمْ يَسْتَغْفِرْ، قَالَ: اكْتُبْ فَمَا أَقَلَّ حَيَاءَ هَذَا الْعَبْد؛(1)

فرشـته دست راست فرمانده فرشـته دست چپ است. هرگاه بنده، گناه كرد، فرشـته دست راست به فرشـته دست چپ گويد: شتاب مكن، هفت ساعت مهلت بده! اگر هفت ساعت سپري شد و توبه نكرد، گويد بنويس! اين بنده، بس بي حياست.

اگر بنا بود نامه عمل، همان صـفحه نفس باشـد، تأخير در ثبت گناه، معنا نـداشت؛ زيرا به محض ارتكاب گناه، خواه ناخواه در نفس اثر مي گذارد.

ملاصدرا در اين باره مي نگارد:

فَاعلَم أَنَ لِكُلّ عَمَلٍ مِنَ الأعمَال البَدَنيّه تَأثيراً فِي النّفس ... لِكُلِّ عَمَلٍ مِنَ الأعمَالِ السَّيِّئَه قَدراً مُعَيَّناً مِنَ التّأثير فِي إظلامِ جَوهَرِ النّفس و تكثِيفِها و تكدِيرِها؛(2)

بدان كه هر عملِ بدني تأثيري در نفس دارد... هر كار ناپسند، تأثير معيني در تاريكي، آلودگي و تيرگي گوهر نفس دارد.

1- . مجموعه ورام (تنبيه الخواطر) 2: 169 ؛ وسائل الشيعه 16: 70 ؛ بحارالأنوار 68 : 247.

2- . اسفار اربعه9 : 303 ؛ اسرار الآيات: 213.

بنابراين، روشن مي شود افزون بر آنكه عمل، در نفس اثر مي گذارد، نيز در جايي جداي از نفس - كه نامه عمل باشد - ثبت مي گردد.

مؤيد اين مطلب حديثي است كه حَفْص، از امام صادق (عليه السلام) نقل مي كند كه فرمود:

مَا مِنْ مُؤْمِنٍ يُذْنِبُ ذَنْباً إِلاَّ أَجَلَهُ اللهُ عَزَّوَجَلَّ سَبْعَ سَاعَاتٍ مِنَ النَّهَارِ فَإِنْ هُوَ تَابَ، لَمْ يُكْتَبْ عَلَيْهِ شَيْءٌ وَ إِنْ هُوَ لَمْ يَفْعَلْ، كَتَبَ اللهُ عَلَيْهِ سَيِّئَه.

فَأَتَاهُ عَبَّادٌ الْبَصْرِيُّ فَقَالَ لَهُ: بَلَغَنَا أَنَّكَ قُلْتَ: مَا مِنْ عَبْدٍ يُذْنِبُ ذَنْباً إِلاَّ أَجَلَهُ اللهُ عَزَّوَجَلَّ سَبْعَ سَاعَاتٍ مِنَ النَّهَارِ!

فَقَالَ: لَيْسَ هَكَذَا قُلْتُ وَلَكِنِّي قُلْتُ مَا مِنْ مُؤْمِنٍ، وَكَذَلِكَ كَانَ قَوْلِي؛(1)

هر مؤمني گناهي مرتكب شود، خداي تعالي هفت ساعت از روز به او مهلت مي دهد. اگر توبه كرد، در نامه او چيزي نوشته نمي شود وگرنه، گناهي در نامه اش نوشته شود.

عبّاد بصري نزد امام (عليه السلام) آمد و گفت: شنيده ام كه فرموده ايد: هر كس گناهي مرتكب شود، خداي تعالي هفت ساعت از روز به او مهلت مي دهد!

امام (عليه السلام) فرمود: چنين نگفته ام؛ بلكه گفته ام: هر مؤمني.

در اين روايت، بين ثبتِ گناه در نامه عملِ مؤمن و غير مؤمن فرق گذاشته شده است، حال آنكه از لحاظ اثر گذاري عمل در نفس، ظاهراً چنين فرقي وجود ندارد؛ چنانچه ملاصدرا، در عبارتي كه از ايشان نقل شد (أَنَّ لِكُلِّ عَمَلٍ مِنَ الأعمَال البَدَنيّه تَأثيراً فِي النَّفس) به چنين فرقي قائل نشده است.

پس بايد پذيرفت كه اعمال - وراي وجود انسان و نفس او - در نامه عمل، ثبت و بايگاني مي گردد.

روايت دوازدهم

امام صادق (عليه السلام) فرمود:

1- . كافي2: 439 ؛ وسائل الشيعه 16: 66 ؛ بحارالأنوار 6 : 38.

كُلَّ أُمَه يُحاسِ بُها إمامُ زَمانها، و يَعرِفُ الأئمّه أولياءَهُم و أعداءَهُم بِسيماهُم وهُوَ قَولُهُ تعالى: { وَ عَلَى الأعْرافِ رِجالٌ } (1) وَ هُمُ الأئمّه { يَعْرِفُونَ كُلّاً بِسِيماهُمْ } (2) فَيُعطُونَ أولياءَهُم كِتابَهُم بِيَمِينِهِم فَيَمُرُّونَ إلَى الجَنَّه بِلا حِسابٍ ويُعطُونَ أعداءَهُم كِتابَهُم بِشِمالِهِم فَيَمُرُّونَ إلَى النّار بِلا حِسابٍ.

فَإذا نَظَر أولياؤُهُم في كِتابِهِم يَقُولُون لإخوانِهِم:

{ هاؤُمُ اقْرَؤُا كِتابِيَه * إنِّي ظَنَنْتُ أنِّي مُلاقٍ حِسابِيَه * فَهُوَ في عيشَه راضِيَه } (3) . (4)

امام زمان هر امتي، حسابرس آن امت است. امامان پيروان و دشـمنان خود را از چهره هاشان مي شناسـند و اين سـخن خـداست كه مي فرمايـد: «و بر اعراف، مردانى هسـتند» و ايشان ائمه اند «كه هريك [از آن دو دسـته] را از سـيمايشان مى شناسـند» پس نامه دوسـتان را به دست راست شان مي دهنـد و ايشان بـدون حساب وارد بهشت مي شونـد و نامه دشـمنان را به دست چپ شان مي دهنـد و ايشان بـدون حساب وارد دوزخ مي گردند.

پس چون دوستانشان در نامه خود نظر كنند به برادران خود گويند:

«بياييد كتابم را بخوانيد! من يقين داشـتم كه به حساب خود مى رسم» پس [از حسابرسي] وي در زندگى (كاملًا) رضايتبخش به سر خواهد برد.

روايت سيزدهم

پيامبر اكرم (صلي الله عليه و آله) فرمود: خداي تعالي در قيامت نسبت به بنده مؤمن مي فرمايد:

يا جَبرئيل، إنطَلِق بِعَبـدِي فَأرِهِ كِرامَتي! فَيَخرُجُ مِن عِند الله قَد أخَذَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَدحُو بِهِ مَدَّ البَصَـر، فَيَبسُطُ صَـحِيفَتُهُ لِلمؤمنين والمُؤمنات، وَهُوَ

1- . سورة اعراف (7) آية 46.

2- . همان.

3- . سورة حاقه (69) آيات 19 - 21.

4- . تفسير قمي 2: 384 ؛ تفسير برهان 5: 477 ؛ كنزالدقائق 5: 95 ؛ بحارالأنوار 8 : 339.

{ هاؤُمُ اقْرَؤُا كِتابِيَه * إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِي مُلاقٍ حِسابِيَه * فَهُوَ في عيشَه راضِيَه } (1) . (2)

اي جبرئيل، بنـده ام را ببر و كرامتم را به او نشان ده! پس از محضـر خـدا بيرون مي آيـد درحالي كه نامه اش را به دست راست گرفته است، پس زمين به اندازه ديد چشم، مي گسترد، آنگاه نامه عملش براي مردان و زنان مؤمن گشوده و پهن مي شود و اين همان است كه مي گويد:

«بياييد و كتابم را بخوانيد. من يقين داشتم كه به حساب خود می رسم» پس او در زندگی (كاملاً) رضايتبخش به سر خواهد برد.

تعبير «فَيَبسُطُ صَحِيفَتُهُ» (نامه عملش گشوده و پهن شود) فقط با تحقق خارجي نامه عمل سازگار است؛ زيرا پهن شدن صـفحه نفس براي ديگران، تصور درستي نـدارد، مگر اينكه دست به توجيه برده شود، ليكن با وجود ادله متعدد بر تحقق خارجي نامه عمل، نيازي به توجيه - كه دليلي بر آن نداريم - نيست.

چنـانچه اين تعبير كه { هـاؤُمُ اقْرَؤُا كِتـابِيَه } (بياييـد كتابم را بخوانيـد) صـراحت در تحقق خارجي نامه عمل دارد؛ زيرا دعوت به خوانـدن صفحه نفس - جز به تكلّف - معناي معقولي ندارد.

روايت چهاردهم

امام صادق (عليه السلام) فرمود:

إِذَا أَكْثَرَ الْعَبْدُ مِنَ الاسْتِغْفَارِ رُفِعَتْ صَحِيفَتُهُ وَ هِيَ تَتَلألأُ؛(3)

هرگاه بنده، زياد استغفار كند، نامه اش درخشان بالا رود.

1- . سورة حاقه (69) آيات 19 - 21.

2- . اختصاص (شيخ مفيد) : 349 ؛ تفسير برهان 5: 477 ؛ بحارالأنوار 8 : 211.

3- كافي2: 504 ؛ وسائل الشيعه7: 176 ؛ عدةالداعي: 265 ؛ بحارالأنوار 90 : 284.

روايت پانزدهم

امام صادق (عليه السلام) مي فرمايد:

إِنَّهُ يُؤْتَى بِالْمُؤْمِنِ الْمُذْنِبِ يَوْمَ الْقِيَامَه حَتَّى يُوقَفَ بَيْنَ يَدَي اللهِ عَزَّوَجَلَّ فَيَكُونُ هُوَ الَّذِي يَلِي حِسَابَهُ؛ فَيُوقِفُهُ عَلَى سَيِّئَاتِهِ شَيْئاً فَيَقُولُ: عَمِلْتَ كَذَا فِي يَوْمِ كَذَا فِي سَاعَه كَذَا! فَيَقُولُ: أَعْرِفُ يَا رَبِّ (قَالَ: حَتَّى يُوقِفَهُ عَلَى سَيِّئَاتِهِ كُلِّهَا كُلَّ ذَلِكَ، يَقُولُ: أَعْرِفُ) فَيَقُولُ: سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا وَأَغْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ، أُبْدِلُوهَا لِعَبْدِي حَسَنَاتٍ.

قَالَ: فَتُرْفَعُ صَحِيفَتُهُ لِلنَّاسِ، فَيَقُولُونَ: سُبْحَانَ اللهِ أ مَا كَانَتْ لِهَذَا الْعَبْدِ سَيِّئَه وَاحِدَه؟! وَهُوَ قَوْلُ اللهِ عَزَّوَجَلَّ:

{ فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَناتٍ } (1) . (2)

مؤمن گنه كار را روز قيامت به پيشگاه پروردگار مى آورند، او خود عهده دار حساب مؤمن مى شود؛ بر يكايك اعمال زشت او را واقف مي كند كه در فلان روز و فلان ساعت چنين كردى! مي گويد:

مي دانم خدايا (تا اينكه تمام گناهانش را ذكر مي نمايد و او اعتراف مي كند) خداوند مي فرمايد:

در دنيا اين گناهان را بر تو پوشاندم و امروز آنها را مي بخشم، گناهان اين بنده ما را تبديل به ثواب كنيد.

نامه عملش را در معرض ديد مردم برافرازند، آنان با شگفتي مي گويند:

سبحان الله! آيا اين شخص يك گناه هم نداشته است؟! او اين همان سخن خدا است كه مي فرمايد:

«بدي هايشان را به نيكي ها تبديل مى كند».

1- . سورة فرقان (25) آية 70.

2- . تفسير برهان 4: 150؛ محاسن 1: 170؛ بحارالأنوار 24: 387.

روایت شانزدهم

پیامبر اکرم (صلي الله عليه و آله) مي فرمايد:

يُؤْتَى بأحَدٍ يَوْمَ الْقِيَامَه، يُوقَفُ بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَيُدْفَعُ إِلَيْهِ كِتَابُهُ، فَلايَرَى حَسَنَاتِهِ! فَيَقُولُ: إِلَهِي لَيْسَ هَذَا كِتَابِي، فَإِنِّي لا أرَى فِيهَا طَاعَتِي.

فَيُقَالُ لَهُ: إِنَّ رَبَّكَ لايَضِلُّ وَ لايَنْسَى، ذَهَبَ عَمَلُكَ بِاغْتِيَابِ النّاسِ! ثُمَّ يُؤْتَى بِآخَرَ وَ يُدْفَعُ إِلَيْهِ كِتَابُهُ، فَيَرَى فِيهَا طَاعَاتٍ كَثِيرَه، فَيَقُولُ: إِلَهِي مَا هَذَا كِتَابِي! فَإِنِّي مَا عَمِلْتُ هَذِهِ الطّاعَاتِ.

فَيُقَالُ: لأَنَّ فُلاناً اغْتَابَكَ، فَدُفِعَتْ حَسَنَاتُهُ إِلَيْك؛(1)

روز قیامت فردی را می آورند و او را در برابر خداوند نگاه می دارند و نامه عملش را به او می دهند. او حسنات خود را در آن نمی بیند، می گوید:

خدایا این نامه عمل من نیست؛ زیرا من طاعات خود را در آن نمی بینم!

به او گفته می شود: پروردگار تو به اشتباه نمي افتد و چیزی را فراموش نمی کند، عملِ تو - به خاطر غیبت از مردم - از بین رفت.

سپس دیگری را می آورند و نامه عملش را به او می دهند، در آن طاعت های فراوانی می بیند، می گوید:

خدایا این نامه عمل من نیست! من این طاعت ها را نداشته ام!

به او می گویند: چون فلان شخص، غیبت تو را کرد، حسناتش به تو داده شد.

با توجه به آنچه گذشت، مي توان گفت: عناوین فوق که در روایات متعدد آمده است، هر يك به نحوي ظهور - بلکه صراحت - در غیریت و دوئیت نامه عمل با لوح نفس دارد و بیانگر تحقق خارجي نامه عمل است.

باري، آنچه در قرآن و احادیث از آن سخن به میان آمده است، باز شدن پرونده یکایك افراد در روز قیامت است.

1- . جامع الأخبار: 147؛ مستدرك الوسائل 9: 121؛ بحارالأنوار 72: 259.

ظاهر اين تعابير از وجود پرونـده واقعي (كه وجود خارجي دارد و به وسـيله فرشـتگان «كرام الكاتبين» نگارش مي يابـد) خبر مي دهـد كه دليلي براي توجيه اين ظواهر نداريم و هيچ مشكل عقلي در پذيرش اين مطلب وجود ندارد.

گفتار عالمان

اشاره

گرچه ملاـكِ درستي يـك مطلب، بيـان دليـل، سـند متقن و دلالت آيات و روايات است نه گفتار غير معصوم، ليكن كلامِ بزرگان مي تواند مؤيد مطلب باشد.

شيخ صدوق

شيخ صدوق، تحت عنوان «الاعتقاد فيما يكتب على العبد» مي نگارد:

إعتِقادُنا فِي ذَلك انّه مَا مِن عَبدٍ إلّاَ وَ لَهُ مَلَكانِ مُوكّلانِ بِهِ يَكتُبانِ عَلَيهِ جَمِيعَ أعمَالِه؛ وَ مَن هَمَّ بِحَسَنَه و لَم يَعمَلهَا كُتِبَ لَهُ حَسَنَه، فَإن عَمِلَهَا كُتِبَ لَهُ عَشـرُ حَسـنات؛ وَ إن هَمَّ بِسـيّئه لَم تُكتَب عَلَيهِ حَتّى يَعمَلها، فَإن عَمِلَها كُتِبَ عَلَيهِ سَـيّئَه واحـدَه؛ وَ المَلَكانِ يَكتُبانِ عَلَى العَبدِ كُلَّ شَيء حَتّى النَّفخ فِي الرَّماد؛(1)

اعتقاد ما در باب نوشـتن اعمال اين است كه هيچ بنده اي نيست مگر آنكه دو مَلَك موكل اند كه تمام اعمالش را بنويسند. پس هركس قصد عمل خيرى كند يك حسـنه برايش نوشـته شود و اگر به انجام رساند، ده حسـنه مكتوب گردد؛ و اگر قصد بدى نمايد بر او نوشته نمي شود تا آن عمل از او سـرزند، و چون مرتكب شود، همان يكى بر او نوشـته گردد؛ و آن دو ملك، هر چيزى - حتى دميدن در خاكستر - را بر بنده مي نويسند.

ايشان- بدون توجيه- اعتقاد خود به نامه عمل را مطابق ظواهر وحياني بيان مي دارد.

شيخ طوسي

شيخ طوسي، در تفسير تبيان مي گويد:

1- . اعتقادات الإمامية و تصحيح الاعتقاد 1: 68 .

وَالّصُحُفُ جَمعُ صَحِيفَه وَهِيَ الّصَحِيفَه الّتي فيها أعمالُ الخَلقِ مِن طاعَه وَ مَعصِيه. فَتَنشُرُ عَلَيهِ لِيَقِفَ كُلَّ انسانٍ عَلَى ما يَستَحِقّه؛(1)

صحيفه - كه جمعش صُحُف باشد - مكتوبي است كه طاعت و معصيت بندگان در آن ثبت مي باشد. پس براي انسان گشوده مي شود تا بدانچه سزامند است آگاهي يابد.

در جايي ديگر مي گويد:

جَعَلَ اللهُ تعالى إعطاءَ الكِتابِ بِاليَمين مِن عَلامَه الّرِضا وَالخَلاص، وأنّ مَن أعطِي كِتابُهُ بِاليَمين تَمَكَّنَ مِن قَراءَتِهِ وَ سَهَّلَ لَهُ ذلك، وَ كان فَحواهُ أنّ مَن أعطِي كِتابُهُ بِشِمالِهِ أو وَراءَ ظَهرِهِ، فَإنّه لايَقدِرُ عَلَى قَراءَه كِتابِهِ... لِما يَراهُ مِنَ المَعاصي المُوبِقات؛(2)

خداي تعالي، دادنِ كتاب به دست راست را نشانه رضايت مندي و نجات قرار داد. كسي كه كتابش به دست راستش داده شد، توان خواندنش را دارد و خواندن برايش آسان گردد.

مفهوم اين سخن آن است كه آنكه نامه اش را به دست چپ يا از پشت سر گرفت، توان خواندن آن را ندارد... به خاطر مشاهده گناهان مُهلك در آن.

شيخ طبرسي

شيخ طوسي در ذيل آيه { وَ إِذَا الّصُحُفُ نُشِرَتْ } (3) مي نگارد:

يعني صُحُفَ الأعمالِ الّتي كَتَبَت المَلائكه فيها أعمَالَ أهلِهَا مِن خَيرٍ وَ شَرٍّ، تَنشُرُ لِيَقرَأها أصحابُهَا و لِتَظهَرَ الأعمالُ فَيُجازُوا بِحَسَبِها؛(4)

1- . تفسير التبيان 10: 283.

2- . تفسير التبيان 6: 504.

3- . سورة تكوير (81) آية 10.

4- . مجمع البيان 10: 675.

يعني نامه هاي اعمال – كه فرشتگان، در آنها اعمالِ نيك و بد را نوشته اند – گشوده مي شود تا صاحبانشان آنها را بخوانند و تا اينكه كردارها رو شود، پس طبق آنها جزا داده شوند.

و در ذيل آيه { فَمَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ } (1) مي نويسد:

أي فَمَن أعطِيَ كِتابَ عَمَلِهِ ٱلَّذِي فِيهِ طاعاتُهُ وَثَوابُ أعمالِهِ بِيَمِينِهِ

{ فَأُولئِكَ يَقْرَؤُنَ كِتابَهُمْ } (2) . (3)

يعني آن كه نامه عملش – كه طاعت ها و پاداش هايش در آن است – به دست راستش داده شود «آنان كارنامه خود را مى خوانند».

و در ذيل آيه { وَ وُضِعَ الْكِتابُ } (4) مي گويد:

وَالمَعنَى: وَ وُضِعَت صَحائِفُ بَني آدم فِي أيديهم؛(5)

يعني: نامه عمل آدميان پيش رويشان نهاده مي شود.

●خواجه نصيرالدين طوسي

خواجه نصير، در فصل هشتم كتاب «آغاز و انجام» مي نويسد:

قول و فعـل، مـادام كه در كون اصوات و حركات باشـند، از بقا و ثبات بى نصـيب باشـند و چون به كون كتاب و تصوير آينـد، باقى و ثابت شونـد، و هر كه قولى بگويـد يا فعلى بكند، اثرى از آن باقى بماند و به اين سـبب، تكرار، اقتضاى اكتساب ملكه باشد كه با وجود آن ملكه، معـاودت بـا آن قول يـا آن فعـل آسان بود؛ و اگر نه چنين بودى، هيـچ كس علم و صـناعت و حرفت نتوانستى آموخت و تأديب كودكان و تكميل ناقصان را فايده نبودى.

1- . سورة اسراء (17) آية 71.

2- . همان.

3- . مجمع البيان 6 : 663 .

4- . سورة كهف (18) آية 49.

5- . مجمع البيان 6 : 732.

پس آن اثر – که از افعـال و اقوال با مردم باقی به مانـد – به حقیقت به مثابه کتابت و تصویر آن افعال باشـد و محل آن کتابت ها و تصویرها [را] کتـاب اقوال و صـحیفه اعمـال خواننـد، که اعمـال و اقوال چون مشـخص شود کتـاب باشـند... و کاتبـان و مصورانِ آن مکتوبـات و مصورات، کرام الکـاتبین باشـند. قومی که بر یمین باشـند، حسـنات اهل یمین نویسـند و قومی که بر شـمال باشـند، سـیئات اهل شـمال نویسند... پس هرکه مثقالِ ذره، نیکی کند یا بدی، آن نیکی و بدی در کتاب مکتوب و مصور شود.(1)

علامه مجلسي

علامه مجلسي (رحمه الله) – که نامه عمل را واقعيتي خارجي و غير از لوح نفس مي داند – اعتقاد به تحقق خارجي نامه عمل را به جمهور محققانِ اماميه نسبت مي دهد و تأويل آن به لوح نفس را مذمت مي كند و مي گويد:

قـال بعضُ أربابِ التّأويل: كُلُّ ما يُـدركه الإنسان بِحواسِه يَرتَفِعُ مِنهُ أثرٌ إلى رُوحِه و يَجتَمِع في صَـحيفه ذاتِه و خزانه مُـدركاتِه و كـذلك كُلُّ مِثقـال ذرّه مِن خَير أو شَـرٍ يَعملُه يَرى أثَرَهُ مَكتوبـاً ثَمَّه... فَالأفاعيلُ المُتَكَرِّرَه و العقائـدُ الرّاسـخه في النّفوس هِي بِمنزله النّقوش الكِتابيّه فِي الألواح... و هذِهِ الألواح النّفيسه يُقال لَهاصَحائِفُ الأعمال و إليه الإشاره بِقَولِه سبحانه:

{ وَ إِذَا الّصُحُفُ نُشِرَت } (2) ...

و لمّا لَم يُصّرِح بِنَفي ما حَقَّقَهُ جَماهير الإماميّه مِن أصحابِ اليقين، لا أدري أنّها ثَبَتَت لَهُ في علّيين أو سجّين؛(3)

بعضي از اهل تأويل گفته است:

1- . آغاز و انجام: 35 – 36.

2- . سورة تكوير (81) آية 10.

3- . بحارالأنوار 64 : 128 – 129.

هرچه انسان با حواسش درك مي كند، در روح اثر مي گذارد و در لوح نفس و گنجينه مدركاتش گرد مي آيد؛ و نيز هر نيك و بدي كه انجام دهد اثرش را در نفس خود مكتوب مي يابد... پس كردارهاي پي در پي و اعتقاداتِ راسخ در نفس به منزله نقش و نگار بر صفحه نفس است... و به اين صفحات نفس، نامه هاي عمل گويند. سخن خداي تعالي به همين مطلب اشاره دارد كه مي فرمايد: «و آن گاه كه نامه ها را بگشايند»... .

و چون تأويل كننده، به نفي آنچه جمهور اهل يقين از اماميه تحقيق كرده اند، تصريح نكرده است، نمي دانم كه تأويلات او در عليين برايش ثبت شده است يا در سجين!

علامه محمدجواد مغنيه

ذيل آيه { يَاوَيْلَتَنَا مَا لِهذَا الْكِتَابِ لايُغَادِرُ صَ غِيرَه وَلا كَبِيرَه إِلّاَ أحْصَاهَا } (1) (وي، در واي بر ما از اين كتاب! هيچ كوچك و بزرگي را فرو نگذاشته جز اينكه شمرده است) مي گويد:

وَ المُرادُ بِالكِتابِ هُنا صَحِيفَه العَمَلِ ٱلَتي تُعطَى لِلإنسان غَداً بِيَمِينِهِ أم بِشِمالِه؛(2)

مراد از كتاب در اينجا، نامه عمل است كه فرداي قيامت به دست راست يا چپ انسان داده مي شود.

چنانچه ملاحظه مي شود، ايشان بي آنكه به توجيه دست يازد، ظاهر آيه را مي پذيرد.

مرحوم آيت الله طيب در تفسير اطيب البيان مي نگارد:

از ضروريات دين و صريح آيات شريفه قرآن، نامه عمل است كه ملائكه موكلين به اين مي نويسند، چه اعمال و اقوال خوب آنها را رقيب مي نويسد و

1- . سورة كهف (18) آية 49.

2- . تفسير الكاشف 5: 133.

مراقب هستند، و بد آنها را عتید ثبت می کند و این نامه [را] فردای قیامت به دست صاحبش مي دهند؛ مؤمنين و صلحا به دست راست و فساق و فجار به دست چپ، و بعضی طوق گردن و بعضی از عقب سر، چنانچه آيات مشحون به اينهاست. (1)

آيت الله سبحاني نيز در مبحث گواهان اخروي، گواهان روز قيامت را به دو دسته خارجي و داخلي تقسيم مي كند و نامه عمل را نهمين گواه خارجي معرفي مي كند.(2)

بنابراين، ايشان نامه عمل را حقيقتي خارجي و جدا از لوح نفس انسان مي شمارد.

تفاسير عرفاني فلسفي

با وجود اين عبارات روشن، برخي از عالمان - كه مشرب عرفاني يا فلسفي داشته اند - با تأويل ظواهر وحياني، نامه عمل را به لوح نفس توجيه كرده اند، درحالي كه اين تأويلات بي دليل، از پشتوانه علمي و وحياني تهي است.

در تفسير عبدالرزاق كاشاني - منسوب به ابن عربي - مي خوانيم:

{ إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيانِ... } (3) ...والمَتَلقّي القاعِد عَنِ اليمين هُو القُوَّه العاقله العَمَليّه المُنتَقَشَه بِصُوَرِ الأعمال الخَيريّه المُرتَسَمه بِالأقوال الحَسَنه الصّائبه، وإنّما قَعَد عَن يَمينه لأنّ اليَمين هي الجِهَه القَوّيه الشّريفه المُباركه وهي جِهَه النّفس الّتي تَلِي الحَقّ. والمُتَلَقّي القاعد عَن الشّمال هو القُوَّه المُتَخَيَّله الّتي تُنتَقَش بِصُوَرِ الأعمال البَشَريّه البَهيميّه و السَبُعيّه و الآراء الشّيطانيّه الوَهميّه و الأقوال الخَبيثه الفاسده؛(4)

«آن گاه كه دو [فرشته] دريافت كننده، اعمال او را دريافت مى دارند» ...دريافت كننده سمت راست، قوه عاقله عمليه است كه با صُوَر اعمالِ خير، منقوش و با

1- . أطيب البيان 12: 245.

2- . منشور جاويد 5: 495.

3- . سورة ق (50) آية 17.

4- . تفسير منسوب به ابن عربي 2: 278.

گفتار نيك و درست مكتوب است، و سرّ وجود اين قوه در سمت راست، اين است كه سمت راست، جهت قوي، شريف، مبارك و جهتِ حق گراي نفس است. و دريافت كننده سمت چپ، قوه متخيله است كه با صُوَر حيواني و درنده خويي اعمال بشر و انديشه هاي وهمي شيطاني و گفتار ناروا و فاسد منقوش است.

تأويل { الْمُتَلَقِّيانِ } (دو فرشته) به دو قوه نفس، و تأويل دريافت هاي آن دو، به صُوَر منقوش در قواي نفس، سخني بي پايه و بي پشتوانه علمي وحياني است و به نظر مي رسد از مصاديق تفسير به رأي باشد.

در جاي ديگر مي نگارد:

{ وَ وُضِعَ الْكِتَابُ } (1) ... يَقُولُونَ ... { مَا لِهذَا الْكِتَابِ لايُغَادِرُ صَ غِيرَه وَ لاكَبِيرَه إِلّاَ أحْصَاهَا } (2) لِكَونِ آثارِ حَركاتِهم و أعمالِهم كُلّها باقيه في نُفُوسِهم صَغيره كانت أو كبيره، ثابته في ألواح النّفُوس الفَلَكيّه أيضاً؛(3)

«و كارنامه [عمل شما در ميان] نهاده مى شود»... مى گويند... «اين چه نامه اى است كه هيچ [كار] كوچك و بزرگى را فرو نگذاشته، جز اينكه همه را به حساب آورده است» چون تمام آثارِ حركات و اعمال شان - چه كوچك چه بزرگ - در نفوس شان باقي، و در الواح نفوس فلكيه نيز ثبت است.

باقي بودن آثارِ اعمال در نفسِ انسان، منافاتي با نامه عمل خارجي ندارد.

اما اينكه مي گويد: «ثابته في ألواح النّفُوس الفَلَكيّه أيضاً» مشكل را دو چندان مي كند؛ زيرا: اولاً: اعتقاد به نفوس فلكيه، فرضيه اي وهمي است - كه بطلان آن ثابت شده است - و هيچ پشتوانه علمي ندارد. ثانياً: آيا نامه عمل تحقق خارجي - جداي از

1- . سورة كهف (18) آية 49.

2- . سورة كهف (18) آية 49.

3- . تفسير منسوب به ابن عربي 1: 406 - 407.

نفوس فلكيه – دارد يا نه؟ به نظر مي رسد، به باور اين مفسر، جداي از نفس انسان و نفوس فلكيه، چيزي به نام نامه اعمال وجود ندارد.

به هرصورت، بـا وجود ظواهر و نصوص وحيـاني بر تحقق خارجي نامه عمل، تأويلاتي اين چنين – كه فاقـد پشـتوانه وحياني است – هيچ توجيهي ندارد.

●نظر ملاصدرا

ملاصدرا در اَسفار با توجه به مباني اي كه آنها را محكم و استوار مي داند، ظواهر دلايل قرآني و حديثي را تأويل مي برد و بر اين باور است كه نامه عمل، وجود خارجي ندارد و هرچه هست در نفس خود آدمي است، وي مي گويد:

فإنّ مَن فَعَلَ مِثقالَ ذَرَّه مِنَ الخَيرِ أو الّشَرِّ فِي الّدُنيا، يَرَي أثَرَ ذَلكَ مَكتُوباً فِي صَحِيفَه نَفسِهِ أو صَحِيفَه أرفَع مِن نَفسِهِ كما قال تعالي:

{ فِي صحُفٍ مُّكَرَّمَه * مَّرْفُوعَه مُّطَهَّرَه * بِأيْدِى سَفَرَه * كِرَامِ بَرَرَه } (1)

وإذا قامَتِ القيامه و حانَ وقتُ أن يَقَعَ بصـرُهُ إلي وجه ذاته – لِفراغِه عن شواغل هذه الحياه الدنيا و ما يُورده الحواس – و يَلْتَفِتَ إلي صـفحه باطنه و لَوح ضَـميره و هو المراد بقوله تعالي: { وَإِذَا الّصُّـحُفُ نُشِرَت }(2) فَمَن كان في غفله عن أحوال نفسه وحساب سـيّئاته و حسـناته، يقول عنـد كشف غطـائه و حضور ذاته ومطالعه صـفحه كتابه: { ما لِهـذَا الْكِتابِ لايُغادِرُ صَـغيرَه وَ لا كَبيرَه إِلّاَ أحْصاها وَ وَجَـدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لايَظْلِمُ رَبُّكَ أحَداً } (3) . (4)

البته هركه در دنيا كمترين نيكي يا بدي انجام داده باشد، اثرش را در صفحه نفس يا در صفحه برتر از نفسش مكتوب خواهد ديد.

1- . سورة عبس (80) آية 13 – 16.

2- . سورة تكوير (81) آية 10.

3- . سورة كهف (18) آية 49.

4- . اسفار اربعه 9 : 293.

همچنان که خداي متعال مي فرمايد: «در صحيفه هايی مُكرّم، والا و پاكيزه، به دست فرشتگانی، ارجمند و نيكوكار».

و آن گاه كه قيامت به پا شود و زمانِ توجه آدمي - بر اثر رهايي نفس از شواغل دنيوي - به حقيقت ذاتش فرارسد، و انسان به صفحه درون و لوح نهـانش بنگرد، و همين است مراد خداونـد از كلاـمش كه مي فرمايـد: «و آن گاه كه نامه ها گشوده شود» پس آن روز هركه از احوال و حسـاب گناهان و نيكي هاي خود در غفلت به سـر برد، پس از برطرف شـدن حجاب ها و حضور ذاتش و مطالعه پرونـده عملش، خواهد گفت:

«اين چه كتابی است كه هيـچ عمل كوچك و بزرگی را فرونگذاشـته مگر اينكه آن را شـمرده است؟! و همه اعمال خود را حاضـر بيابنـد و پروردگارت به هيچ كس ستم نمی كند».

در نگرش ملاصـدرا، ملكـات خوب يـا ملكات بـد (فضايل و رذايل) در نفوس جاي دارد و مراد از پرونـده اعمال انسان، چيزي جز ثبوتِ صفات و ملكات در نفس آدمي نيست.

مرحوم سبزواري نيز در حاشيه اسفار مي نويسد:

المراد بطائره صحيفه عمله وهي نفسه؛

مراد از طائر انسان، نامه عمل او - كه نفس اوست - مي باشد.

آقاي حسن زاده آملي در شرح عبارت خواجه نصير طوسي در فصل هشتم كتاب «آغاز و انجام» مي نگارد:

صحيفه نفس، صـحيفه اعمال است چه اين صحيفه از اعمال ساخته شده است، اين صحيفه همان كتاب ذات تو است كه { لايُغَادِرُ صَغِيرَه وَلاَ كَبِيرَه إِلّاَ أحْصَاهَا } (1) . (2)

1- . سورة كهف (18) آية 49.

2- . آغاز و انجام: 131.

اشـكال سـخن ملاصدرا در اين نيست كه مي گويد كارهاي خوب و بد در خود نفس انسان نقش مي بندد و ملكات خوب و بد را به وجود مي آورد، بلكه اشـكال كلام ايشان و پيروانش در اين است كه صـفحه نفس را همان نامه عملِ معهود در لسان آيات و روايات مي دانند. به عبارت ديگر، غيريت و دوئيت لوح نفس با نامه عمل را انكار مي كنند.

ملاصدرا در عبارتي ديگر، در اسفار چنين مي گويد:

وهَذه القُلُوب والأرواح يُقال لَها في لِسان الّشَريعه صَحائِفُ الأعمال؛(1)

در لسان شرع، به قلب ها و روح ها، نامه هاي اَعمال گفته مي شود.

بنابراين، صدرا معتقد است نامه هاي اعمال - كه در لسان شريعت وارد شده - چيزي جز ارواح و نفوس انسان ها نيست.

در دانشنامه امام علي (عليه السلام) مي خوانيم:

دربـاره حقيقت اين «كتاب» ميان دانشـمندان كلام و فلسـفه اختلاف است. برخي آن را همان نفس و روح آدمي مي داننـد كه آثار افكار و اعمال خوب و بـد در آن ثبت است و تا در اين دنيا هستيم به دليل سـرگرمي هاي مادي، از ديـدن و خوانـدن آنها غافليم؛ ولي هنگامي كه مُرديم و پرده هـا كنـار رفت و چشمِ تيزبين مـا گشـوده شـد، كتـاب نفسـمان را به روشـني خـواهيم ديـد... صـدرالمتألهين اين نظر را مي پسندد.(2)

در «فرهنگ معارف اسلامي» آمده است:

صدرالدين گويد: افعال هر كس در صـحيفه خيال منفصل او منعكس شده و ثابت مي مانند و در آخرت، وجود تجسّـمی خارجی پيدا مي كنند و هر فردی افعال و اعمال خود را مشاهده مي كند.(3)

1- . اسفار اربعه9 : 291.

2- . دانشنامه امام علي عليه السلام معاد 2: 413.

3- . فرهنگ معارف اسلامی 3: 1974.

در باور ملاصدرا، آنچه در لسان شريعت و مدارك وحياني به نام ملك و شيطان ياد شده است، چيزي جز همان ملكات نفساني نيست، وي در اين مورد مي گويد:

وهذه الهَيئه الرّاسـخه لِلّنَفس المُتَمَثِّله لَها يوم القيامه هِي اَلّتي تُسّـمَى في عُرفِ الحِكمه بِالمَلَكَه و فَي لِسانِ الّشَـريعه بِالمَلَك وَ الّشَـيطان في جانِبَي الخَير والّشَر؛(1)

و اين هيئت هاي راسـخ در نفس - كه روز قيامت متمثل مي شود - در عرف فلسـفه، مَلَكه و در لسان شـرع، مَلَك و شـيطان (در دوجانب خير و شر) ناميده مي شود.

به نظر مي رسد صدرا، مَلَكات خوبِ راسخ در نفس را «مَلَك» مي نامد و ملكات بدِ راسخ در نفس را «شيطان» نام مي گذارد.

واضـح است كه اين گونه توجيهـات، بـدون دليـل و شاهـد است و درجـاي خود ثـابت شـده كه توجيه و تأويل ظواهر آيات و روايات، بي محذور عقلي وجهي ندارد و اين گونه توجيهات اگر ادامه يابد چيزي به نام شريعت باقي نمي ماند.

سخن علامه مجلسي (رحمه الله) بسي بجاست كه مي گويد:

تأويلُ ظواهِرِ الأخبار بمَحْضِ الإستبعاد بعيدٌ عن الرّشاد؛(2)

تأويل ظواهر اخبار، به صـرف اينكه بعيـد به نظر مي رسد [و براي انسان به سادگي قابل فهم و درك نمي باشد] از راه درست و شـيوه حق به دور است.

باري، تأويل ناصواب مرحوم صدرا از ظواهر قرآني و حديثي، انكار ناشدني است.

1- . اسفار اربعه 9 : 292 - 293.

2- . بحارالأنوار 7: 130؛ حق اليقين (شبر) 2: فصل سيزدهم، ص 145.

آيه يازدهم: وَ كُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَه فَرْدًا

اشاره

و همگي روز رستاخيز، تك و تنها نزد او حاضر مي شوند.

سوره مريم (19) آيه 95

ص: 107

آيات فراواني در قرآن تصريح به معاد جسماني عنصري دارد و ليكن ملاصدرا برخي از آيات را در راستاي اثبات تجرّد نفس و وابستگي بدن محشور در قيامت به نفس تفسير مي كند.(1) نقد نظريه ملاصدرا درباره معاد جسماني و مباني آن، نيازمند بحث مستقلي مي باشد.(2) در بحث ذيل، بيان مي داريم آياتي كه ملاصدرا به آن استناد يا استشهاد كرده است هيچ گونه دلالتي بر مدّعاي ايشان ندارد و اينكه براساس آيات و روايات، روح انسان - خواه مجرد باشد يا نباشد - با همين بدن عنصري مادي، برانگيخته مي شود.

1- . فإن قلت: النصوصُ القرآنية دالةٌ على أنّ البدن الأخروي لكلِّ إنسان هو بعينه هذا البدن الدنياوي له! قلنا: نعم ، و لكن من حيثُ الصورة لا مِن حيثُ المادة... (الأسفارالأربعة 9 : 31 - 32) . ... و أما الأبدان الأُخروية - المناسبة لأخلاق النفوس - فهي ليست موادّ لتلك النفوس حاملة لقُوَّة كمالاتها و هيئآتها، بل هي أشباحٌ ظِلِّيّة و قوالبُ مثالية وجودها للنفس كوجود الظّل من ذي الظّل؛ إذ هي حاصلة من تلك النفوس بمُجَرَّد جهاتٍ فاعلية و حيثيّات إيجابية (لا بحسب جهات قابلية و حركات مادية) و كّلُ ما يَحْصُلُ مِنَ النفس بِحَسَبِ الجهات الفاعلية والهيئات النفسانية، فذلك الشيء لا يكون مادةً لها ولا بدناً كهذا البدن - الذي يَتَعَلَّقُ به النفس تعلق التدبير و التحريك - بل يكون مِنَ اللازم لها؛ و وجوده منها وجود الظلّ مِن ذي الظل... (الأسفارالأربعة9: 19) .

2- . در اين زمينه مراجعه نمائيد به: بيان الفرقان في معاد القرآن (جلد سوم) ، اثر علامه شيخ مجتبي قزويني؛ ميزان المطالب: 340 - 396 اثر آيت الله ميرزا جواد آقا تهراني؛ معاد از ديدگاه قرآن، حديث، فلسفه، تاليف مرحوم رباني نقابي؛ بحثي پيرامون مساله اي از معاد، در محضر استاد جوادي آملي و استاد سيد جعفر سيّدان.

آيه اول

اشاره

خداوند متعال مي فرمايد:

{ وَ كُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَه فَرْدًا } ؛(1)

و همه شان – در روز قيامت – تنها، پيش او آيند.

بيشتر عالمان بر اين باورنـد كه { فَرْدًا } در اين آيه، به معناي «تنها، بي يار و ياور، بـدون اموال و اولاد و عشـيره» است ليكن برخي آن را به معناي «مجرّد» در اصطلاح فلاسفه، پنداشته اند؟

لغت

در «العين» مي خوانيم:

الفَرْدُ: ما كان وَحْدَه؛(2)

فرد، هرچيزي است كه تنها باشد.

در «مفردات» مي خوانيم:

الفَرْدُ: الذي لايختلط به غيره؛(3)

الفَرْد: چيزي است كه چيز ديگرى با آن نياميخته باشد.

در «لسان العرب» آمده است:

الفَرْدُ: الوَتْر، والجمع أفراد وفُرادَى؛(4)

فرد: يعني طاق (تك) و جمع آن «افراد» و «فرادي» است.

در «التحقيق» آمده است:

أنّ الفَرْد في قبال الزّوْج، كما أنّ الواحد في قبال الإثنين؛(5)

1- . سورة مريم (19) آية 95.

2- . العين 8 : 24.

3- . مفردات الفاظ القرآن1: 629.

4- . لسان العرب 3: 331.

5- . التحقيق في كلمات القرآن الكريم 9: 50.

فرد در برابر زوج است، چنانچه يك در برابر دو مي باشد.

شواهد قرآني

كلمه { فَرْداً } به آيه فوق منحصر نيست. در موارد ديگري هم در قرآن كريم به كار رفته است، از جمله:

{ وَ نَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَ يَأْتِينَا فَرْدًا } ؛(1)

و آنچه را بر زبان مي آورد [مال و جاه و فرزند] از او به ارث مي بريم و نزد ما، تنها، مي آيد.

{ وَ زَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبّ لاتَذَرْنِي فَرْدًا وَ أنتَ خَيرُ الْوَارِثِين } ؛(2)

و زكريا را [ياد كن] هنگامي كه پروردگارش را صدا زد [گفت]: پروردگارا، مرا تنها [بي فرزند] مگذار و تو بهترين ارث برندگاني.

{ وَلَقَدْ جِئْتُمُونا فُرادى كَما خَلَقْناكُمْ أَوَّلَ مَرَّه وَ تَرَكْتُمْ ما خَوَّلْناكُمْ وَراءَ ظُهُورِكُم... } ؛(3)

و همان گونه كه شما را نخستين بار آفريديم [اكنون] به تنهايي، پيش ما آمديد، و آنچه را به شما ارزاني داشتيم پشت سرتان نهاديد.

در اين آيات { فَرْداً } و { فُرادى } به همان معاني مذكور مي باشد.

ديدگاه مفسران

•شيخ طوسي

و جميعهم يأتي الله يوم القيامه فرداً مفرداً، لا احد معه و لا ناصر له و لا اعوان لأَنَّ كُلَّ احد مشغول بنفسه لايهمّه هَمّ غيره؛(4)

1- . سورة مريم (19) آية 80.

2- . سورة انبياء (21) آية 89.

3- . سورة انعام (6) آية 94.

4- تفسير التبيان7 : 154.

و خداوند همه اينان را در روز قيامت تنهاي تنها مي آورد، بي آنكه كسـي با او باشد و يار و ياوراني او را مدد رساند؛ چراكه هركسـي به خود مشغول است و غم ديگران نمي خورد.

●شيخ طَبْرسي

{ وَ كُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَه فَرْدًا } أي كل واحد منهم يأتي المحشر و الموضع الذي لايملك الأمر فيه إلا الله فرداً وحيداً مفرداً ليس له مال و لا ولد و لا ناصر مشغولاً بنفسه لايهمّه همّ غيره؛(1)

...يعني هر يك از انسان ها درحالي به محشر - و جايي كه هيچ كس مالك چيزي نيست و همه امور به دست خداست - وارد مي شود كه تنهاي تنهاست؛ بدون مال و فرزند و بي يار و ياور مي باشد، فقط به خود و اندوه ديگران او را به خود مشغول نمي دارد.

●ابوالفتوح رازي

و فردای قيامت همه به پيش او آينـد تنها، نه با ايشان مال باشـد، نه فرزندان، نه لشـكر، نه اتباع، همه اسـير و ذليل و تنها آيند، و آنچه داشـته باشند رها كرده و تنها به پيش خدای آيند.(2)

●ابوالمحاسن جرجاني

پيش وی آينـد روز قيامت تنها، نه با ايشان مال باشـد و نه فرزند و نه خَدَم و نه حَشَم، آنچه داشـته باشـند گذاشـته؛ چنان كه گفت: { وَ لَقَدْ جِئْتُمُونـا فُرادی كَما خَلَقْناكُمْ أَوَّلَ مَرَّه } (3) نگر تا به آنچه داری مغرور نگردی كه بس برنيايـد كه گوينـد: مَرد، مُرد و آنچه كرد، بُرد و آنچه داشت، گذاشت.(4)

1- . مجمع البيان6 : 822 .

2- . روض الجنان و روح الجنان في تفسيرالقرآن 13: 123.

3- . سورة انعام (6) آية 94.

4- . جلاء الأذهان و جلاء الأحزان6 : 51.

•علامه طباطبايي

والمراد بإتيانه له يوم القيامه فَرْداً، اتيانه يومئذ صفر الكف، لايملك شيئاً ممّا كان يملكه بحسب ظاهر النّظر في الدنيا... ؛(1)

مراد از تنها آمـدن انسان روز قيامت – نزد خـداي تعالي – دست خالي آمـدن اوست؛ انسان چيزي از آنچه را به حسب ظاهر در دنيا مالك بود، در اختيار ندارد.

نظير همين معنا در تفسير كنزالدقائق،(2) تفسير شُبّر،(3) تفسير الكاشف،(4) آمده است.

بنابراين، واژه «فَرْداً» در آيه: { وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَه فَرْداً } (5) به معناي «تنها، بدون اموال، اولاد، عشيره، قبيله، شوكت و اسباب ظاهري» مي باشد.

نظريه ملاصدرا

ملاصدرا بر خلاف مشهور، واژه { فَرْداً } را به معناي «مُجرّداً» گرفته است. وي در اسرار الآيات مي نويسد:

و قوله: { وَ كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيـامَه فَرْداً } أي مجرداً عن الأجسـام وعوارضـها الماديه و أوضاعها الحسّـيّه، بل عن إنياتهم و هويّاتهم المغايره للحق... .(6)

و نيز در اسفار گويد:

و في القرآن مِن الآيات ما تدل على أن أفراد البَشَر، يبعثون على صفه التّجرّد والفَرْدانيّه كقوله تعالى: { كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيامَه فَرْداً } ؛(7)

1- . الميزان14: 112.

2- . كنز الدقائق8 : 275.

3- . تفسير القرآن الكريم: 305 ؛ الجوهر الثمين في تفسير الكتاب المبين 4: 137.

4- . تفسير الكاشف5 : 201.

5- . سورة مريم (19) آية 95.

6- . اسرار الآيات: 96.

7- . اسفار اربعه9 : 182.

در قرآن آياتي است كه دلالت دارد انسان ها با صفت تجرّد وفردانيت برانگيخته مي شوند؛ مانند سخن خداي تعالي كه مي فرمايد:«روز قيامت همه شان تنها، سوى او خواهند آمد.»

يعني حشر در آنجا به معني حشر جسماني نيست و با بدن عنصري مادي صورت نمي گيرد، بلكه حشر به صورت تجّرُد است. صدرا براي مدعاي خود، آيه مذكور را به عنوان شاهد مي آورد.

صدرا آيه را به گونه اي معنا مي كند كه مخالف بسياري از آيات ديگر است. قرآن تصريح دارد كه خداوند متعال همين استخوان هاي پوسيده را دوباره زنده مي كند.

{ أَيَحْسَبُ الانسَانُ أَلَّن نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلىَ قَادِرِينَ عَلىَ أن نُّسَوِّىَ بَنَانَه } ؛(1)

آيا انسان مى پندارد كه هرگز [ريزه] استخوان هايش را گرد نخواهيم آورد؟! بلكه تواناييم كه [خطوط] سر انگشتانش را [يكا يك] درست [و بازسازى] كنيم.

{ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلا وَنَسِىَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِىَ رَمِيمٌ* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أنشَأهَا أَوَّلَ مَرَّه وَهُوَ بِكلُ خَلْقٍ عَلِيم } ؛(2)

و براى ما مَثَلى آورد و آفرينش خود را فراموش كرد، گفت: «چه كسى اين استخوان ها را كه چنين پوسيده است زندگى مى بخشد؟» بگو: همان كسى كه نخستين بار آن را پديد آورد، و او به هر[گونه] آفرينشى داناست.

و در روايتي آمده است كه شخصي استخوان هاي پوسيده اي را در دست داشت.(3) خدمت پيامبر اسلام (صلي الله عليه و آله) آمد درحالي كه آنها را پودر مي كرد، از رسول خدا پرسيد: آيا خداوند همين استخوان ها را زنده مي كند؟

1- . سورة قيامت (75) آيات 3 و 4.

2- . سورة يس (36) آيات 78 و 79.

3- . در اينكه چه كسي محضر پيامبر اين پرسش را مطرح كرد، سه قول است: اُبيّ بن خلف، عاص بن وائل، اُميّة بن خلف (مجمع البيان8 : 678 ؛ كنز الدقائق11 : 99) .

خداوند در جواب فرمود:

{ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِى أنشَأهَا أَوَّلَ مَرَّه وَ هُوَ بِكلُ خَلْقٍ عَلِيم } ؛(1)

بگو: همان كسى كه نخستين بار آن را پديد آورد، و او به هر [گونه] آفرينشى داناست.(2)

باري، در قرآن كريم از حشر جسماني با همين جسد مادي، سخن به ميان آمده است. اما ملاصدرا در بحث معاد مي گويد: آنجا نفس انسان صورت مثالي ايجاد مي كند (مثل صورت مرآتي) و روح از آن صورت جدا نيست، بلكه بدن هاي اخروي بسان سايه، لوازم نفوس اخروي اند.(3)

و حال آنكه صدرا خود اعتراف مي كند كه شماري از آيات با اين ديدگاه به صراحت، مخالفت دارد و براي حل اين اختلاف، دو وجه جمع، ذكر مي كند.(4)

افزون بر اين، هيچ ظهوري از آيات براي اثبات تفسيري كه ايشان ارائه مي دهد وجود ندارد، بلكه شواهدي از حديث و قرآن خلاف آن را مي نمايانند.

و بدين ترتيب تفسير صدرا - كه { فَرداً } را تجرّد مي پندارد - صحيح به نظر نمي رسد.(5)

1- . سورة يس (36) آية 79.

2- . تفسير عياشي2:297 ؛ نورالثقلين4 : 394.

3- . نگاه كنيد به، اسفار اربعه 9:31 و 176.

4- . وجه جمع در ادامة بحث خواهد آمد.

5- . موجود مجرد بر فرض ثبوتش اگرچه به اعتبار اينكه عاري از تعدد و تركيب است، مصداق اكمل «فرد» مي باشد و لكن اين جهت، موجب ظهور يا انصراف لفظ فرد در اين معنا نمي گردد. وانگهي در جاي خود ثابت شده كه انسان به هر درجه اي از كمال برسد به حدّ تجرّد اصطلاحي نمي رسد؛ بنابراين افزون بر اينكه قرينه اي بر اراده مجرد از لفظ فرد وجود ندارد، قرائن عقلي و نقلي برخلاف آن يافت مي شود (رجوع كنيد به، ميزان المطالب 358 - 363، تنبيهات حول المبدا والمعاد: 211 - 240) .

اختلاف در كتب آسماني!

ملاصدرا بر اين باور است كه ظاهر كتاب هاي آسماني در برانگيخته شدن مردگان مختلف است و بايد به نحوي اين اختلاف را از بين برد. وي، مي گويد:

واعْلم أنّ الكُتُب الإلـهيّه المنزله على الأنبيـاء (عليهم السـلام) مُختلفه الظواهر في باب البَعث و القيامه و إن كانت بواطنها متّفقه الأصل و ذلك لِدقّه المطلب و غموضه كما مّرَ ذكره.

ففي التوراه اّنَ أهل الجنّه يمكثون في الجنّه خمسه عشـر ألْف سـنه ثّمَ يصـيرون ملائكه، واّنَ أهل النّار يمكثون في الجحيم كـذا أو أزيد ثُمَّ يصيرون شياطين. و في الإنجيل اّنَ النّاس يحشرون ملائكه لايطعمون و لايشربون و لاينامون و لايتوالدون.

و في القرآن من الآيات ما تدّلُ علي أّنَ افراد البشر يبعثون علي صفه التجّرُد و الفردانيّه كقوله تعالي:

{ كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيامَه فَرْداً } (1) و أنّ النّاس يحشرون كما خلقهم الله أول مرّه لقوله تعالى:

{ كَما بَدَأكُمْ تَعُودُون } (2) و في بعضها ما يدّلُ علي أّنَهم يكونون علي صفه التجّسُم كقوله تعالي:

{ يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النّارِ عَلى وُجُوهِهِمْ }(3) و قوله تعالي: { يَوْمَ يُحْمى عَلَيْها فِي نارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوى بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ }(4) و كذلك سؤال ابراهيم عن الله تعالي:

{ رَبِّ أرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتى } و الجواب بقوله تعالى:

1- . سورة مريم (19) آية 95.

2- . سورة اعراف (7) آية 29.

3- . سورة قمر (54) آية 48.

4- . سورة توبه (9) آية 35.

{ فَخُذْ أرْبَعَه مِنَ الّطَيْرِ }(1) الآيه، و قول عزير كما حكي الله عنه:

{ أّنَى يُحْيِي هذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِها فَأماتَهُ اللهُ مِائَه عامٍ } (2) الآيه، و مكث أصحاب الكهف في النوم ثلاثمأه و تسع سنين و قول الله فيهم:

{ وَ كَذلِكَ أعْثَرْنا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أّنَ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ }(3) فبعض هذه النصوص يدّلُ علي أّنَ المعاد للأرواح و بعضها علي أّنَه للأبدان؛(4)

كتـاب هـاي الهي كه بر انبيـا (عليهم السـلام) نـازل شـده انـد، اگرچه بـاطن و حقيقتشان يكي است ولي در باب بعث و قيامت، ظواهري مختلف دارند. دليل اين اختلاف، دقت مطلب و پيچيدگي آن مي باشد.

در تورات آمده است كه أهل بهشت پانزده هزار سال در بهشت درنگ مي كنند و سـپس فرشته مي شوند، و دوزخيان نيز در جهنّم به همين مقدار يا بيشتر درنگ مي كنند و سپس شيطان مي گردند.

در انجيل هم وارد شده است كه مردم، نخست به صورت ملائكه محشور مي شوندكه نه مي خورند ونه مي آشامند ونه مي خوابند ونه توليد نسل مي كنند.

در قرآن آياتي است كه دلالت دارد انسان ها با صـفت تجرّد وفردانيت برانگيخته مي شونـد مانند سـخن خداي تعالي كه مي فرمايد: «روز قيامت همه شان تنها، سوى او خواهنـد آمد» وهمچنين حشـر مردم مثل خلقت اول آنها مي باشد، به دليل اين سـخن خدا كه مي فرمايد: «همان گونه كه شما را پديد آورد [به سوى او] بر مى گرديد.»

و بعضي از آيات قرآن دلالت بر حشر جسماني دارد؛ مانند سخن خداي تعالي كه مي فرمايد:

1- . سورة بقره (2) آية 260.

2- . سورة بقره (2) آية 259.

3- . سورة كهف (18) آية 21.

4- . اسفار اربعه9 : 181 - 182.

«روزی که در آتش به رو کشـیده می شونـد [و به آنان گفته می شود:] لهیب آتش را بچشـید [و احساس کنیـد]» و قول خدا که مي فرمايد: «روزی که آن [گنجینه]ها را در آتش دوزخ بگدازند، و پیشانی و پهلو و پشت آنان را با آنها داغ کنند» و نیز پرسـش ابراهیم (علیه السلام) از خداي تعالي که گفت:

«پروردگارا، به من نشان ده چگونه مردگان را زنده می کنی؟» و جواب خداي متعال که فرمود:

«پس، چهار پرنده برگیر» و سـخن عُزَیر که خداي تعالي حکایت مي کند که گفت: «چگونه خداوند[اهلِ] این[ویرانکده] را پس از مرگشان زنده می کند؟».

پس خداوند، او را [به مدت] صد سال میراند» و درنگ اصـحاب کهف در خواب به مدت سیصد و نه سال و سخن خدا در مورد ایشان که فرمود:

«و بـدین گونه [مردم آن دیـار را] بر حالشان آگاه ساختیم تا بداننـد که وعـده خـدا راست است» بعضـي از این نصوص، بر معاد روحاني و بعضي بر معاد جسماني دلالت دارد.

نقد کلام صدرا

از آنجا که در تورات و انجیل، تحریف راه یافته است، استناد به این دو را نمي توان پذیرفت. بسا جاهایي که به آنها استناد مي شود از همان موارد تحریف شده باشد.(1)

شیخ مفید در شرح کلام صدوق در اعتقادات مي فرماید:

وقول من یزعم أنّ الجنّه بشراً یلتذّ بالتسبیح والتقدیس من دون الأکل والشرب، قول شاذّ عن دین الاسلام، وهو مأخوذ من مذهب النصاري

1- . از آنجا که صـدرا آیاتي را که به روشـني بر تجرّد انسان در قیامت دلالت کنـد نمي یابد، به مواردي از تورات و انجیل دست مي یازد، گرچه این موارد نیز دلالت بر تجرد ندارند؛ چراکه ملائکه از مجردات نیسـتد، بلکه مانند ارواح، اجسام لطیف هستند؛ رجوع کنید به تفسیر آیه اول سوره فاطر (الْحَمْدُ للهِ فاطِرِ السّـماواتِ وَالأرْضِ جاعِلِ الْمَلائِکَةِ رُسُلاً أُولي أجْنِحَةٍ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ... (که به عنوان شانزدهمین آیه اعتقادي بحث و بررسي خواهد شد.

الذين زعموا أنّ المطيعين في الدنيا يصيرون في الجنّه ملائكه لايطعمون و لايشربون ولاينكحون؛(1)

و گفتار كسي كه گمان مي برد، در بهشت انسان هايي هستند كه بدون خوردن و آشاميدن، فقط از تسبيح و تقديس لذّت مي برند، از اسلام به دور است و از آئين نصارا - كه گمان مي كنند بندگان مطيع خدا، در بهشت به فرشتگاني تبديل شوند كه خوردن، نوشيدن و نكاح ندارند - گرفته شده است.

درباره استناد به قرآن مي گوييم:

صدرا { فَرْدًا } را به معناي «مُجّرَداً» مي گيرد و در نتيجه مي پندارد كه دو دسته از آيات با هم متناقض اند، و حال آن كه تناقضي وجود ندارد اين آيات با هم ناسازگاري ندارند تا نوبت به وجه جمع ميان آنها برسد.

وجه جمع صدرا

صدرا به پنج مورد از آيات استناد مي كند كه همگي نصّ در معاد جسماني است و در مقابل آيه: { وَ كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيامَه فَرْداً } (2) و آيه: { كَما بَدَأكُمْ تَعُودُون } (3) را از آياتي مي شمارد كه گوياي معاد روحاني اند، آن گاه مي گويد:

وقد جَلّ كلام الله وكُتُبه النّازله عَلي رُسُله، عن أن يشتمل علي التّناقض، و سنشير إلي وجه الموافقه؛(4)

كلام خدا و كتاب هاي نازل شده از جانب او بر فرستادگانش، برتر از آن است كه حاوي تناقض باشد، ما به وجه جمع ميان آنها اشاره خواهيم كرد.

آنگاه به جمع بين آيات مي پردازد و مي نگارد:

1- . موسوعة الشيخ المفيد (تصحيح اعتقادات الامامية) 5 : 117.

2- . سورة مريم (19) آية 95.

3- . سورة اعراف (7) آية 29.

4- . اسفار اربعه9 : 182.

وأما بيان رفع التّناقض بين الآيات... فهو أنّ الأبدان الأخرويه متوسطه بين العالمين، جامعه للتّجرد و التّجسم مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان الدنيويه؛ فإنّ البدن الأخروي كظل لازم للرّوح - وكحكايه ومثال له، بل هما متحدان في الوجود (بخلاف هذه الأبدان المستحيله الفاسده) وإنّ الدّار الآخره وأشجارها وأنهارها وغرفاتها ومساكنها و الأبدان التي فيها، كلّها صور إدراكيّه، وجودها عين مدركيتها و محسوسيتها... فالأبدان الأخرويه عين النّفوس بخلاف هذه الأبدان الدنيويّه.

و وجه آخر في الموافقه أنّ نحو وجود السّعداء و أهل الجنّه، أرفع و أعلى من نحو وجود الأشقياء وأصحاب النّار، والكاملون المقرّبون أعلى وأرفع منهما جميعاً، فَالتّجرد لقوم والّتَجسّم لقوم آخرين؛(1)

و اما بيان رفع تناقض بين آيات... اين است كه بدن هاي اخروي بين عالمِ تجرّد و تجسّم اند تجرد و تجسمي را در بر دارند كه تهي از بسياري از اين لوازم بدن هاي دنيوي است؛ زيرا بدن اخروي مانند سايه با روح همراه است. و مانند حكايت و مثالي براي اوست، بلكه هر دو در وجود متحدند (برخلاف اين بدن هاي فناپذير نابود شدني) و درختان، نهرها، غرفه ها و خانه هاي سراي آخرت و بدن هايي كه درآنجا هست، تماماً صورت هاي ادراكي اند كه وجودشان عين مُدركيّت و محسوسيّت آنها است... پس بدن هاي اخروي - برخلاف بدن هاي دنيوي - عين نفوس مي باشند.

و وجه جمع ديگر اينكه: گونه وجود نيك بختان و بهشتيان، برتر و والاتر از گونه وجودِ تيره بختان و دوزخيان است؛ و كاملانِ مقرّب، از همه آنها برتر و والاترند. پس تجرّد، به گروهي اختصاص دارد و تجسم، ويژه گروه ديگر است.

صدرا - در اين سخن - به دو نحو جمع اشاره مي كند:

1- . اسفار اربعه9 : 183 - 184.

1. بدن هاي اخروي، بين تجرّد و تجسّم و به تعبير ديگر از سنخ صُوَر ادراكي اند؛ از حيثي مجرد و از جهتي متجسّم اند.

2. تجرُّد، مربوط به گروهي و تجسُّم، مربوط به گروه ديگري است.

چنانكه گفتيم اين وجه جمع، بر اثبات تناقض بين دو دسته از آيات، استوار است كه بطلان آن ثابت گرديد؛ اينكه بدن محشور در قيامت از سنخ صور ادراكي باشد با نصوص وحياني سازگاري ندارد.(1)

1- . نگاه كنيد به بحارالأنوار7 : 1، باب3، اثبات الحشر و كيفيّته. از سياق آيات پيشين آيه مورد بحث (إِن كُلُّ مَن فِي الّسَمَاوَاتِ وَالأرْضِ إِلّاَ ءَاتِي الّرَحْمَانِ عَبْدًا * لَقَدْ أحْصَاهُمْ وَ عَدَّهُمْ عَدًّا * وَ كُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا (مي توان دريافت كه همگان بر پروردگار وارد مي شوند و اين امر، اختصاص به گروه خاصي ندارد. بنابراين، وجه جمع مذكور تخصيص بدون دليل است و نمي توان بين دو دليل متعارض اين گونه جمع نمود. و آيا اختصاص آيه شريفه به گروه سعدا و بهشتيان، با سياق آيه تنافي ندارد؟ و از قبيل جمع تبرّعي محسوب نمي شود؟ استاد مصباح يزدي از انديشمنداني است كه در جهت نقد نظرية ملاصدرا در بحث معاد سخن گفته است، از ايراداتي كه ايشان بيان مي دارد اين است كه: «ظاهر آيات وروايات اين است كه همه مردم يك جا از قبور بلند مي شوند و وارد عالَم محشر مي شوند. ايشان چگونه مي توانند فرق بگذارند بين عالَم برزخ و عالم قيامت؟ عالَم قيامت را به آن معنا و مرتبه عقلي كه مي گيرند، اولا طبق نظزية خود ايشان ، مال همه نيست؛ از طرف ديگر، آن كساني كه نفوسشان كامل شده و به مرحلة عقلاني رسيده اند، يعني وارد عالم قيامت شده اند (زيرا تطبيق مي كنند عالم قيامت را بر آن مرحلة عقلي، كه بايدآن هم تدريجي باشد) يعني هركس به مرحلة عقلي رسيد، اين وارد عالم قيامت كبري شده؛ اين خلاف ظاهر آيات و روايات است (بلي تأويلي مي شود كرد كه اصلا آن عالم ، عالَم زمان نيست و نه مي شود گفت تدريجي است و نه مي شود گفت دفعي است؛ ولي در مقام تطبيق بر ظاهر آيات و روايات، اين را مي شود نقطه ضعفي براي اين نظريه دانست) . ورود در عالم برزخ، تدريجي و ورود در عالم قيامت، دفعي است؛ اما به نظر ايشان فرقي بين اين دو نيست و اساسا ايشان نمي توانند براي متوسطيني كه به مرحلة تجرد عقلاني نرسيده اند، عالم قيامتي وراي عالم برزخ اثبات كنند؛ چون متوسطين طبق نظر ايشان فقط به تجرد برزخي مي رسند و هميشه در همان عالم برزخي خواهند بود؛ پس قيامتشان كدام است؟ چه فرقي است بين عالم برزخ و عالم قيامت براي متوسطين طبق نظر ايشان؟! اين سؤالي است كه پاسخش طبق نظرية ايشان آسان نيست. بنابراين، در مقام تطبيق با آيات و روايات مي توان اين را نقطه ضعفي به شمار آورد. حال از تطبيق كه بگذريم... اين نظريه في حد نفسه و به خودي خود قصورهايي دارد و...» (قسمتي از متن پياده شده درس استاد مصباح يزدي در مجله داخلي مكتب وحي شماره 9) .

آيه دوم

اشاره

از ديگر آياتي كه ملاصدرا براي تجرّد انسان در قيامت به آن استناد مي كند، اين آيه است:

{ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُون } ؛(1)

همان گونه كه شما را پديد آورد [به سوى او] بر مى گرديد.

درحالي كه اين آيه، به حشـر تجرّدي ربطي نـدارد، بلكه در مقام بيان مطلق حشـر مي گويـد: «شـما محشور مي شويد» مجرّد يا غيرمجرّد بودن در حشر، از اين آيه به دست نمي آيد.

ملاصدرا در اين باره، مي گويد:

و في القرآن من الآيات ما تدّلُ علي أَنَ افراد البشر يبعثون علي صفه التجّرُد... لقوله تعالى: { كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُون }(2) . (3)

درقرآن آياتي است كه دلالت دارد انسان ها با صـفت تجرّد برانگيخته مي شوند... به دليل سخن خدا كه مي فرمايد: «همان گونه كه شما را پديد آورد [به سوى او] باز مي گرديد».

1- . سورة اعراف (7) آية 29.

2- . سورة اعراف (7) آية 29.

3- . اسفار اربعه9 : 182.

دیدگاه مفسران

اشاره

مفسران بسياري بر اين باورند كه اين آيه، در صدد بيان بازگشت انسان ها در روز قيامت - به سوى خداي متعال - براي حسابرسي است كه سخن برخي از آنان را يادآور مي شويم.

علامه طباطبايي

علامه، در ذيل آيه مي نويسد:

ظاهر السياق أن يكون قوله: { فَرِيقاً هَدى وَ فَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلالَه } (1) حالاً من فاعل { تَعُودُونَ } ...والمعنى: تعودون فريقين كما بدأكم فريقين... .

فمن الممكن أن يكون قوله: { كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُون }(2) ...في مقام التعليل لمضمون الكلام السابق، و المعنى: أقسطوا في أعمالكم و أخلصوا لله سبحانه فإنّ الله سبحانه إذ بدأ خلقكم قضى فيكم أن تتفرقوا فريقين، فريقاً يهديهم و فريقاً يضلّون عن الطّريق و ستعودون إليه كما بدأكم... .

و من الممكن أن يكون قوله: { كَما بَدَأَكُم } كلاماً مستأنفاً وهو مع ذلك لايخلو عن تلويح بالدعوه إلى الإقساط و الإخلاص؛(3)

براساس ظاهر سياق، اين سخن خداي متعال كه فرمود: «[درحالى كه] گروهى را هدايت نمود وگروهى گمراهى برآنان ثابت شد» حال از فاعلِ { تَعُودُونَ } است. ...و معنا اين است: سرانجام - چون سرآغاز - دو گروه به سوي خدا بر مي گرديد... .

ممكن است سخن خداوند كه فرمود:

1- . سورة اعراف (7) آية 30.

2- . سورة اعراف (7) آية 29.

3- . الميزان8 : 74 - 76.

«همان گونه که شـما را پدیـد آورد [سوی او] برمی گردید» ...در مقام تعلیلِ مضـمون کلام سابق باشد به این معنا که در کردارتان قِسط را رعایت کنیـد و براي خداي تعالي خالص شوید؛ زیرا هنگامي که خدا آفرینشـتان را آغازید حکم کرد که دو گروه شوید، گروهي را هدایت مي کند و گروهي به بیراهه مي روند و آن چنان که شما را [در آغاز] آفرید، سوي او بازخواهید گشت.

و ممکن است { کَما بَدَأَکُم } سخن جداگانه اي باشد. با وجود این، بي اشاره به دعوت به قِسط و اخلاص نیست.

شیخ طَبْرِسي

ایشان براي بیان ارتباط آیه: { کَما بَدَأَکُمْ تَعُودُون } با آیه قبل وجوهي را ذکر مي نماید:

أحدها: أنّ معناه و ادعوه مخلصین فإنّکم مبعوثون و مجازون و إن بَعُدَ ذلك في عقولکم. فاعتبروا بالإبتداء و اعلموا أنّه کما بدأکم في الخلق الأوّل فإنّه یبعثکم فتعودون إلیه في الخلق الثاني.

و ثانیها: ...أي فلیس بَعثکم بِأشدّ من ابتدائکم... .

و ثالثها: أنّه کلام مستأنف أي یعیدکم بعد الموت فیجازیکم... .

وقیل: معناه کما بدأکم - لا تملکون شیئاً - کذلك تبعثون یوم القیامه؛(1)

اول: معنا این است که او را با اخلاص بخوانیـد؛ زیرا به سوي او برانگیخته مي شویـد و جزاداده خواهید شد، هرچند این مطلب در اندیشـه شما بعید به نظر آید. پس، از آفرینش نخستین پند گیرید و بدانید که - چون آفرینش نخست - خدا شما را برمي انگیزاند و در خلقتي دوباره سوي او باز مي گردید.

دوم: ...یعني برانگیختنِ شما، از آفرینش نخستینتان سخت تر نیست...

سوم: این جمله، آغاز کلام است.

1- . مجمع البیان 4: 635 .

يعني بعد از مرگ، شما را بر مي گرداند تا جزاتان دهد... .

برخي گفته اند معنا اين است: چون آفرينشِ نخستينتان - كه مالك هيچ چيز نبوديد - روز قيامت برانگيخته مي شويد.

محمدجواد مغنيه

{ كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُون } (1) إليه يوم القيامه للحساب و الجزاء، و في هذا تهديدٌ و إنذارٌ لِمَن يخالف ما أمَرَ اللهُ به مِنَ العدل و اقامه العباده و الإخلاص؛(2)

«همان گونه كه شما را پديد آورد [سوى او روز قيامت براي حساب و جزا] برمى گرديد» در اين بيان، تهديد و هشداري است براي كسي كه با فرمان خدا - يعني برپايي عدل، عبادت و اخلاص - مخالفت مي كند.

بنابراين، آيه در صدد بيان حشر انسان هاست و هشدار مي دهد كه مراقب اعمال خود باشيد؛ زيرا طبق آنها جزا داده خواهيد شد.

پس عدل محور، عبادت پيشه و مخلص باشيد. اما اينكه سخن از آفرينش نخستين به ميان آورد، براي اين است كه استبعادِ موهوم را از ذهن منكران معاد بزدايد؛ زيرا آن كه نخستين بار آفريد، از آفرينش دوباره، درنمي ماند.

نيز به نظر مي رسد، آيه اشاره دارد به اينكه خداي تعالي هرگاه بخواهد اشيا را نابود مي سازد و هرگاه بخواهد ايجاد مي كند.

از اين رو، اين آيه در مقام بيانِ اين نيست كه محشور - در قيامت - مجرّد است يا مادي.

آيه سوم

صدرا در جايي ديگر، براي اثبات تجرد انسان در قيامت، به اين آيه، استناد مي كند:

1- . سورة اعراف (7) آية 29.

2- . تفسير الكاشف 3: 319.

{ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلىَ أن نُّبَدِّلَ أمْثَالَكُمْ وَ نُنشِئَكُمْ فِي مَا لاتَعْلَمُون } ؛(1)

ما در ميان شـما مرگ را مقدّر ساختيم (و كسى بر ما پيشى نمى گيرد) تا گروهى را به جاى گروه ديگرى بياوريم و شما را در جهانى كه نمى دانيد آفرينش تازه اى بخشيم.

و مِمّا يدلّ على أنّ الإنسان الكائن في الدّار الآخره غير متكوّن من مادّه طبيعيّه، بل من صوره نفسانيّه إدراكيه، قوله تعالى: { وَ نُنْشِئَكُمْ فِي ما لا تَعْلَمُون } ؛(2)

و از اموري كه دلالت دارد [بدن] انسان اخروي از ماده طبيعي عنصـري تشـكيل نمي شود، بلكه از صورت ادراكي نفس پديد مي آيد، قول خداي متعال است كه مي فرمايد: «و شما را در جهانى كه نمى دانيد آفرينش تازه اى بخشيم».

مرحوم سبزواري در حاشيه اين عبارت، مي نگارد:

الدّلاله مِن جهه لفظ الإنشاء و من { مَا لاتَعْلَمُونَ } ؛(3)

وجه دلالت، لفظ إنشاء و { مَا لاتَعْلَمُونَ } است.

هيـچ يك از اين دو عبارت، بر سـخن ملاصـدرا دلالت نـدارد؛ زيرا لفظ «انشاء» بر آفريـدن، ساختن ، احداث ، پروراندن و تربيت دلالت دارد.

راغب در «مفردات» مي نويسد:

الّنَشْؤُ والّنَشْأه: إحداثُ الشيءِ و تربيتُهُ؛(4)

نَشْؤُ و نَشْأه: پديد آوردن و تربيت چيزي است.

1- . سورة واقعه (56) آيات 60 و 61.

2- . اسفار اربعه9 : 296.

3- . همان (حاشيه) .

4- . مفردات الفاظ القرآن1: 807 .

ابن اثير در «نهايه» مي گويد:

يقال: نَشَأ وأنْشَأ: إذا خرج و ابتدأ؛(1)

گفته مي شود: نَشَأَ و أَنْشَأَ: هرگاه بيرون آيد و بياغازد.

در «فرهنگ ابجدی» مي خوانيم:

أنْشَأ، إِنْشَاءً [نشأ]هُ: او را پرورانيد، تربيت كرد، اللهُ الّشَيءَ: خداوند آن چيز را آفريد، الشي ءَ: آن چيز را ساخت.(2)

و جمله { فِي مَا لاتَعْلَمُونَ } نيز اشاره به نارسايي علم بشر نسبت به آخرت دارد.

علامه طباطبايي مي نگارد:

{ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لاتَعْلَمُونَ } ...في خلقٍ آخر لاتعلمونه، و هو الوجود الأخروي غيرالوجود الدّنيوي الفاني؛(3)

«و شـما را در جهانی كه نمی دانيد آفرينش تازه ای بخشـيم» ... در آفرينشي كه نسبت به آن علم نداريد؛ و آن، وجود اخروي است كه غير از وجود فاني دنيوي مي باشد.

بنابراين، آيه مي گويد: ما شـما را به عالَمي كه نمي دانيد چيست، مي بريم. معناي آيه، اين نيست كه آن عالَم، مادّي نيست و معاد روحاني مي باشد.

خلاصه بحث اين شـد كه ملاصدرا سه آيه را شاهد بر معاد غير عنصـري (مجرد از مادّه) گرفت و ما اثبات كرديم كه اين آيات، دليل بر اين مـدعا نيست بلكه آيات و روايات كه برخي از آنها ذكر گرديـد ظهور در معاد جسـماني عنصـري دارنـد و خلاف ظواهر و نصوص هم آيه و دليلي وجود ندارد.

1- . نهايه 5: 51.

2- . فرهنگ ابجدی: 147.

3- . الميزان 19: 133.

باري، مسئله معاد جسماني - به معناي بازگشت روح به بدن عنصري مادي - آن قدر در نصوص واضح است كه آيت الله خوئي (رحمه الله) بيان مي دارد:

إنّ اصول الإسلام أربعه... الأوّل: الإيمان بالله، ...الثاني: الإقرار بتوحيده تعالي...، الثالث: الإيمان بنبوّه محمد (صلي الله عليه و آله)، ...الرابع: الإيمان بالمعاد الجسماني؛ والاقرار بيوم القيامه والحشر والنشر وجمع العظام الباليه وارجاع الأرواح فيها ، فمن أنكر المعاد أو أنكر كونه جسمانياً فهو كافر بالضروره و لابدّ و أن يُعلَم أن الإقرار بهذه الأُمور الأربعه، له موضوعيه في التلبس بحليه الإسلام و إنكار أيّ واحد منها - في حد نفسه - موجب للكفر سواءاً كان مستنداً إلي العناد و اللجاج أم كان مستنداً إلي الغفله و عدم الإلتفات الناشئ عن التقصير أو القصور، و قد دّلَت الآيات الكثيره أيضاً علي كفر منكر المعاد.(1)

از نگاه اين مرجع بزرگ، انكار معاد جسماني (به معناي حشر همين استخوان هاي پوسيده) موجب كفر و انكار ضروري دين مي گردد، حتّي اگر كسي با غفلت هم اين حرف را بزند - چه قاصر باشد يا مقّصِر - از اسلام خارج است اگرچه بر اساس ادله، آن كه انحرافش از روي لجاجت و عناد نباشد، بلكه به خاطر قصور، به بيراهه رود - كه در لسانِ شريعت مستضعف ناميده مي شود - بعد از مرگ و در قيامت، به عذاب گرفتار نمي آيد.

1- . مصباح الفقاهه 1: 390.

آیه دوازدهم: وَ اُزْلِفَتِ الْجَنَّه لِلْمُتَّقِینَ غَیرَ بَعِید

اشاره

و بهشت براي پرهيزگاران آماده و نزديك گرديده

بي آن كه دور باشد.

سوره ق (50) آیه 31

ص: 129

تعاليم وحيانی (قرآني و حـديثي) گوياست به اينكه بهشت و دوزخ، وجود خارجی - جـداي از نفس انسان - دارند و از آفريده هاي خدا به شمـار مي رونـد و نيكوكاران و انسان هاي با ايمان به چنين بهشتي درمي آينـد و تبهكاران و كافران وارد دوزخ مي شونـد و چنين نيست كه نعمت های بهشتی و عذاب هاي دوزخ، ساخته و پرداخته نفس انسان و قائم به آن باشد.

بي گمـان بسـياري از آنچه به بهشتيـان داده می شود دسـتاورد عملكرد و ثمره كار آنهاست كه با تفضل خـداي متعال نصـيبشان مي گردد؛ چنانچه عـذاب دوزخيان هم نتيجه جنايت و رذالت خودشان مي باشـد. تا آنجا كه گاه سـخن از تجّسُم اعمال به ميان مي آيـد؛ يعني خود اعمال خوب و بد، در آن عالم تجسم مي يابد.

اگر اين مطلب به صورت موجبه جزئيه گفته شود ايرادي ندارد، ليكن به صورت موجبه كليه مخدوش است؛ يعني چنين نيست كه جداي از نفس انسان و دستاوردهايش، حقيقت خارجي به نام بهشت و نعمت هايش و دوزخ و آلامش وجود نداشته باشد.

بايد توجه داشت كه در مسائل بسياری عقل درمي ماند و شعاع نورِ عقل در آنها ظلمتي را نمي شكافد و چيزي را روشن نمي سازد، در اين گونه مسائل - بعد از پذيرش وحی - راهی جز استفاده از وحی نداريم.

اين سخن پذيرفتني است كه بسياري از مسايل وحياني را عقل می فهمد و اين دو يكديگر را مدد مي رسانند، ليكن بايد هر كدام را در جای خودش پاس داشت و منزلت آن دو را حفظ كرد و كارهايي را كه در توان عقل نيست به او اختصاص نداد.

ص: 131

اصل اثبات معاد - با توجه به پـذيرش عـدالت و حكمت خـداي متعال - كار عقل است؛ زيرا به حكم عقل اگر زنـدگی بشـر به همين دنيا خاتمه يابـد، خلاف عـدل و حكمت الهي است و از آنجا كه خـدا عادل و حكيم است بايـد زنـدگی ديگری پس از دنيا باشـد، ليكن بـدان جهت كه معاد از مسايل غيب است، عقل در جزئيات و كم و كيف آن، هيچ راهي ندارد.

ملاصـدرا شـيرين تر و لطيف تر از همه اين سـخن را بيان مي كنـد و اظهار مي دارد كه نسـبت به زندگی بعد از اين عالم، عقل انسان رسـا نيست، و اسـتفاده از عقل در ارتباط با كيفيت مسايل بعد از اين عالم كاري خطاست و به اين مي ماند كه نابينايي بخواهد با ذائقه يا سامعه يا لامسه اش شكل ها و رنگ ها را دريابد.(1)

با وجود اين، كسـي كه بحث های استدلالی صدرا را در ارتباط با كيفيت مسايل معاد مطالعه و بررسي كند، در مي يابد كه ايشان در مقام عمل، تا چه حد به اين حرف خويش پايبند است!

آيات بهشت و دوزخ

اشاره

پيش از وارسـي آيات، لازم است بـدانيم كه بحثی تحتِ عنوان اينكه «آيا بهشت و جهنم الآن مخلوق انـد يا بعدا خلق خواهند شد؟» ميان علما مطرح است.

1- . وليس لـك أيها المؤمن بالله واليوم الاخر، أن تعلم من أسـرار القيامـة وأغوارها ما دمت في هـذه النشأة البشـرية الا أن إيمانك بالغيب وتصـديقك بما جاء في الشـريعة الحقّـة، تصديق الأكمه بوجود الألوان من جهة الخبر والإيمان بالغيب، لا من جهة الإدراك واليقين، وإياك أن تستشـرف الاطلاـع عليها من غير جهـة الخبر والإيمان بالغيب بأن تريـد أن تعلمها بعقلك المزخرف ودليلك المزيّف، فتكون كالاكمه الـذي يريـد أن يعلم الألوان بـذوقه أو شـمّه أو سـمعه أو لمسه، وهذا عين الجحود والإنكار لوجود الألوان، فكذلك الطمع في ادراك أحوال الأخرة بعلم الاسـتدلال وصنعة الكلام عين الجحود والإنكار لها، فمن أراد أن يعرف القيامة بفطانته المعروفة وعقله المشهور، فقد جحدها وهو لايشعر (تفسيرالقرآن الكريم (ملاصدرا) 5: 150 - 151) .

بعضـی از محدثان بزرگ - از قبیل علامه مجلسـی - ادعای ضـرورت کرده اند که بهشت و دوزخ الآن و بالفعل مخلوق می باشند، مدرك این ادعا هم آیات و روایات است که در همین نوشتار بیان خواهد شد.

محل بحث ما اعم است از اینکه الآن بهشت مخلوق باشد یا بعداً به وجود آید. آنچه ما اکنون در صدد اثبات آنیم (تحقق خارجي بهشـت و دوزخ) با هر دو مبنا مي سازد، چه الآن بهشت و دوزخ مخلوق باشند چه بعداً خلق شوند.

با مراجعه به قرآن، به روشـني در مي یابیم که بهشت و نعمت های آن و دوزخ و آلام آن، موجوداتي خارجي و جداي از نفس اند که وجود عيني دارند، نه اینکه صُوَر ادراکی یا ملکات نفسانی باشند.

این مطلب در آیاتي که در آنها واژه «جنّت» و یا «جنات» به کار رفته است، بسـیار روشن مي باشـد و به صورت های مختلف مطرح شـده است که بعضی از آنها چنین است:

بهشت آماده و نزدیك

{ وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّه لِلْمُتَّقِينَ } ؛(1)

و بهشت برای پرهیزگاران آماده و نزدیك گشت.

این آیه بیان مي کند که بهشت برای اهل تقوا آماده پذیرایي است.

در اینکه آیا بهشت هم اکنون آفریـده شده است یا نه؟ چنان که گفتیم نظراتي مطرح است، آیه مذکور مي تواند از آیاتی به شـمار رود که در هر دو موضوع (تحقق خارجي بهشت و مخلوق بودن کنوني آن) گویاست.

در آیه دیگري مي خوانیم:

{ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ } ؛(2)

1- . سورة ق (50) آية 31.

2- . سورة توبه (9) آية 100.

و باغ هایی از بهشت برای آنان فراهم ساخت، که نهرها از زیر [درختانش] روان است [درحالي که] در آن باغ ها جاودانه اند؛ و این است رستگاري بزرگ!

از اینکه فرمود: «خداوند بهشت هاي آنچناني را آماده ساخت» به روشني استفاده مي شود که بهشت تحقق خارجی دارد، نه اینکه همان ملکات نفسانيِ شخص یا صُوَر ادراکي انسان و متصل به نفس باشد.

پهناوري بهشت

خداي تعالي در باره وسعت و پهناوري بهشتي که سامان یافته است، مي فرماید:

{ سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَه مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّه عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاء وَالأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاء وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ } ؛(1)

بشتابید سوي آمرزش پروردگارتان و بهشتی که پهنه آن مانند گستره آسمان و زمین است [و] برای کسانی که به خدا و رسولانش ایمان آورده اند آماده شده است. این فضل خداوند است که به هرکس بخواهد می دهد، و خداوند صاحب فضل عظیم است.

اینکه در آیه آمده است: «پیشي بگیرید سوی بهشتی که پهنه اش به گستره آسمان ها و زمین است» یعنی به سوي حقیقتي بشتابید که وجود عیني دارد، و واقعیتي خارجي و غیر وابسته به نفس است. شایان ذکر است که قرآن، از بهشت به اسم های مختلف یاد مي کند؛ یعنی قرآن کریم به اشکال مختلف از یك حقیقت خارجی خبر می دهد؛ مانند:

{ جَنَّات عَدْنٍ } ،(2) { جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ } ،(3)

1- . سورة حدید (57) آیة 21.

2- . (جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَها) (سورة فاطر (35) آیة 33) ؛ در بهشت هاي همیشگي که به آنها در خواهند آمد (یازده مورد در قرآن کریم آمده است) .

3- . (كانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلا ((سورة کهف (18) آیة 107) ؛ باغ هاي فردوس جایگاه پذیرایي آنان است.

{ جَنَّاتِ النَّعِيم } (1) و { جَنَّاتُ الْمَأوَى } (2)

همچنين براى بهشت نام هاي ديگري است(3) كه از زوايـاي مختلف، بيـانگر حقيقت خارجي بهشت انـد، و نيازي به ذكر همه آنها نمي باشد.

حركت سوي بهشت و دوزخ

خداي متعال از بردن انسان ها به سوي بهشت و دوزخ چنين خبر مي دهد:

{ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَه الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ * قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ * وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّه زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ } (4)؛

و كساني كه كافر شـده انـد گروه گروه به سوي جهنم رانده شوند، چون بدان رسـند درهاي آن [به رويشان] گشوده گردد و نگهبانانش به آنها گويند: مگر فرسـتادگاني از خودتان بر شـما نيامدند كه آيات پروردگارتان را بر شـما بخوانند؟ و به ديدار چنين روزي شما را هشدار دهند؟ [در پاسخ] گويند: البته، ولي فرمان عذاب بر كافران قطعي است.

1- . (فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَ عَمِلُواْ الّصَالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيم ((سورة حـج (22) آية 56) ؛ كساني كه ايمان آوردنـد و كارهاي شايسه انجام دادند، در باغ هاي پرناز و نعمت خواهند بود (هفت مورد به صورت جمع و دو مورد به شكل مفرد در قرآن كريم آمده است) .

2- . (فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأوَى نُزُلا بِمَا كانُواْ يَعْمَلُون ((سورة سـجده (32) آية 19) ؛ به پـاداش اعمالشان در «جنات المأوي» [جايگاه هايي ويژه در بهشت] جـايگزين مي شونـد (دو مورد هم به صورت مفرد آمـده است: (جَنَّةُ الْمَأوى ((سورة نجم (53) آية 15) و (الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأوى ((سورة نازعات (79) آية 41)) .

3- . مانند: (جَنَّةٍ عالِيَة (سورة حاقه (69) آية 22 ؛ و (جَنَّةُ الْخُلْد (سورة فرقان (25) آية 15.

4- . سورة زمر (39) آيات 71 - 73.

[به آنها] گفته شود: از در هاي جهنم وارد شويد و در آن جاودان بمانيد، وه كه چه بدجايگاهي است اقامتگاه سركشان.

و كساني كه از پروردگارشان پروا داشته اند گروه گروه به سوي بهشت سوق داده شوند، چون بدان رسند درهاي آن باز باشد و نگهبانان آن به ايشان گويند: سلام بر شما و اين بهشت گواراتان و در آن جاودانه بمانيد.

اين آيات، بيانگر حالات دوزخيان و بهشتيان در روز قيامت است. با توجه به فرموده خداي تعالي (كساني كه كافر شدند، گروه گروه به سوي جهنم رانده شوند... و كساني كه از پروردگارشان پروا داشتند، گروه گروه به سوي بهشت سوق داده شوند) اگر جا و مكاني - منفصل از نفس - به نام بهشت و دوزخ نباشد، راندن و سوق دادن به سوي آن معنا ندارد. پس بهشت و دوزخ، حقايقي خارجي و عيني و مستقل از نفس اند.

در خصوص تحقق خارجي دوزخ، يكي از روشن ترين آيات، اين سخن خداي تعالي است كه مي فرمايد:

{ وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الإنسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى } ؛(1)

و جهنّم را در آن روز [حاضر] آورند، آن روز است كه انسان پند گيرد و [لى] كجا او را جاى پندگرفتن باشد؟

اين آيه شريفه - به ويژه - با توجه به رواياتي كه ذيل آن وارده شده است(2) و كيفيت آوردن دوزخ را بيان مي كند، صراحت در تحقق خارجي دوزخ دارد.

ورود به بهشت

بهشتيان پس از طي مسافتي - هرچند اندك - به بهشت مي رسند و داخل آن مي شوند:

1- . سورة فجر (89) آية 23.

2- . نگاه كنيد به: تفسير قمي2: 421 ؛ تفسير برهان5: 653 ؛ تفسير نورالثقلين 5: 574 و ديگر تفاسير.

{ وَلأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّن عِندِ اللهِ وَاللهُ عِندَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ } ؛(1)

و قطعاً آنان را به باغ هايي كه از زير [درختانش] نهرها روان است، وارد مي كنم [اين] پاداشی است از جانب خدا ؛ و بهترين پاداش ها نزد پروردگار است.

اين آيه، نيز در مطلب مورد نظر گويـاست؛ زيرا اينكه مي فرمايـد: «در بهشت هـايي واردشان می سازيم» صـريح در اين است كه بهشت، تحقق خارجی دارد وگرنه وارد كردن بهشتيان در آن بي معناست.

ارث بهشت

بهشتيان بهشت را به ارث مي برند و در هر كجا كه بخواهند، جاي مي گيرند:

{ وَتِلْكَ الْجَنَّه ٱلَتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ } ؛(2)

اين بهشتی است كه شما وارث آن می شويد به خاطر اعمالی كه انجام می داديد.

اين آيه نيز آشكارا بيان مي كند كه بهشت، وجود خارجي دارد و بهشتيان به پاداش اعمال نيك، آن را به ارث مي برند.

در توجيه ارثْ بَري بهشت - كه چرا بهره منـدي از نعمت هاي بهشتي را «ميراث» نام نهادنـد - گفته شـده: چون اعمال نيك ما، هر چقدر فراوان باشـد، در برابر نعمت هاي الهي ناچيز و انـدك است و انسان نمي تواند شـكر يكي از آنها را به جا آورد و اگر انسان عمل نيكي انجام مي دهـد، وظيفه اوست، حال اگر خـداي متعال لطف كنـد و در برابر اعمال شايسـته آدمي، بهشت را به او ارزاني دارد، در واقع آن بهشت، رايگان عطا شـده است و چون ارث هم رايگان به انسان مي رسد، به اين مناسـبت از اعطاي بهشت به اهل ايمان و صالحين، تعبير به ارث شده است.

1- . سورة آل عمران (3) آية 195.

2- . سورة زخرف (43) آية 72.

و در بيـاني – برگرفتـه از روايت(1) – آمـده است كه بهشتيـان، قسـمت هـايي از بهشت را كه صـاحب مي شونـد، از آنِ دوزخيان بوده كه نتوانستند با عمل صالح آن را به دست آورند، لذا بهشتيان از دوزخيان به ارث مي برند.

در سوره مؤمنون نيز، بعد از بيان اوصاف اهل ايمان، آمده است:

{ أُوْلَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ * ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } ؛(2)

آنان كه وارثان اند، كساني كه بهشت را به ارث مى برند و در آنجا جاودان مى مانند.

و در جاي ديگر، سخن بهشتيان را چنين نقل مي نمايد:

{ وَ قَالُواْ الْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَ أَوْرَثَنَا الأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّه حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَمِلِين } ؛(3)

و گويند: سـپاس خدايي را كه وعده اش را بر ما راست گردانيد و سـرزمين بهشت را به ما ميراث داد، هر جاي بهشت كه بخواهيم جاي مي گزينيم، چه نيك است پاداش عمل كنندگان.

غرفه هاي بهشتي

خداي متعال در خصوص خانه هاي ويژه بهشتيان مي فرمايد:

{ وَٱلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الّصَالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ الْجَنَّه غُرَفًا تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ } ؛(4)

وكساني كه ايمان آوردند و كارهاي شايسته كرده اند، قطعاً آنان را در غرفه هايي از بهشت جاي مي دهيم كه از زير آنها جوي ها روان است و جاودان در آنجا خواهند بود، چه نيكوست پاداش عمل كنندگان.

1- . روايت مورد نظر، در بحث روايات فعليت بهشت و دوزخ (روايت يازدهم) خواهد آمد، إن شاءالله.

2- . سورة مؤمنون (23) آيات 10 و 11.

3- . سورة زمر (39) آية 74.

4- . سورة عنكبوت (29) آية 58.

اين آيه، تأكيـد و صـراحت دارد كه اهـل ايمـان و عمل صالـح در غرفه هايي از بهشت جاي مي گيرنـد. سـكنا دادن بهشتيان در غرفه هاي بهشتي، حاكي از آن است كه بهشت و غرفه هاي آن – مستقل از نفس انسان – واقعياتي خارجي اند.

آسيه همسر فرعون – كه استقامت فراوان در حفظ ايمان از خود نشان داد – از خداي متعال چنين درخواست نمود:

{ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّه وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الّظَالِمِينَ } ؛(1)

پروردگارا، خانه ای برای من نزد خودت در بهشت بساز، و مرا از فرعون و كردار او نجات ده و مرا از گروه ستمگران رهايی بخش.

اين بانوي اسـتوار در ايمان، در آن حالی كه عذاب می شد و سنگ سنگيني روی سينه اش قرار داشت و دست و پايش را به زمين ميخ كوب كرده بودند، حرفش اين بود كه { رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّه } ؛ پروردگارا، برای من خانه اي در بهشت در جوار رحمت خود بساز.

بناكردن خانه در بهشت، حاكي از اين است كه خارج از مسئله صُوَر ادراكي و ملكات نفسانی، بهشت وجود خارجي دارد.

نعمت هاي بهشتي

خداي متعال در توصيف نعمت هاي بهشتي مي فرمايد:

{ مَثَـلُ الْجَنَّه الّتِي وُعِـدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَـا أنْهَـارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأنْهَـارٌ مِن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّه لِّلّشَارِبِينَ وَأنْهَارٌ مِّنْ عَسَـلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الّثَمَرَاتِ وَمَغْفِرَه مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي الّنَارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أمْعَاءَهُمْ } ؛(2)

1- . سورة تحريم (66) آية 11.

2- . سورة محمد (47) آية 15.

مثل بهشتي كه به پرهيزگاران وعده داده شد [همچون باغي است كه] در آن نهرهايي از آبي جاري است كه [رنگ، بو و طعمش] تغيير نيابد و جوي هايي از شـيري كه مزه اش دگرگون نشود، و رودهايي از باده اي كه براي نوشندگان لذت بخش اند و جويبارهايي از عسل صاف مي باشـد و در آنجا از هر ميوه اي براي آنان فراهم است [و فراتر از همه اينها] آمرزش پروردگارشان مي باشد [آيا چنين كسـي در چنين باغي] مانند كسي است كه جاودانه در آتش است و آب جوشان به خوردشان داده مي شود كه درون شكمشان را تكه تكه كند.

تعابير و الفاظ اين آيه؛ مانند:

«نهرهاي آبي كه رنگ، بو و طعمش برنگردد»،

«جوي هاي شيري كه مزه اش دگرگون نشود»،

«رودهايي از باده ناب كه براي نوشندگان لذت بخش است»،

«عسل هاي خالص و بي غش»،

«انواع ميوه هاي دلخواه (براي بهشتيان) »،

«آتش گداخته و آب جوشاني كه معده را تكه تكه مي كند (براي دوزخيان) »

همه و همه بيانگر واقعيت هاي خارجي در بهشت و جهنمِ موعود است.

افزون بر اين، ذكر نعمت هـاي مـادي بهشت در كنار نعمت مغفرت - كه نعمتي معنوي و از همه برتر است - بيانگر اين واقعيت است كه در آخرت، دو نوع نعمت براي بهشتيان موجود است: نعمت هاي مادي كه وجود خارجي دارد و به جسم و بـدن انسان مربوط مي شود، و نعمت هاي معنوي كه با روح آدمي رابطه دارد.

حوريان بهشتي

خـداي متعال در آياتي از قرآن كريم، ضـمن برشـمردن برخي از نعمت هاي بهشتي، ازدواج اهل تقوا را با حوريان بهشتي خاطر نشان مي سازد و مي فرمايد:

{ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ * فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * يَلْبَسُونَ مِن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَقَابِلِينَ * كَذَالِكَ وَ زَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ * يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ

فَاكِهَه آمِنِينَ * لايَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلّاَ الْمَوْتَه الاُولَى وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ } ؛(1)

پرهيزگـاران در «مقـام امين» قرار دارنـد، در ميـان باغ ها و چشـمه ساران؛ آنها لباس هايى از حرير نازك و ضـخيم مى پوشـند و در مقابل يكـديگر مى نشـينند؛ اين چنين اند بهشتيان؛ و آنها را با «حور العين» تزويج مى كنيم. آنها در آنجا هر نوع ميوه اى بخواهند در اختيارشان قرار مى گيرد، و در نهايت امنيّت به سـر مى برند. هرگز مرگى جز همان مرگ اوّل (كه در دنيا چشـيده اند) نخواهند چشيد، و خداوند آنها را از عذاب دوزخ حفظ مى كند.

اين تعـابير گونـاگون از نعمت هـاي بهشتي، به ويژه زنـاشويي بـا حوريان، حاكي از واقعياتي خارجي و مسـتقل از نفس است كه ساخته و پرداخته نفس نمي باشند.

چنان كه در آيات سوره «طور» وقتي خداونـد جزاي دوزخيان و بهشتيان را بازگو مي كنـد، به قرينه تقابل بين دوزخ و بهشت، به وضوح مي توان دريافت كه هر دو تحقق خارجي دارند، و حتي نسـبت به عده اي كه در دنيا، آتش و جهنم عيني را انكار مي كردند، سـرزنش و عذاب راهشدار مي دهد و مي فرمايد:

{ يَوْمَ يُدَعُّونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا * هَذِهِ النَّارُ الَّتِي كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ * أَفَسِحْرٌ هَذَا أَمْ أَنتُمْ لاتُبْصِرُونَ * اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لاتَصْبِرُوا سَوَاء عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ * إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ * فَاكِهِينَ بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ وَوَقَاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ * كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ * مُتَّكِئِينَ عَلَى سُرُرٍ مَّصْفُوفَه وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ * وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ * وَأَمْدَدْنَاهُم بِفَاكِهَه وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ } ؛ (سوره طور (52) آيات 13 - 22)

1- . سورة دخان (44) آيات 51 - 56.

روزي كه به سوى آتش دوزخ كشيده مي شونـد [چه] كشـيدني! [به آنان گوينـد:] اين همان آتشـى است كه آن را انكار مى كرديد. آيا اين سحر است يا شما نمى بينيد؟! در آن وارد شويد، صبر كنيد يا نكنيد، بر شما يكسان است؛ چرا كه تنها به اعمالتان جزا داده مى شويد.

[ولى] پرهيزگاران در ميان باغ هاى بهشت و نعمت هاى فراوان جاى دارنـد، به آنچه پروردگارشان به آنها داده و آنان را از عذاب دوزخ نگاه داشته است شاد و مسرورند.

[به آنها گفته مى شود:] بخوريد و بياشاميد گواراتان باد؛ اينها در برابر اعمالى است كه انجام مى داديد.

بر تخت هاى رديف هم تكيه زده اند و حوريان درشت چشم را به همسرى آنها در مى آوريم. كسانى كه ايمان آوردند و فرزندانشان از آنان در ايمان پيروي كردنـد، فرزندانشان را [در بهشت] به آنان ملحق خواهيم كرد؛ و از [پاداش] عملشان چيزى نمى كاهيم؛ و هركس در گرو اعمال خويش است. و آنها را به [انواع] ميوه و گوشت هاي دل خواه شان تقويت مي كنيم.

آيات در اين زمينه بسيار فراوان است، از مجموع آيات استفاده مى شود كه بهشت و نعمت هاى بهشتى تحقّق خارجي دارند؛ بعضي از آنها هم اكنون موجودند و بعضـي ديگر با اعمال انسان ها پديد مي آيند. دلالت اين آيات و نيز رواياتي كه بيان مي شود بسـيار واضح و روشـن است و هيـچ اشـكال عقلي روشـني كه موجب تأويـل و توجيه آيـات و روايـات گردد يـافت نمي شود پس به حكم عقل راهي جز التزام به مدلول آيات و روايات شريفه و پذيرفتن مفاد آنها وجود ندارد.

آيت الله خوانسارى در العقائد الحقه دربحث اثبات معاد عبارت زيبايي دارد، مي گويد:

وبَعْدَ الفَراغِ عَن كَوْنِ التَّصـديق بِالْمَعاد والْيَومِ الآخِرِ مِنَ الأُصُولِ الّتي يَجِب عَلَي المُكَلَّفين، لابُدَّ مِنَ الاَخذ بِما هُوَصَريحُ الكِتابِ والسُّنَّه، وتَأوِيلُهما يُوجِبُ سَلْبَ الاَمان. كما قيل في رَدِّ ما في كَلام بَعضِ الصُّوفيه مِنْ:

«ظُهُور نُور فِي الْبـاطِن عِنـدَ ظُهُور طَوْرٍ وَراءَ الْعَقْـل، و انّ نِسـبَه الْعَقْـل إلي ذلكَ النّور كَنِسـبَه الْوَهْمِ إلي الْعَقْل» حَيْثُ يقول الرادّ: يَمْتَنِع أنْ يَكُونَ طَوْرٌ وَراءَ طَوْرِ العَقـل الّا النّبُوَّه والرِسـالَه والْوَحْي، ولو جازَ ذلك لَبَطَلَتِ الشّـرائِع وجَميع الأحكام العَقليّه، وَارتَفَعَ الأمان وانْسَـدَّ بابُ الإيمان؛(1)

بعد از اينكه پذيرفتيم تصديق روز قيامت از اصول واجب بر هر مكلفي است، ناگزير بايد آنچه را صـريح كتاب و سـنت است برگيريم؛ زيرا تأويـل كتاب و سـنت [به نحو دلخواه] سـبب نا امني [راه اعتقادات] مي شود. چنانچه در رد كلام گروهي از صوفيه كه گفته انـد: «در باطن نوري [و تجلياتي] رخ مي دهد كه فراعقلاني است، و نسبت عقل به آن نور مانند نسبت وهم به عقل است» رد كننده، مي گويد:

غير از دسـتاورد نبوت و رسـالت و وحي، چيزي كه فوق عقل باشـد نـداريم؛ زيرا اگر چنين چيزي جايز و روا باشـد، همه شـرايع (الهي) و احكام عقليه مُهر بطلان مي خورد و امنيت اعتقادي رخت بر مي بندد و دروازه ايمان بسته خواهد شد.

روايات بهشت و دوزخ

اشاره

در كتاب هاي روايي شـيعه و اهل سـنت - از جمله در بحارالأنوار - روايات بسـياري در زمينه تحقق خارجي بهشت و دوزخ آمده است؛ اين روايـات به دو بخش تقسـيم مي شونـد، بخشـي از روايات، اصل تحقق خارجي بهشت و دوزخ را اثبات مي كنـد، بخش ديگر رواياتي است كه افزون بر اثبـات تحقق خـارجي بهشت و دوزخ، مخلوق بودن فعلي آن دو را نيز اثبـات مي نمايـد؛ اين بخش از روايـات را تحت عنوان«فعليت بهشت و دوزخ»خواهيم آورد.

در اينجـا - به جهت رعـايت اختصار - به نقل دو روايت از رواياتي كه اصل تحقق خارجي بهشت و دوزخ را اثبات مي كنـد، بسـنده مي كنيم:

1- العقائد الحقّة: 253.

روايت اول

عباده بن صامت از پيامبر (صلي الله عليه و آله) نقل مي كند كه فرمود:

الجّنَه مـائه دَرَجَه، مـا بَين كـلّ دَرَجَتَين كمـا بَين الّسّـماء و الأـرض؛ الفردَوس أعلاها دَرَجَه، منها تفجر أنهار الجّنَه الأربعه، فإذا سَألتم الله فاسألوه الفردَوس؛(1)

بهشت صد درجه دارد، و فاصـله ميان هر درجه با درجه ديگر به اندازه فاصـله بين زمين و آسـمان است؛ فردوس، عالي ترين درجه بهشت است، و نهرهاي چهارگانه بهشتي از آن جريان مي يابد.

پس هرگاه از خداي متعال [بهشت را] درخواست نموديد، فردوس را از او بخواهيد.

علامه طباطبائي بعد از نقل حديث فوق مي گويد:

أقول: و في هذا المعنى روايات أخر.(2)

روايت دوم

مرحوم صـدوق در ثواب الأعمال به سـند حَسَن از ابي الجارود زياد بن مُنْـذِر و او از امام باقر (عليه السـلام) و آن حضـرت از رسول خـدا (صلي الله عليه و آله) نقل مي نمايد كه فرمود:

مَنْ قَالَ: سُـبْحَانَ اللهِ غَرَسَ اللهُ لَهُ بِهَا شَـجَرَه فِي الْجَنَّه، وَ مَنْ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ غَرَسَ اللهُ لَهُ بِهَا شَجَرَه فِي الْجَنَّه، وَمَنْ قَالَ: لا إِلهَ إِلّاَ اللهُ غَرَسَ اللهُ لَهُ بِهَا شَجَرَه فِي الْجَنَّه، وَمَنْ قَالَ: اللهُ أَكْبَرُ غَرَسَ اللهُ لَهُ بِهَا شَجَرَه فِي الْجَنَّه.

فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ شَجَرَنَا فِي الْجَنَّه، لَكَثِيرٌ! فَقَالَ (صلي الله عليه و آله):

نَعَمْ، وَلَكِنْ إِيَّاكُمْ أَنْ تُرْسِلُوا عَلَيْهَا نِيرَاناً فَتُحْرِقُوهَا وَذَلِكَ أَنَّ اللهَ - عَزَّوَجَلَّ - يَقُولُ:

1- . بحارالأنوار8 : 89 ، باب 23 (الجنة و نعيمها رزقنا الله) ؛ كنزالدقائق8 : 177؛ دُرّ المنثور4 : 255.

2- . الميزان 13: 402.

{ يَأَيُّها ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَلاتُبْطِلُواْ أَعْمَالَكم } (1) .(2)

هركس «سُبْحَانَ اللهِ» بگويد، درختي در بهشت برايش كاشته مي شود و هركس «الْحَمْدُ لِلَّهِ» بگويد، درختي در بهشت برايش كاشته مي شود و هركس «لا ـ إِلَهَ إِلّا ـ اللهُ» بگويد، درختي در بهشت برايش كاشته مي شود و هركس «اللهُ أَكْبَرُ» بگويد، درختي در بهشت برايش كاشته مي شود.

پس مردي از قريش عرضه داشت: اي رسول خدا، به راستي درختان ما در بهشت فراوان است. حضرت فرمود: آري، به شرط اينكه آتشي نفرستيد كه آنها را بسوزاند! خداي متعال فرمود: «اي اهل ايمان، از خدا و رسولش فرمان بريد و اعمال خود را باطل نكنيد».

نتيجه

از آيات و روايات به وضوح و صراحت استفاده می شود كه بهشت و نعمت های بهشتی، حقايقي خارجي مستقل از نفس اند. البته قسمتی از نعمت ها در ارتباط با عملكرد دنيوي افراد، در بهشت آفريده می شود، ولی در هرصورت بهشت و نعمت های بهشتی، قصور بهشتی، غرفات بهشتی و نعمت های ديگری كه هست، موجودات حقيقي و واقعياتي خارجي مي باشند، نه اينكه همان ملكات نفساني و يا صور اداركی بوده و ساخته و پرداخته نفس باشند.

نظر اكثر فلاسفه اين است كه نعمت ها، لذت ها و خوشي هاي بهشيت و گرفتاري هاي دوزخي، همان ملكات نيك و بد انسان هاست؛ خوبان با ملكات و صفات ستوده شان مأنوس و خوش اند، و دوزخيان كه رذيلت ها و زبوني ها آميزه جانشان شده است با زشتي ها همدم اند و ملكات خوب و بد هركس، بهشت و دوزخ اوست.

1- . سورة محمد (47) آية 33.

2- . ثواب الأعمال:11؛ امالي صدوق:705؛ وسائل الشيعه7: 186187؛ بحارالأنوار8 : 186187 و90: 168.

اشاره

از سخنان ملاصدرا در اسفار به دست مي آيد كه بهشت و نعمت هايش صور ادراكي قائم به نفس افراد است؛ يعني نيكوكاران به بهشتي كه در وجود، مباين با نفس است نمي روند، بلكه در بهشتي كه ساخته نفس است متنعّم اند. عباراتي از ملاصدرا گوياي اين معناست كه بهشت و دوزخي جداي از نفس انسان ها وجود ندارد:

1. در اسفار جلد9، ص342 آمده است:

فَتَحَقَّقَ و تَبَيَّنَ مِن جَميعِ ما ذَكَرْناه و نَقَلناه أَنَ الجَنَّه الجِسمانِيّه عِبارَه عَنِ الّصُوَرِ الإدْراكيّه القائِمَه بِالّنَفس الخِيالّيه مِمّا تَشتَهِيهَا الّنَفس و تَستَلِذُّها و لا مادّه ولا مَظهَرَ لَها إلّاَ الّنَفس وكذا فاعِلُها ومُوجِدُها القَرِيب وهُوَ هِيَ لا غَير وأَنَ الّنَفسَ الواحِده مِنَ الّنُفُوسِ الإنسانيّه مَعَ ما تَتَصَوَّرَهُ وتُدْرِكُهُ مِنَ الّصُوَر بِمَنزِلَه عالَمٍ عَظيمٍ نَفسانِيٍّ أعظَم مِن هذا العالَم الجِسمانِيّ بِما فيه.

وأَنَ كُلَّ ما يُوجَد فيها مِنَ الأشجارِ والأنهارِ والأبنِيَه والغُرُفاتِ كُلُّها حَيَّه بِحَياه ذاتِيَّه وحَياتُها كُلُّها حَياه واحِدَه هِيَ حَياه الّنَفسِ الّتِي تُدرِكُها و تُوجِدُها.

وأَنَ أدراكَها لِلّصُوَرِ هُوَ بِعَينِهِ إيجادُها لَها لا أَنَها أدْرَكَتها فَأوْجَدَتها أو أوْجَدَتها فَأدْرَكَتها كَما فِي أفعال المُختارين مِنّا في هذا العالَم حَيثُ إنّا نَتَخَيَّلُ شَيئاً مُلائِماً كَالحَرَكَه أو الكِتابَه أَوّلاً فَنَفعَلُهُ ثانياً ثُمَّ نَتَخَيَّلُهُ بَعد ما فَعَلناه، بَلْ أدْرَكَتها مَوْجُودَه و أوْجَدَتها مُدرَكَه بِلا تَقَدُّمٍ و تَأَخُّرٍ و لا مُغايَرَه إذِ الفِعلُ و الإدْراكُ هُنا شَيءٌ واحد؛

پس، از جميع آنچه گفتيم و [از صاحب فتوحات] نقل كرديم مُحقّق و مُبيّن شد كه: بهشت جسماني، عبارت است از صُوَر ادراكي خيالي قائم به نفس، از آنچه كه نفس ميل دارد و از آنها لذت مي برد و هيچ ماده و مظهري جز نفس ندارد و فاعل و ايجاد كننده نزديك آن صُوَر خياليه (نعمت ها) ، چيزي جز خود نفس نيست، و هر نفسي از نفوس انساني به همراه آنچه كه خود تصور نموده و آن

را درك مي نمايد به منزله عالَمي بزرگ و نفساني است كه بزرگ تر از اين عالَم جسماني - با آنچه در آن است - مي باشد.

و هرآنچه در آن يـافت مي شود از درختـان، نهرهـا، ساختمان ها و اتاق ها تماماً به حياتِ ذاتي، حقيقت دارنـد و حياتِ اين بهشت با تمام ملزوماتش، حياتِ واحدي است و آن، حياتِ همانِ نفسي است كه آن بهشت را درك و ايجادش كرده است، و ادراك آن صُوَر توسط نفس، عيناً همان ايجاد صُوَر است نه آنكه نفس، اول آن صُوَر را ادراك و سـپس ايجاد نمايد يا اينكه اول ايجاد و سـپس ادراكشان كند، بسان افعال انسان هاي مختار در اين عالَم؛ زيرا [در اين عالم] ما اولاً چيزي مانند حركت يا كتابت را، موافقِ نفس، تخيل مي كنيم سـپس انجامش مي دهيم و ثانياً بعـد از ايجاد، تخيلش مي كنيم [اما در آخرت چنين نيست] بلكه نفس، آنها را موجود ادراك مي نمايد و مُدرَك، ايجادشان مي كند بدون تقدم و تأخر، و [در آخرت، ادراك و ايجاد با هم] مغايرتي ندارند، چون كه ايجاد و ادراك در اينجا يكي است.

در جنّتِ جسـمانيِ ملاصدرا از ماده عنصـريِ خاكی خبری نيست، منظور ايشان از جسمانی، همان صُوَر مثالی است؛ زيرا ايشان از صُوَر مثالی به جسمانی تعبير مي كند.

به نظر ملاصـدرا، مـا يـك عـالَم مجردات محض داريم و يـك عـالَم ماديات محض، و يك عالَمي بين اين دو عالَم داريم كه از آن به صُوَر مثالی تعبير می شود و چون دارای عرض و طول است به جسم هم تعبير می شود، ولي تعبير به ماده نمی شود.

ملاصـدرا به مناسـبت بحث معاد در كتاب هاي مختلفش عباراتي را مي آورد كه اگر خوانندگان به اين جهت - كه مراد ايشان از جسـماني همان صور مثالي است - توجه نداشته باشند، به نظرشان مي رسد، صدرا به معاد جسماني قائل است،(1) ليكن با توجه به

1- . إنّ المُعادَ فِي المَعادِ هو هذا الشخص بعينه نفساً و بدناً، فالنفس هذه النفس بعينها و البدن هذا البدن بعينه... (اسفار اربعه9 : 166) . در همين جلد (ص197) مي گويـد: إنّ المُعادَ فِي المَعادِ مجموع النفس والبدن بعينهما و شخصـهما و إنّ المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدنٌ آخر. در شواهد (ص270) و در مبدء و معاد (ص376 و 395) نيز عبارات مشابهي آورده است.

مباحث بعدي مي توان دريافت كه ايشان معادِ جسـماني را به گونه اي تشـريح مي كند كه مفهومش همان صُوَر مثالی مُنشَأ نفس است و از عنصر خاکی خبری نیست.

در هر حـال، به آن صُوَر مثـالی جسم هم گفته می شود لـذا اینجـا مي گويـد: صُوَر ادراکی – که ایجـاد شـده نفس انسـان است – همـان چیزهایی است که نفس بدان ها اشتها دارد و از آن لذت می برد، لکن ماده ای در کار نمي باشد و مظهری جز خود نفس نیست، فقط نفس است و ادراکـاتش. فاعـل این صُوَر ادراكي هم خود نفس است؛ یعنی علت قریبه صُوَر ادراكي، خود نفس انسـان است؛ چنـانچه فاعـل و موجِد صُوَر ادراكي هم فقط نفس است.

نفس هر انسـاني بـا صُوَر ادراكي اش (كـاخ هـايي كه ساخته، غرفه هایی که پرداخته، حورهایی که درست کرده، غلماني كه ايجاد نموده و آنچه با صُوَر ادراكي خورده و آشامیده می شود) در عالم قیامت از دنیا و آنچه در آن است اعظم و بزرگ تر است.

امـا همه اش نفس است و ادراکات خود نفس، نفس است و صُوَر ادراكي خود نفس، نفس است و منشـئات نفس، و همه این صُوَر ادراكي، حیات و شعور دارند اما به حیاتِ خود نفس و همه آنها قائم به نفس اند.

پس وجود، حیات و قیام صُوَر ادراكي وابسته به نفس است. نفس انسان، هم آن صُوَر را مي آفريند و هم ادراکشان می کند.

نکته مهم این است که در آنجا، چنان نیست که اول نفس آن صُوَر را بیافریند و سـپس ادراکشان کند، یا پس از ادراك ایجادشان نماید، بلکه ایجـاد، همـان ادراك و ادراك، همان ایجاد است؛ یعني تقـدم و تأخري بين آن دو نيست، بلكه عينيت است؛ زیرا با خودِ ایجاد، ادراك تحقق پیدا می کند.

برخلاف وضع ما در دنیا که ادراك و ایجاد، مترتب بر یکدیگرند.

ص: 148

به عنوان مثال، نخست دوست داريم منظره باغ، بوستان و طبيعت را ببينيم، سپس در جهتش حركت مي كنيم؛ يعني اول علاقه و ميل پيدا مي كنيم سپس براي تحقق اين ميل، به راه مي افتيم يا بعد از تحقق، باز تخيّلش می کنيم.

پس مشخص و روشن شد كه ملاصدرا در عبارات مزبور مي گويد: بهشت و نعمت هايش، همان صُوَر ادراكي مُنشَأ و قائم به نفسِ بهشتيان است.

2. نيز در اسفار جلد9 ص319 - 320 مي خوانيم:

و بِالجُملَه مَبادِي الأكوان فِي عالَم الجِنان إنّما هِيَ الأُمُورُ الإدْراكيّه و الجِهاتِ الفاعِلِيَّه، ولا دَخل لِلمَوادِّ والأسْبابِ القابِلّيَه، لأنَّ وُجُودَ الأشياءِ هُناك وُجُودٌ صُوريٌّ مِنْ غَيرِ مادّه ولا حَرَكَه ولا انْفِعالٍ وتَجَدُّدٍ وانْتِقالٍ؛

خلاصه سخن، سرچشمه نعمت های بهشتی، ادراكات و فاعليت نفس است، و از مادّه و آنچه داراي قابليت و استعداد است، خبري نيست، چون وجود اشيا در آنجا وجودِ صُوري و شكلي است بدون اينكه ماده، حركت، انفعال، تجدد و انتقالي در كار باشد.

براساس اين سخن، مبادی نعمت های بهشتی، امور ادراکی است واز ادراك سرچشمه مي گيرد. بدين معنا كه فاعل آنها نفسِ انسان است، نه اينكه آنجا ماده و يا شی ء ديگری غير از امور ادراكی وجود داشته باشد.

در بهشت، موادی مثل اين عالم در كار نيست، چنانچه اسباب قابلی هم وجود ندارد، بلكه در آنجا صرفاً خود نفس - كه فاعل و موجِد ادراكاتش هست - مي باشد و نعمت های بهشتی فقط منشئات و مدركات نفس است.

3. و در اسفار، ج9 ص335 - 336 (دربيان حقيقت احوال بهشت و دوزخ) مي نويسد:

قَد عَلِمتَ أنَّ النَّشْأه الآخِرَه نَشْأه مُتَوَسِّطَه بَينَ المُجَرّداتِ العَقلّيَه و بَينَ الجِسْمانيّاتِ المادّيه و كُلُّ ما فيها صُوَرٌ مَحْسُوسَه مُدْرَكَه بِقُوَّه نَفْسانّيَه هِيَ خِيالٌ في هذا العالَم و حِسٌّ في ذلكَ العالَم، و الإنْسان إذا ماتَ و تَجَرَّدَ عَن هذا البَدَنِ الطَّبيعي قامَت قيامَتُهُ الصُّغرى و حُشِرَ أوّلاً إلى عالَم البَرزَخ

ص: 149

ثُمَّ إلى الجَنَّه و النّـار عِنـدَ القيـامه الكُبرى. والفَرق بَيْنَ الّصُوَرِ ٱلَتي يَراهـا ويَكونُ عَلَيها الإنْسانُ فِي البَرزَخ وٱلَتي يُشاهِـدُها ويَكونُ عَلَيها فِي الجَنَّه والنّار عِندَ القِيامَه الْكُبْرى إنّما يَكونُ بِالّشِده والّضَـعفِ والكَمالِ والّنَقصِ، إذ كُلٌّ مِنْها صُوَرٌ إدراكّيَه جُزئيَّه غَيرَ مادّيه إلّاَ أنّها مَشْهُودَه في عالَمِ الْبَرزَخِ بِعَينِ الخِيال و في عالَمِ الجِنان بِعَينِ الحِسّ، لكنّ عَينُ الحِسّ الأخرَوي لَيس غَير عَين الخِيال.

بِخلاف الحِسِّ الّدُنيوي المُنقَسَم بِخَمس قُوى في خَمسه مَواضِع مِن البَدَن مُختلفه: فَمَوضِع البَصـر، هُو العَين و مَوضِع الّسَـمع، هُو الأُذُن و مَوضِعُ الّـذَوق، هُو الّلِسان؛ ولايُمكن أيضاً أن يَفعل كُلٌّ منها فِعل صاحِبِه، فَالبَصـر لايَسـمعُ، والّسَـمعُ لايُبصـر، وهُما لايَذوقان ولايَشّـمّان وعلى هـذا القيـاس في الجميع... . وأمّـا حَوّاسُ الآـخِره فَجَميعُهـا في مَوضِعٍ واحِـدٍ غَير مُتغـايرٍ فِي الوَضع و الجِهَه، و كُلٌّ منها يَفعل فِعل صاحِبِه؛ و نِسبَه الّصُوَرِ البَرزَخيّه إلى الّصُوَرِ ٱلَتي فِي القِيامه الكُبرى، كَنِسبَه الّطِفل أو الجَنين إلى البالغ؛

نشـئه آخرت، برزخ بين مجردات عقليه و عالم ماده است، و تمام آنچه در سراي آخرت است صُوَر ادراكيّه محسوسه به قوه نفسانيه – كه قوه خيـاليه در دنيا و قوه محسوسه در آخرت است – مي باشـد، و چون انسان بميرد و از بـدن طبيعي مجرد شود، قيامت صـغراي او برپا گردد؛ نخست در عالم برزخ، و هنگام قيامت كبري سوي بهشت يا دوزخ محشور شود.

فرق بين صُوَري كه نفس در عالَم برزخ و در قيامتِ كُبري مي بيند – كه در بهشت و دوزخ با آنها دمساز است – به شدت و ضـعف و نقص و كمـال مي باشـد؛ زيرا همه آنهـا صُوَر ادراكيه جزئيه غير مـادي انـد كه در عالم برزخ با عين خيال و در بهشت به عين حس مشاهـده مي شوند، ليكن عينِ حسِ اخروي غير عين خيال نيست.

برخلاف حس دنيوي كه به پنج قوه تقسيم مي شود و در پنج جاي مختلف بدن قرار دارد:

جايگاه بينايي، چشم، جايگاه شـنوايي، گوش و جايگاه چشايي، زبان است؛ و نيز ممكن نيست كاريكي از ديگري سـر زند، لذا چشم نمي شنود، و گوش نمي بيند، و اين دو نمي چشند و نمي بويند، و جميع حواس بر همين منوال است... .

اما جميع حواس اخروي در يك جا قرار دارند، به گونه اي كه در جايگاه و جهت يكسان اند، و هر يك از آنها كار ديگري را انجام دهد.

و نسبت صُوَر برزخي با صُوَر اخروي در قيامت كبري، مانند نسبت طفل يا جنين به بالغ است.

ملاصـدرا در اين عبارت مي گويد: نشـئه آخرت، برزخ بين مجردات عقلى و عالم ماده است، و تمام آنچه در نشـئه و سـراي آخرت وجود دارد همه صُوَر ادراكي محسوس به قوه خيـالى است كه انسـان در اين عـالم دارد، البته همين قوه خيـال در عالم آخرت تبـديل به حس مي شود، و به كمك همين قوه است كه نفس صُوَر ادراكي را ايجاد مي كند.

در عـالم آخرت، نفس در عين ادراك آن صُوَر، فاعـل آنهـا نيز هست، به گونه اى كه ادراك آن صُوَر توسط نفس، عين ايجادشان و ايجادشان عين ادراكشان مي باشد.

آن گاه كه انسان بميرد وارد عالم برزخ مي شود، عالم برزخ كه طى شد قيامت كبري فرا مي رسد، فرق ميان اين دو عالم به شدت و ضـعف است؛ يعني چه در عالم برزخ و چه در عالم آخرت، روح و نفس با همان صُوَر ادراكيه اش دمساز است، منتهى آن صُوَر در برزخ نسبت به قيامت ضعيف است، و در قيامت شدت مي يابد.

به عبـارت ديگر – هم در عالم برزخ و هم در عالم قيامت – هر چه هست همه اش صُوَر ادراكي صِرف بوده و بس، و هرگز ماده اى در كار نيست جز اينكه صُوَر ادراكي در برزخ، با چشم خيال و در آخرت، با چشم حس ديده مي شود.

آنچه با خيال درك مى شود ضعفى در آن است، اما آنچه با حس ادراك مى گردد قوتى در آن وجود دارد.

ص: 151

نيز از بيان ايشان استفاده مي شود كه در قيامت، حواس پنج گانه تبديل به يك حس خواهد شد كه در عين وحدت، همه حواس را دارد.

يعني يك حقيقت است كه سميع است و بصير و ساير قواى كذايى را نيز دارد.

مقصود از نقل اين عبارات، اين جمله ايشان بود كه مي گويـد: «و كُلُّ ما فيها صُوَرٌ مَحْسُوسَه مُدْرَكَه بِقُوَّه نَفْسانيّه هِيَ خِيالٌ في هذا العالَم و حِسٌّ في ذلكَ العالَم...» يعني در قيامت هرچه هست همه اش صور محسوسـي است كه مُنْشَأ نفس بوده و نفس انسان فاعل و موجِـد آنها است.

نقل عبارت هاي مختلف ايشان براى اين است كه ثابت شود نسبتي كه به ايشان مي دهيم با تصريحات خود ايشان سازگاري دارد، نه اينكه يك نسبت ناروا و غير واقعي باشد.

4. همچنين در اسفار (ج9 ص327 - 328) در ضمن «تنبيه» آمده است:

وبِالجُمله قـد عَلِمْتَ أنَ الْجَنَّه و النّار في نَشأه اُخْرى و عالَمٍ آخَر مَوجُوداتُهُ اُمُورٌ صُوريّه بلا مادّه و انْفعال و حَرَكه؛ والدّنيا و كّلُ ما فيها، اُمورٌ كائنه فاسده مُتجدّده داثره زائله، ذات أوضاع و جِهات مكانيّه.

فكّـلُ خَبَر يُـذْكَرُ فيه أن الْجَنَّه أو النّـار في مَكـان مِن أمْكنه الـدّنيا و موضع من مواضع هـذا العـالَم: فإمّا أن يكون المرادُ باطن ذلك المكان كقولهم:

«إنّ الْجنه في السّـماء السّابعه و إنّ النّارَ تحت السّـماء»، ليس المراد به أن الْجَنَّه داخله في جسـمّيَه السّـماء دخولاً وضعياً بل دخولاً معنويّاً كَدُخول النّفس في البَدَن...

وإمّـا أن يكون المراد منها حُكم المظاهر الرّقائق و النشـئآت النسبيّه للْجَنَّه و النّار، ألا ترى أنّ المرآه مَظهُر للّصُور الحسـيّه و ليست الّصُوره موجوده فيها؟ فكذلك بعض مواضع الدّنيا مظهر للجَنَّه و النّار.

فكما أن ما بيْن قبر الرسول (صـلي الله عليه و آله) و منْبره روضه من رياض الْجنه، أي مَظهَرٌ يَظهَرُ بها لمنْ كان مِن أهل الكشف و الّشُـهود، روْضه من أهل الجَنَّه،

كمرآه تُشاهـد النّفس بها صُوره مِن الّصُوَر المَحسُوسه الّتي قابَلَتْها، فكـذلك بعض المَواضع المـذكوره بِمنزله المَرائي المُنكَشّفَه بها أحوالُ الْجنه أو النار... ؛(1)

چكيـده سـخن اين است كه دانستي آنچه در بهشت و دوزخ، در سـراي ديگر و عـالم آخرت وجود دارد، اموري صوري و شـكلي - بـدون مـادّه، انفعال و حركت - است؛ و دنيا و آنچه در آن است اموري از بين رفتني، فاني، زوال پـذير و داراي موقعيت و جهت مكاني مي باشـد كه آن به آن در تجدد و تحول است.

1- . و قد علمتَ أنّ جنة المؤمن أو جحيم الكافر ليست بأمر خارج عن نفسه (اسـفار اربعه9: 335) . و نيز مي گويد: و إن الدار الآخرة و أشجارها و أنهارها و غرفاتها و مساكنها والأبدان التي فيها كلها صور إدراكية وجودها عين مدركيّتها و محسوسيّتها (اسفار اربعه9 : 183) . در جاي ديگري مي گويـد: ثم إن كل ما يشاهـده الإنسان في الآخرة ويراه من أنواع النعيم من الحور والقصور والجنات والأشـجار والأنهار وأضـداد هـذه - من أنواع العـذاب التي في النار - ليست بأمور خارجة عن ذات النفس مباينة لوجودها (العرشـية: 250) . صدرا در تفسير سورة يس به نحوي مي خواهـد انفصـال صور اخروي را از نفس اثبـات نمايـد، آنجا كه مي نگارد: أن الصور الموجودة الموعودة في الـدار الاخرة موجودات عينيّة و ثابتات خارجية منفصـلة عن النفس - لا أنها حالّة فيها حلول الصور الانطباعية - و انما هي جواهرها جواهر عينية و ثابتـات خارجيـة منفصـلة عن النفس. لكن همچنـان كه از تعليقه محشـي (ملاـعلي نـوري () نيز اسـتفاده مي شـود، انفصـالي كه مراد ملاصـدرا است، عين اتصـال مي باشـد، در ذيل عبارت فوق، محشـي مي نگارد: مراده من الانفصال نفي الاتصال الانطباعي الانفعالي، و سبب الارتبـاط الحلولي الـذي يلزمه التأثر و الانفعال، المسـتلزم لكون النفس جوهرا بالقوة، خارجـة من القوة الى الفعليّـة بارتسام الصورة فيها، و الصورة الاخرويـة قائمة بجوهر الروح الانساني قيام صدور و مثول بين يديه، لا قيام حلول و انطباع فيه، و القيام الصدوري المعبّر عنه بالقيـام عنه هو قيـام الفعل بالفاعل، و الفعل منفصل عن الفاعل، لا كانفصال شـي ء عن شـي ء و متصل به، لا كاتصال شـي ء بشـي ء، بل كاتصال الظل و قيامه بالشاخص و يعبّر عن هـذا الانفصال الذي هو عين الاتصال بالبينونة الصـفتية- تثبت فيه بفهم (تفسـير القرآن الكريم (صدرا) ج 5، ص: 201) .

پس هر خبري كه در آن يادي از مكان بهشت و دوزخ و اينكه در گوشه اي از اين عالَم قرار دارند، باشد:

يا مراد از آن، باطن آن مكان است مانند سخن ايشان كه گفته اند: «بهشت در آسمان هفتم و دوزخ زير آسمان است» - نه اينكه مراد دخول جسـماني وضـعي بهشت و دوزخ در آسمان باشد، بلكه منظور دخول معنوي است بسان دخول نفس در بدن - ... و يا مراد از آن، مظاهرِ، نشـئات و تجلي گاه هايي نسـبت به بهشت و دوزخ است؛ مگر نمي بيني كه آئينه، مظهر صورت هاي حسي است در حالي كه صورت ها در آن موجود نيست؟ همين طور، بعضي از جاهاي دنيا مظهر بهشت و دوزخ اند.

همچنانكه مابين قبر و منبر پيامبر اكرم (صلي الله عليه و آله) باغي از باغ هاي بهشت است، يعني مظهري است كه در آن، باغي از باغ هاي اهل بهشت براي اهل كشف و شـهود نمايان مي شود، ماننـد آئينه اي كه نفس در آن، صورت هاي محسوس را - كه مقابل آن است - مي بيند. همچنين برخي از جاهايي كه ذكر شده است به منزله آئينه هايي است كه توسط آنها احوال بهشت و دوزخ هويدا مي شود.

چكيده سخن ملاصدرا در اين عبارت اين است كه:

جنّت و نار در نشئه ديگر - كه عالم قيامت است - همان صُوَر ادراكيه مي باشد كه زوال و انتقال و حركت در آنها راه ندارد.

پس آنچه در برخي از روايـات ما هست كه بهشت و دوزخ در مكاني قرار دارنـد، بايـد توجيه شود؛ يعني بايـد اين اخبار را به معانی ديگری غير از ظاهر آنها تأويل برد:

يـا مراد از بودن بهشت و دوزخ در مكـان و جـايي، بـاطن مكان مي باشـد، و اگر در روايتي آمـده است كه بهشت در آسـمان هفتم است، مقصود اين است كه بهشت، در بـاطن آن مكان قرار دارد. يا مقصود اين است كه فلان مكان، مظهري از مظاهر بهشت يا دوزخ است. اگر اهل كشف و شهود به ديده بصيرت بنگرند، خواهند ديد كه فلان مكان مظهري از باغ هاي بهشت است.

ص: 154

وقتي انسان مقابل آئينه قرار می گيرد و تصوير خود را در آن مي بيند، در حقيقت صورتش در آئينه نيست - بلكه داخل آئينه چيزی نيست - با اين حال، صورت خود را در آن می بينـد؛ چون آئينه مظهری برای بروز اين صورت مي باشد، چنين است مكان هايی كه در روايات براي بهشت و دوزخ تعيين شـده است. اين مكان ها مظهری برای بروز بهشت و جهنم انـد، نه اينكه برای بهشت و جهنم مكانی در گوشه اي از عالم باشد.

مقصود از ذكر اين عبارات اين بود كه سرانجام كار صدرا و امثال ايشان به توجيه و تأويل می افتد.

جايگاه تأويل و توجيه

البته اصل توجيه و تأويل، در دو مورد بجاست:

اول: در جايی كه مطلبی ناسازگار با مسايل قطعی خود مكتب داشـته باشـيم، بايد توجيه بشود و امامان (عليهم السلام) در اين گونه موارد، توجيه لازم را بيان كرده اند:

در قرآن آمده است: { وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِی } (1) اگر اين آيه را به معنـاي ظاهري اش حمل كنيم و اين گونه ترجمه كنيم كه: «در آدم از روح خود دميـدم» اين ترجمه با اصول توحيـدي مكتب سازگار نيست؛ زيرا لازمه آن، اثبات روح برای خداست و اينكه خدا روحش را بين بندگان تقسيم نموده است.

اين مطلب با اصل قطعی خود قرآن مخالف است؛ زيرا مي فرمايد:

{ لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَد } (2) هيچ چيز از او جدا نشده و نخواهد شد و او نيز از چيزي پديد نيامده است.

با توجه به اين آيه و آيات ديگر و نيز مدارك حديثی معتبر، قطعی، فراوان و متواتر - كه همه دلالت دارد بر اين كه ذات مقدس حضـرت حق تجزيه نمي شود و تقسيم پذير نيست - در مي يابيم كه معناي ديگري در اينجا مقصود است.

1- . سورة حجر (15) آية 29.

2- . سورة اخلاص (112) آية 3.

البته توجیهات چنین مطالبی را خود معصومین (علیهم السلام) بهتر از همه بیان فرموده اند.

بر اساس سخن امامان (علیهم السلام): اضافه در عبارت { وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي } تشریفی است، مثل: «بیت الله»، «ثارالله»، «ناقهالله». اضافه روح به خداوند متعال نیز چنین است،(1) اینجا توجیه و تأویل درست است.

دوم: آنجا که مطلب مورد نظر، با یك اصل قطعی عقلی بیّن و روشن مخالف باشد. به عنوان نمونه عبارتی از مکتب وحی پیدا شود که با مسایل قطعی عقلی مخالف درآید؛ یعنی اگر در شریعت مسئله ای بر ضد عقل صریح باشد، باید توجیه شود؛ چون وحی با عقل صریح ضدیت ندارد.

اما توجیه و تأویل در غیر این دو مورد، گستاخي بر نصوص ديني است.

اقرار ملاصدرا

جالب اینکه ملاصدرا خود در مقدمه اسفار می نویسد:

وإنّي لأستغفرالله كثيراً مِمّا ضَيّعتُ شطراً من عمري في تتبّع آراء المتفلسفه والمجادلين من أهل الكلام، وتدقيقاتهم وتعلّم جُربُزتهم في القول وتَفَنُّنِهم في البحث، حتي تبيّن لي آخر الأمر بِنور الإيمان وتأييد الله المنّان أن قياسهم عقيم، وصراطهم غيرمستقيم، فألقينا زمام أمرنا إليه وإلي رسوله النّذير المُنذر، فكُلُّ ما بلغنا منه آمنّا به وصَدَّقناه، و لم نحتلّ أن نخّيلَ له وجهاً عقلياً و مسلكاً بحثياً، بل اقتدينا بهداه و انتهينا بنهيه، امتثالاً لقوله تعالي:

{ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا } (2) . (3)

1- . بنگرید به، بحارالأنوار4 : 11 - 12.

2- . سورة حشر (59) آية 7.

3- . اسفار اربعه 1 : 11 - 12.

خلاصه کلام ایشان این است که:

بعد از اینکه بخشي از عمرم را در مباحث عقلي و کلامي ضایع کردم، آخرالأمر معتقد شدم که به قرآن و عترت چنگ بزنم و در فرمایشات آنها هم دنبال توجیهات عقلاني نروم و تمام آنچه را از قرآن و حدیث به ما رسیده است تصدیق نمایم و به هدایت الهي و رسول و عترتش – به اقتضاي کلام پروردگار که مي فرماید: «آنچه را رسول برایتان آورده بگیرید و از آنچه شما را باز داشته بپرهیزید» – اقتدا کنم.

با وجود این، وقتي به بحث بهشت و دوزخ مي رسد به توجیه و تأویل دست مي یازد و از تعهد خود دست برمي دارد و با اینکه روایات، در بهشت و دوزخ مکاني صراحت دارد، مي گوید برای اینها مکانی نیست، و چنین احادیثي را باید به باطن مکان یا مظهریت بهشت و جهنم توجیه کرد و ضمن تأویل، از ظاهر آن دست برداشت.

پیداست که اینجا از مواردی نیست که نیازي به تأویل باشد؛ زیرا نه با نصّي از نصوص خود مکتب مخالف است، و نه با دلیل قطعی عقلی تضاد دارد.

اگر چنانچه روایتي مستلزم محال عقلی یا مخالف نصي از نصوص مکتب نباشد، توجیه و تأویل آن کاري خطا و نادرست است.

در نتیجه، این ظواهر و نصوص که برای بهشت و جهنم، مکان خارجي اثبات مي کند، به جاي خودش محفوظ است و از مواردي نیست که نیازي به تأویل باشد.

فعلیت بهشت و دوزخ

در مورد اینکه بهشت و دوزخ هم اکنون مخلوق اند یا بعدا پس از جریان قیامت خلق مي شوند، اختلاف نظر است.

جمعي گفته اند که بهشت و دوزخ خلق شده اند، و گروهي معتقدند که بعدها خلق مي گردند و هرکدام براي خود استدلال هایي دارد.

بر مبناي اینکه بهشت و دوزخ – تماماً – بازتابِ اعمال، افکار، اخلاق و ملکات خوب و بد انسان و ساخته و پرداخته نفس باشد، طبیعي است که اصلاً بحث از مخلوق بودن فعلي بهشت و دوزخ معنایي نخواهد داشت؛ یعني مشخص است که بعدا محقق خواهند شد.

ص: 157

ادله قائلان به فعليت بهشت و دوزخ

عمده ترين دليل بر اين مدعا، آيات و روايات است؛ زيرا اين مسئله، از مسائل غيب است و عقل را بدان راهي نيست.

از طرفي مانع عقلي هم نـدارد؛ يعني امكان تحقق فعلي بهشت و دوزخ، مسـئله اي ضد عقل نيست، و مسـتلزم اجتماع نقيضـين، مثلين و ضدين نمي باشد، پس محال عقلي لازم نمي آيد، و از آنجا كه ادله نقلي موجوديت بهشت و دوزخ را اثبات مي كند، با توجه به سعه قدرت پروردگار، انكار آن وجهي ندارد.

آيات و رواياتي كه تا اينجا مطرح شد، ناظر بود به اصل تحقق خارجي بهشت و دوزخ و اسـتقلال آنها از نفس، اعم از اينكه بهشت و دوزخ بالفعل مخلوق باشند يا بعدا خلق شوند، لكن در اين قسمت، آيات و رواياتي را مي آوريم كه ناظر به مخلوق بودن فعلي آنهاست، هنگامي كه مخلوق بودن بهشت و جهنّم به اثبات رسد، تحقق خارجي - مستقل از نفس - آنها نيز ثابت خواهد گشت.

آيات فعليت بهشت

اشاره

از آيات قرآن كريم استفاده مي شود كه بهشت و دوزخ هم اكنون موجودند و فعليت دارند. در اين مورد، به ذكر سه آيه بسنده مي كنيم:

آيه اول

خداي تعالي مي فرمايد:

{ وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَه مِن رَبِّكُمْ وَجَنَّه عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ } ؛(1)

بشتابيد سوي آمرزشی از پروردگارتان، و بهشتی كه پهنايش [به قدر] آسمان ها و زمين است [و] برای پرهيزگاران آماده شده است.

اين آيه شريفه، با توجه به جمله:

1- . سورة آل عمران (3) آية 133.

{ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ } ، و ظهورش در موجوديت بهشت است.

در تفسير مجمع البيان آمده است:

هذا يدل على أن الجنه مخلوقه اليوم؛ لأنَّها لا تكون معدّه إلا و هي مخلوقه؛(1)

اين سخن، دليل بر اين است كه بهشت هم اكنون مخلوق است؛ زيرا چيزي آماده نيست مگر اينكه مخلوق باشد.

در تفسير فخررازي آمده است:

{ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ } فظاهره يدل على أن الجنه والنار مخلوقتان الآن؛(2)

«براى پرهيزگاران آماده شده است» ظاهرش دلالت دارد كه بهشت و دوزخ هم اكنون مخلوق اند.

آيه دوم

در سوره نجم مي خوانيم:

{ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَه أُخْرَى * عِندَ سِدْرَه الْمُنْتَهَى * عِندَهَا جَنَّه الْمَأْوَى } ؛(3)

و قطعاً بار ديگرى هم او را ديد، نزديك سدره المنتهى، در همان جا كه جنّه المأوى است.

{ جَنَّه الْمَأْوَى} يعني بهشتي كه جايگاه افراد صالـح و نيكوكار است. اين بهشت در كنارِ { سِدْرَه الْمُنْتَهَى } است كه در معراجِ پيامبر اكرم (صلي الله عليه و آله) در آنجا برنامه هاي خاصي انجام گرفت.

بنابراين، اين آيه شريفه بر موجوديت بهشت دلالت دارد. از طرفي قول به فصل بين بهشت و دوزخ هم وجود ندارد، يعني هركس گفته است بهشت موجود است، قائل است

1- . مجمع البيان 2: 392.

2- . مفاتيح الغيب (فخر رازي) 9: 366.

3- . سورة نجم (53) آيات 13 - 15.

که دوزخ هم موجود است و بالعکس. بنابراین، موجودیت دوزخ هم به این طریق اثبات مي شود.

علی بن ابراهیم قمي در تفسیرش(1) درباره این سخن خداي متعال که مي فرماید:

{ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَه أُخْرَى * عِندَ سِدْرَه الْمُنْتَهَى } ؛(2) (و قطعاً بار دیگری هم او را نزدیك سِدْرَه الْمُنتَهَی دیده است) مي گوید:

این دیدار در { سِدْرَه الْمُنْتَهَى } صورت گرفت؛ یعني در آسمان هفتم. اما ردّ بر ادعاي کساني که خلقت بهشت و جهنم را انکار مي کنند، سخن خـداي متعال در آیه بعد است که فرمود: { عِندَهَا جَنَّه الْمَأوَى } ؛(3) «نزد آن، جَنَّه الْمَأْوَى است» یعني نزدِ { سِدْرَه الْمُنْتَهَى } در آسمان هفتم { جَنَّه المَأوَى } است. پس { سِدْرَه الْمُنْتَهَى } در آسمان هفتم است و { جَنَّه الْمَأوَى } نزد آن است.

این آیه – در واقع – از یك سؤال مقدر جواب مي دهد؛ و آن اینکه اگر گفته شود:

{ جَنَّه الْمَأوَى } کجاست؟ جواب این است که نزدیك { سِدْرَه الْمُنْتَهَى } است.

بنابراین { جَنَّه الْمَأوَى } – که نزدیك { سِدْرَه الْمُنْتَهَى } در آسـمان هفتم است – مکاني است که وجود خارجي دارد. و پیامبر (صـلي الله علیه و آله) در جریان معراج بر آن گذر نمود.

در خصوص موجودیت دوزخ نیز در قرآن کریم آمده است:

{ أعَدَّ اللهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا } ؛(4)

خدا برای آنان عذابی سخت آماده ساخت.

1- . تفسیر قمي2: 335؛ بحارالأنوار 8: 133، حدیث 40.

2- . سورة نجم (53) آیات 13 و 14.

3- . سورة نجم (53) آیة 15.

4- . سورة مجادله (58) آیة 15 ؛ سورة طلاق (65) آیة 10.

آیه سوم

در آیه دیگري آمده است:

{ أعَدَّ اللهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ } ؛(1)

خدا برای آنان باغ هایی آماده کرده است که از زیر [درختان] آن نهرها روان است، و در آن جاودانه اند. این، همان رستگاری بزرگ است.

{ أعَدَّ اللهُ } ظهورش در فعلیت بهشت است؛ یعني بهشت هم اکنون موجود است، و خداي تعالي آن را براي خوبان مهیا ساخت.

روایات فعلیت بهشت و دوزخ

اشاره

از متون وحیاني، مخلوق بودن بالفعل بهشت و جهنم به خوبی استفاده می شود؛ زیرا در روایات به آن تصریح شده است و معنا ندارد که بگوییم آنها صُوَر ادراکی و ملکات نفسانی اند. با اثبات موجودیت فعلي بهشت و دوزخ، وجود خارجي داشتن آن دو نیز ثابت خواهد شد.

اکنون روایاتي را مي آوریم که دلالت دارند بر اینکه بخشي از نعمت هاي بهشت را خداي متعال قبل از انسان و اعمالِ او، آفریده است.

روایت اول

مرحوم صدوق به سند صحیح در عیون و امالي و توحید از عبدالسلام بن سالم هرَوِي (أباصلت) نقل مي کند که گفت: به امام رضا (علیه السلام) عرض کردم:

فَأخْبِرْنِي عَنِ الْجَنَّه وَالّنَارِ أ هُمَا الْيَوْمَ مَخْلُوقَتَانِ؟

فَقَالَ (علیه السلام): نَعَمْ وَ إِنَّ رَسُولَ اللهِ (صلي الله علیه و آله) قَدْ دَخَلَ الْجَنَّه وَ رَأى الّنَارَ لَمَّا عُرِجَ بِهِ إِلَى الّسَمَاءِ.

قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ فَإِنَّ قَوْماً يَقُولُونَ إِنَّهُمَا الْيَوْمَ مُقَدَّرَتَانِ غَيْرُ مَخْلُوقَتَيْنِ.

1- . سورة توبه (9) آية 89 .

فَقَالَ (عليه السـلام): مَا أُولَئِكَ مِنَّا وَلا نَحْنُ مِنْهُمْ. مَنْ أَنْكَرَ خَلْقَ الْجَنَّه وَالنّارِ فَقَدْ كَذّبَ النّبِيَّ (صلي الله عليه و آله) وَكَذّبَنَا وَلَيْسَ مِنْ وَلايَتِنَا عَلَى شَيْءٍ وَخُلِّدَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ.

قَالَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ: { هَذِهِ جَهَنَّمُ ٱلَتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ * يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آنٍ } (1)

وَ قَالَ النّبِيُّ (صلي الله عليه و آله): لَمَّا عُرِجَ بِي إِلَى السّمَاءِ أَخَذَ بِيَدِي جَبْرَئِيلُ (عليه السلام) فَأَدْخَلَنِي الْجَنَّه فَنَاوَلَنِي مِنْ رُطَبِهَا فَأَكَلْتُهُ فَتَحَوَّلَ ذَلِكَ نُطْفَه فِي صُلْبِي فَلَمَّا هَبَطْتُ إِلَى الأَرْضِ وَاقَعْتُ خَدِيجَه فَحَمَلَتْ بِفَاطِمَه فَفَاطِمَه حَوْرَاءُ إِنْسِيَّه فَكُلَّمَا اشْتَقْتُ إِلَى رَائِحَه الْجَنَّه شَمَمْتُ رَائِحَه ابْنَتِي فَاطِمَه ؛(2)

آيا بهشت و دوزخ الآن مخلوق انـد؟ فرمود: آري. رسول خـدا (صـلي الله عليه و آله) هنگام معراج داخل بهشت شد و آتش دوزخ را ديد. عرض كردم: عـده اي مي گويند: بهشت و دوزخ مقدرند و الآن مخلوق نمي باشـند. امام فرمود: آنان از ما نيسـتند و ما هم از آنان نيستيم. هركس مخلوق بودن بهشت و دوزخ را انكار كند پيامبر خدا و ما را تكذيب كرده است و بهره اي از ولايت ما ندارد و در آتش دوزخ جاودان مي مانـد. خـداي تعالي فرمود: «اين است همان جهنّمى كه تبهكاران آن را دروغ مى خواندند. ميان [آتش] و ميان آب جوشان سـرگردان باشند».

پيـامبر اكرم (صـلي الله عليه و آله) فرمود: آن گاه كه به معراج برده شـدم، جبرئيل دسـتم را گرفت و داخل بهشت نمود، پس از خرماي آن خوردم، آن خرما تبـديل به نطفه شـد، و آن گاه كه به زمين بازگشـتم با خـديجه همبستر شدم، و خديجه به فاطمه حامله شد. پس فاطمه حوريه اي انسان نماست هرگاه مشتاق بوي بهشت مي شوم دخترم فاطمه را مي بويم.

1- سورة الرحمن (55) آيات 43 و 44.

2- . امالي صدوق: 546 ؛ عيون اخبار الرضا عليه السلام : 106 - 107 ؛ احتجاج طبرسي 2: 191 ؛ بحارالأنوار8 : 119، حديث 6 .

در این روایت شـریف با این تأکید و با این کیفیت، مسئله مخلوق بودن بهشت و دوزخ مطرح گردیده است و در موجودیت بهشت تا آنجا صراحت دارد که پیغمبر اکرم (صـلي الله علیه و آله) داخل آن شد و از میوه آن تناول نمود و آن میوه تبدیل به نطفه شد، و حضـرت زهرا از آن تولد یافت.

پس باید این حقیقت را پذیرفت که بهشت، نعمت هایی دارد که قبل از عمل افراد موجود است.

نظیر این حدیث، در بحارالأنوار، جلد8 ، صفحه120، حدیث10 هم آمده است.(1)

روایت دوم

شیخ صدوق به سـند صـحیح از سـعد بن عبدالله اشعري از محمد بن عبدالحمید از محمد بن راشد از عمر بن سهل از سهیل بن غزوان از امام صادق (علیه السلام) و آن حضرت از پیامبر گرامی (صلي الله علیه و آله) نقل مي کند که فرمود:

إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ فِي الْجَنَّه عَمُوداً مِنْ يَاقُوتَه حَمْرَاءَ عَلَيْهِ سَبْعُونَ أَلْفَ قَصْرٍ فِي كُلِّ قَصْرٍ سَبْعُونَ أَلْفَ غُرْفَه خَلَقَهَا اللهُ - عَزَّوَجَلَّ - لِلْمُتَحَابِّينَ وَالْمُتَزَاوِرِينَ فِي الله؛(2)

خداي متعال بُرجي از یاقوت سرخ در بهشت آفرید که هفتاد هزار قصر در آن است، و در هر قصري نیز هفتاد هزار غرفه وجود دارد.

1- . كـانَ رَسُولُ اللهِ صـلي الله علیه و آله و سـلم يُكْثِرُ تَقْبِيـلَ فَاطِمَـةَ علیها السـلام عَلَيْهَا وَ عَلَى أَبِيهَا وَ بَعْلِهَا وَ أَوْلادِهَا أَلْفُ أَلْفِ التَّحِيَّةِ وَ السَّلامِ) فَأَنْكَرَتْ ذَلِكَ عَائِشَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صـلي الله علیه و آله و سـلم : يَا عَائِشَةُ إِنِّي لَمَّا أُسْرِيَ بِي إِلَى السَّمَاءِ دَخَلْتُ الْجَنَّةَ فَأَدْنَانِي جَبْرَئِيلُ مِنْ شَجَرَةِ طُوبَى وَ نَاوَلَنِي مِنْ ثِمَارِهَا فَأَكَلْتُهُ فَحَوَّلَ اللهُ ذَلِكَ مَاءً فِي ظَهْرِي فَلَمَّا هَبَطْتُ إِلَى الأَرْضِ وَاقَعْتُ خَدِيجَةَ فَحَمَلَتْ بِفَاطِمَةَ علیها السـلام فَمَا قَبَّلْتُهَا قَطُّ إِلاَّ وَجَدْتُ رَائِحَةَ شَجَرَةِ طُوبَى مِنْهَا. علي بن ابراهیم قمي نیز در تفسـیرش (ج 1، ص 365) به سند صحیح از أبوعبیده از حضرت صادق علیه السلام این حدیث را نقل مي کند.

2- . خصال صدوق: 639 ؛ کشف الغمه 2: 93 ؛ بحارالأنوار8 : 132، حدیث 35.

اين نعمت ها از آنِ دو گروه مي باشد:

كساني كه فقط براي خـدا با هم دوستي مي كننـد [و يكديگر را دوست دارند]. و كساني كه فقط براي خدا [و از روي خلوص نيت] به ديدار يكديگر مي روند.

دلالـت اين روايت – هم در مورد خلقت بهشت و هم در مورد تحقق خارجي آن – هويـداست؛ زيرا وقتی گفته می شود خـدا خلق كرده است؛ يعني تحقق خارجی دارد، نه اينكه دستاورد اعمال بعدي انسان باشد يا خداي متعال ملكات نفساني يا صُوَر ادراكي را آفريده باشد.

روايت سوم

اميرالمؤمنين (عليه السلام) به نقل از پيامبر گرامی (صلي الله عليه و آله) می فرمايد:

إِنَّ اللهَ – عَزَّوَجَلَّ – لَمَّا خَلَقَ الْجَنَّه خَلَقَهَا مِنْ لَبِنَتَيْنِ لَبِنَه مِنْ ذَهَبٍ وَ لَبِنَه مِنَ فِضَّه وَجَعَلَ حِيطَانَهَا الْيَاقُوتَ وَسَقْفَهَا الزَّبَرْجَدَ وَحَصَبَاءَهَا اللُّؤْلُؤَ وَتُرَابَهَا الزَّعْفَرَانَ وَالْمِسْكَ الأَذْفَرَ... ؛(1)

آن گاه كه خداي عزّ وجل بهشت را خلق نمود، آن را از دو نوع خشتِ طلا و نقره آفريد و ديوارهايش را ياقوت، سـقفش را زبرجد، سـنگريزه اش را مرواريد و خاكش را زعفران و مشك خوشبو قرار داد...

آن گاه خصوصـيات آن را به تفصـيل بيان مي نمايـد، كه از بحث ما خارج است. آنچه مورد نظر است اين عبارت مي باشد كه: «لَمّا خَلَقَ الجنه خَلَقَها من...»؛ خداي متعال بهشت را آفريد و با آجرهاي طلا و نقره آن را ساخت... .

براساس اين روايت، بهشت، خلق شده است و تحقق خارجی دارد.

روايت چهارم

علي بن ابراهيم قمي در تفسـيرش به سند صحيح از سليمان بن داود (كه او نيز ثقه است) نقل مي كند كه امام سجاد (عليه السلام) – ضمن تأكيد بر ملازمت با قرآن كريم – مي فرمايد:

1- . خصال صدوق:436؛ مَن لايحضره4: 355356؛ بحارالأنوار5: 10، حديث15 و8 : 132، حديث36.

عَلَيـكَ بِـالقُرآن فَـإنّ الله خَلَقَ الجَنَّه بِيَـدِهِ لَبنَه مِن ذَهَب و لَبنَه مِن فِضَّه و جَعَلَ مَلاطَها المِسك وَ تُرَابَهَا الزَّعْفَرَانَ حَصّ بَاءَهَا اللّؤْلُؤَ، و جَعَلَ دَرَجاتها عَلَى قَـدرِ آيَاتِ الْقُرْآنِ، فَمَن قَرَأ القُرآنَ قال لَهُ: «اقْرَأ وَ ارْقَ» و مَن دَخَلَ مِنهُم الجّنَه لَم يَكُن فِي الجّنَه أعلَى دَرَجَه مِنهُ ماخَلا النّبَيُون والّصِديقون؛(1)

ملازم قرآن باش، خـداي متعال به قـدرتش بهشت را با خشت هاي طلا و نقره آفريـد و با مشك و عنبر آميخت و ريگ هايش را مرواريـد و خـاكش را از زعفران قرار داد و درجـات آن را به قـدر آيـات قرآن سـاخت. پس هركس قرآن را [از سـر معرفت و توأم با عمل] بخوانـد به او گويند: «بخوان و بالا برو» و هركس از قاريان قرآن داخل بهشت شود به جز پيامبران و صديقان، كسي درجه بالاتر از او ندارد.

دلالت اين روايت هم - مانند روايات پيشين - برخلقت وتحقق خارجي بهشت، واضح و روشن است.

روايت پنجم

پيامبر اكرم (صلي الله عليه و آله) مي فرمايد:

مَكْتُوبٌ عَلَى بَابِ الْجَنَّه «لا إلهَ إلّاَ اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ عَلِيٌّ أخُو رَسُولِ اللهِ» قَبْلَ أنْ يَخْلُقَ اللهُ الّسَمَاوَاتِ وَالأرْضَ بِألْفَيْ عَام؛(2)

دو هزار سال پيش از آنكه خـداي تعالي آسـمان ها و زمين را بيافريـند، بر در بهشت نوشـته شده بود: خدايي جز خداي يكتا نيست، محمد (صلي الله عليه و آله) رسول خدا و علي (عليه السلام) برادر رسول خدا (صلي الله عليه و آله) است.

اين نيز نمونه ای ديگر از تحقق خارجی بهشت و مخلوق بودن آن است.

1- تفسير قمي2: 259 - 260 ؛ بحارالأنوار8 : 133، حديث 39.

2- . خصال صدوق: 638 ؛ روضه الواعظين: 110؛ بحارالأنوار8 : 131، حديث 34.

روايت ششم

شيخ طبرسي مي فرمايد: در روايت صحيح از پيامبر (صلي الله عليه و آله) رسيده كه فرمود:

إنّ اللهَ يقول أعْدَدْتُ لعبادي الصّالحين ما لا عَينٌ رَأتْ و لا أُذُن سَمِعَت و لا خَطَرَ على قلب بشر، بَلْهَ ما أطلعتُكم عليه، اقرؤوا إن شئتم: { فَلاتَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّه أعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ } (1) . (2)

خداي متعال مي فرمايد: «براي بندگان صالح خود چيزهايي آماده كرده ام كه هيچ چشمي نديده و هيچ گوشي نشنيده و به قلب هيچ كس خطور نكرده است»، آنچه را به آگاهي تان رساندم وانهيد و اگر مي خواهيد اين آيه را بخوانيد: «هيچ كسي نمي داند چه پاداش هايي – كه مايه روشنى چشم هاست – به [پاداش] آنچه انجام مي دادند برايشان نهفته است».

از اين حديث هم همان دو نكته روايات قبل استفاده مي شود؛ زيرا روايت صراحت دارد كه خداي متعال اموري را براي بندگان صالح خود آماده كرده است.

روايت هفتم

شيخ طبرسي نيز از انس نقل مي كند كه پيامبر (صلي الله عليه و آله) فرمود:

مَرَرْتُ لَيْلَه أُسْرِيَ بِي بِنَهَرٍ حَافَتَاهُ قِبَابُ الْمَرْجَانِ فَنُودِيتُ مِنْهُ السّلامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللهِ، فَقُلْتُ: يَا جَبْرَئِيلُ مَنْ هَؤلاءِ؟ قَالَ: هَؤلاءِ حُورٌ مِنَ الْحُورِ الْعِينِ اسْتَأذَنَّ رَبَّهُنَّ عَزَّوَجَلَّ أنْ يُسَلِّمْنَ عَلَيْكَ فَأذِنَ لَهُنَّ، فَقُلْنَ: نَحْنُ الْخَالِدَاتُ فَلانَمُوتُ وَنَحْنُ النّاعِمَاتُ فَلانَبْأسُ، أزْوَاجُ رِجَالٍ كِرَامٍ.

ثُمَّ قرأ (صلي الله عليه و آله): { حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ * فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلا جَآنٌّ } (3) . (4)

1- . سورة سجده (32) آية 17.

2- . مجمع البيان8 : 108؛ بحارالأنوار8: 92 ؛ صحيح بخاري6 : 21.

3- . سورة الرحمن (55) آية 72 – 74.

4- . مجمع البيان 9: 353؛ بحارالأنوار8 : 107 ؛ تفسير صافي5: 117.

در شب معراج از كنار نهري – كه دو جانب آن بناهايي از مرجان بود – عبور مي كردم، از آن نـدا شـدم: «سـلام بر تو اي فرسـتاده خـدا». گفتم: اي جبرئيل، اينها كياننـد؟ گفت: حوراني كه از پروردگارشان اذن گرفتند تا بر تو سـلام كنند، پس خدا به ايشان اذن داد. آنگاه گفتند: ما جاودانه ايم پس نميريم، و شادابيم پس افسـرده نگرديم، همسران مردان بزرگواريم. آنگاه پيامبر اكرم (صلي الله عليه و آله) سخن خداي تعالي را قرائت نمود كه مي فرمايـد: «حورانی پرده نشـين در [دل] خيمه ها. پس كـدام يك از نعمت های پروردگارتان را منكريد؟ دسـت هيچ انس و جنّی قبل از ايشان به آنها نرسيده است».

بر اسـاس اين روايت، در شب معراج، با حور العين هايي ديـدار شـده و مـذاكره اي با ايشان انجام گرفته است. اين حوران بهشتي، قبل از ورود افراد به بهشت، وجود داشـته اند؛ و به خوبي روشن مي شود كه پاره اي از نعمت ها را خداي متعال آماده كرده است، و چنين نيست كه همه نعمت هاي بهشت، دستاورد اعمال افراد باشد.

ذيل حديث نيز در همان دو نكته پيشين صراحت دارد.

روايت هشتم

از عبـدالله بن علي روايت شـده كه وي بلالـ – مؤذن پيامبر (صـلي الله عليه و آله) – را ملاقات كرد و از وصف بناي بهشت از او پرسـيد، بلال گفت:

اكْتُبْ: «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ»؛ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ (صلي الله عليه و آله) يَقُولُ: إِنَّ سُورَ الْجَنَّه لَبِنَه مِنْ ذَهَبٍ، وَ لَبِنَه مِنْ فِضَّه، وَ لَبِنَه مِنْ يَاقُوتٍ، وَ مِلاطُهَا الْمِسْكُ الأذْفَرُ، وَ شُرَفُهَا الْيَاقُوتُ الأحْمَرُ وَ الأخْضَرُ وَ الأصْفَرُ.

قُلْتُ: فَمَا أَبْوَابُهَا؟ قَالَ: أَبْوَابُهَا مُخْتَلِفَه، بَابُ الرَّحْمَه مِنْ يَاقُوتَه حَمْرَاءَ. قُلْتُ: فَمَا حَلْقَتُهُ؟ قَالَ: وَيْحَكَ! كُفَّ عَنِّي فَقَدْ كَلَّفْتَنِي شَطَطاً! قُلْتُ: مَا أَنَا بِكَافٍ عَنْكَ حَتَّى تُؤَدِّيَ إِلَيَّ مَا سَمِعْتَ مِنْ رَسُولِ اللهِ (صلي الله عليه و آله) فِي ذَلِكَ.

قَالَ: اكْتُبْ «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ»؛ أَمَا بَابُ الصَّبْرِ، فَبَابٌ صَغِيرٌ، مِصْرَاعٌ وَاحِدٌ مِنْ يَاقُوتَه حَمْرَاءَ لا حَلَقَ لَهُ؛ وَ أَمَا بَابُ الشُّكْرِ، فَإِنَّهُ مِنْ يَاقُوتَه

بَيْضَاءَ، لَهَا مِصْرَاعَانِ مَسِيرَه مَا بَيْنَهُمَا خَمْسُمِأه عَامٍ، لَهُ ضَجِيجٌ وَ حَنِينٌ، يَقُولُ: اللّهُمَّ جِئْنِي بِأهْلِي! قُلْتُ: هَلْ يَتَكَلّمُ الْبَابُ؟

قَالَ: نَعَمْ، يُنْطِقُهُ ذُوالْجَلالِ وَالإكْرَامِ. وَأمّا بَابُ الْبَلاءِ قُلْتُ: أَلَيْسَ بَابُ الْبَلاءِ هُوَ بَابُ الّصَبْرِ؟ قَالَ: لا، قُلْتُ: فَمَا الْبَلاءُ؟ قَالَ: الْمَصَائِبُ وَالأسْقَامُ وَ الأمْرَاضُ وَالْجُذَامُ، وَهُوَ بَابٌ مِنْ يَاقُوتَه صَفْرَاءَ مِصْرَاعٌ وَاحِدٌ مَا أقَلَّ مَنْ يَدْخُلُ مِنْهُ.

قُلْتُ: رَحِمَكَ اللهُ! زِدْنِي وَ تَفَضَّلْ عَلَيَّ، فَإنِّي فَقِيرٌ! قَالَ: يَا غُلامُ، كَلِّفْتَنِي شَطَطاً. أمّا الْبَابُ الأعْظَمُ فَيَدْخُلُ مِنْهُ الْعِبَادُ الّصَالِحُونَ، وَ هُمْ أهْلُ الّزُهْدِ وَ الْوَرَعِ وَ الّرَاغِبُونَ إلَى اللهِ - عَزَّوَجَلَّ - الْمُسْتَأنِسُونَ بِهِ.

قُلْتُ: رَحِمَكَ اللهُ! فَإذَا دَخَلُوا الْجَنَّه مَاذَا يَصْنَعُونَ! قَالَ: يَسِيرُونَ عَلَى نَهَرَيْنِ فِي مَصَافَ فِي سُفُنِ الْيَاقُوتِ، مَجَاذِيفُهَا الّلُؤْلُؤُ، فِيهَا مَلائِكَه مِنْ نُورٍ، عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ خُضْرٌ شَدِيدَه خُضْرَتُهَا.

قُلْتُ: رَحِمَكَ اللهُ! هَلْ يَكُونُ مِنَ الّنُورِ أخْضَرُ؟ قَالَ: إنَّ الّثِيَابَ هِيَ خُضْرٌ، وَ لَكِنْ فِيهَا نُورٌ مِنْ نُورِ رَبِّ الْعَالَمِينَ - جَلَّ جَلالُهُ - يَسِيرُونَ عَلَى حَافَتَيِ الّنَهَرِ.

قُلْتُ: فَمَا اسْمُ ذَلِكَ الّنَهَرِ؟

قَالَ: «جَنَّه الْمَأوَى». قُلْتُ: هَلْ وَسَطُهَا غَيْرُ هَذَا؟

قَالَ: نَعَمْ «جَنَّه عَدْنٍ» وَ هِيَ فِي وَسَطِ الْجِنَانِ؛ فَأمّا جَنَّه عَدْنٍ، فَسُورُهَا يَاقُوتٌ أحْمَرُ وَ حَصْبَاؤُهَا الّلُؤْلُؤُ.

قُلْتُ: فَهَلْ فِيهَا غَيْرُهَا؟

قَالَ: نَعَمْ «جَنَّه الْفِرْدَوْسِ» قُلْتُ: وَ كَيْفَ سُورُهَا؟ قَالَ: وَيْحَكَ! كُفَّ عَنّي حَيَّرْتَ عَلَيَّ قَلْبِي. قُلْتُ: بَلْ أنْتَ الْفَاعِلُ بِي ذَلِكَ، مَا أنَا بِكَافٍ عَنْكَ حَتَّى تُتِمَّ لِيَ الّصِفَه وَ تُخْبِرَنِي عَنْ سُورِهَا. قَالَ: سُورُهَا نُورٌ. فَقُلْتُ: وَ الْغُرَفُ الّتِي هِيَ فِيهَا؟ قَالَ: هِيَ مِنْ نُورِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

قُلْتُ: زِدْنِي رَحِمَكَ اللهُ! قَالَ: وَيْحَكَ! إِلَى هَذَا انتهى إلي نبأ [انْتَهَى بِنَا] رَسُول اللهِ (صلي الله عليه و آله) طُوبَى لَكَ إِنْ أَنْتَ وَصَلْتَ إِلَى بَعْضِ هَذِهِ الصِّفَه، وَ طُوبَى لِمَنْ يُؤْمِنُ بِهَذَا؛(1)

بنويس «بسم الله الرحمن الرحيم»، از رسول خدا (صلي الله عليه و آله) شنيدم كه فرمود: همانا حصار بهشت تركيبي از طلاء نقره و ياقوت، و ملاط آن از مشك ناب، و كنگره هاى آن از ياقوت سرخ، سبز و زرد است.

گفتم: درهاى بهشت از چيست؟ گفت: درهاى آن گوناگون است، در رحمت از ياقوت سرخ است، گفتم: حلقه آن از چيست؟ گفت: از من دست بدار، تو بيش از حدّ و اندازه مرا به زحمت انداختى، گفتم: از تو دست برنمي دارم تا هر آنچه در اين باره از رسول خدا (صلي الله عليه و آله) شنيده اى به من برسانى.

بلال گفت: بنويس «بسم الله الرّحمن الرّحيم»، و امّا درِ صبر، درى كوچك، يك لنگه اى و از ياقوت سرخ است، و حلقه ندارد (كوچك بودن درِ صبر نشان مي دهد كه افراد كمترى استحقاق وارد شدن از آن در را پيدا مى كنند، يعنى كسانى كه بتوانند بر بلايا صبر كنند و از صابرين به حساب آيند بسيار اندك اند) . و امّا درِ شكر از ياقوت سفيد و داراى دو لنگه است، فراخى ميان دو لنگه آن [در هنگام باز بودن] به اندازه راه پانصد ساله است، پيوسته آه و ناله بر دارد و مى گويد: پروردگارا اهل من را برسان. گويد: گفتم: مگر در هم سخن مى گويد؟ گفت: آرى، خداوند - ذو الجلال و الاكرام - آن را به سخن مى آورد.

و امّا درِ بلاء، من گفتم: مگر درِ بلاء همان درِ صبر نيست؟ گفت: نه، گفتم: پس بلاء كدام است؟ گفت: مصيبت ها، ناخوشي ها، بيماري ها و جذام است. آن در، از ياقوت زرد و يك لنگه اى است، آه كه چقدر اندك اند كسانى كه از اين در وارد بهشت مى شوند.

1- . امالي صدوق: 281283؛ مَن لا يحضره الفقيه1 : 295296، ذيل حديث905؛ بحارالأنوار8: 116117.

گفتم: خدایت رحمت کند بیشتر برایم بگو و بر من تفضّل فرما که من بسیار نیازمندم، گفت: ای جوان، تو مرا بسیار به زحمت انداختی.

امّا باب اعظم: از آن در، بنـدگان صالح - که اهل زهد و پارسایی اند و راغبان به خداي عزّوجلّ و مأنوس با او مي باشـند - وارد مي شوند. گفتم: خـدا تو را مورد رحمت خویش قرار دهـد بگو پس از اینکه داخل بهشت شونـد چه مي کنند؟ گفت: بر روی دو نهر زلال، در کشتي هائی از یاقوت سرخ، با پاروهائی از مروارید سیر می کنند. در آنها فرشتگانی از نورند که بر تن ایشان جامه های پر رنگ مي باشد.

گفتم: خـدایت رحمت کنـد آیـا نور سبز هم هست؟ گفت: جامه ها سبز است لیکن از نور پروردگار عالمیان - جلّ جلاله - پرتوی در آن جامه ها تابیده است. [با این هیئت] ایشان بر دو طرف آن نهر گردش کنند. گفتم: اسم آن نهر چیست؟ گفت: «جنّه المأوی». گفتم: آیا در وسط آن جنّت، جنّت دیگری هست؟ گفت: آری، جنّت عـدن، که در میان همه جنّت هاست، و حصارش از یاقوت سـرخ و ریگ هایش مروارید است. پرسیدم: آیا در این جنّت - که خود در میان جنت هاست - جنّت دیگری هم هست؟ گفت: آری، «جنّه الفردوس». گفتم: دیوارهای آن چگونه است؟ گفت: خدایت نگهدارد، از من دست بردار که دلم را مجروح و خسـته کردی. گفتم: بلکه تو با من چنین کردی [از آنچه برایم گفتی و ناتمام گذاشتی].

گفتم: از تو دست بر ندارم تا وصف جنّت الفردوس را برایم به پایان رسانی و مرا از کیفیت دیوارهای آن با خبر سازی، گفت: دیوار آن از نور است، گفتم: غرفه هـای آن از چیست؟ گفت: از نور پروردگـار جهانیان مي باشـد. گفتم: خـدایت رحمت کنـد، [بر آنچه حـدیث کردی] بیفزاي.

گفت: خدا تو را نگه دارد، رسول خدا (صلي الله علیه و آله) در همین جا توصیف بهشت را که برایم مي فرمود، پایان داد.

ص: 170

خوشـا به حـالت اگر بتوانی [کاری کنی که] به پاره ای از آنچه دارای این اوصاف است برسـی، و خوشا به حال کسـی که به این امور ایمان داشته باشد.

در این خبر ملاحظه مي شود که عبدالله بن علی به بلال - مؤذن پیامبر (صلي الله عليه و آله) - برمي خورد و از او پیرامون بهشت سؤالاتي مي پرسد، بلال نیز ضـمن نقل سخنان پیامبر اکرم (صلي الله عليه و آله) بعضي از اوصاف بهشت را باز مي گوید؛ اینکه دیوارهاي بهشت، زمینش، درهایش، نهرهایش و... چگونه است، که با توجه به آنها بهشت دارای نعمت هاي شگفت انگیزي مي باشد.

این روایت هم به خوبي بیانگر این واقعیت است که: پاره اي از نعمت هاي بهشتي قبل از عمل انسان آفریـده شـده انـد، مانند آن نهري که نامش«جنه المأوي» است، و ساختمان هاي مختلف بهشت و نعمت هاي آن.

روایت نهم

عبدالله بن سلیمان مي گوید: در انجیل خواندم که عیسي (علیه السلام) از پروردگار مي پرسد «طوبي» چیست؟ خداي متعال مي فرماید:

شَجَرَه فِي الْجَنَّه أنَا غَرَسْتُهَا تُظِلُّ الْجِنَانَ، أصْلُهَا مِنْ رِضْوانٍ؛ مَاؤُهَا مِنْ تَسْنِيمٍ، بَرْدُهُ بَرْدُ الْكَافُورِ وَ طَعْمُهُ طَعْمُ الزَّنْجَبِيلِ، مَنْ يَشْرَبْ مِنْ تِلْكَ الْعَيْنِ شَرْبَه لايَظْمَأ بَعْدَهَا أبَداً. فَقَالَ عِيسَى (علیه السـلام): اللّهُمَّ اسْقِنِي مِنْهَا. قَالَ: حَرَامٌ يَا عِيسَى عَلَى الْبَشَرِ أنْ يَشْرَبُوا مِنْهَا حَتَّى يَشْرَبَ ذَلِكَ النَّبِيُّ وَ حَرَامٌ عَلَى الأُمَمِ أنْ يَشْرَبُوا مِنْهَا حَتَّى يَشْرَبَ أُمَّه ذَلِكَ النَّبِي؛(1)

درختی است در بهشت که من آن را کاشـته ام، به تمام بهشت سایه می انـدازد. ریشه آن درخت از رضوان، آبش از [چشـمه] تسـنیم - که خنکی آن ماننـد خنکی کافور و طعم آن مانند طعم زنجبیل است - مي باشد. هرکس جرعه ای از آن چشـمه [تسـنیم] بنوشد، هرگز تشـنه نمی شود.

1- . امالي صدوق: 346؛ کمال الدین (صدوق) : 160، ذیل حدیث 18؛ بحارالأنوار8: 118.

عیسی عرض کرد: خداوندا، مرا از آب آن چشمه سیراب کن. خداوند فرمود: ای عیسی، این چشمه تا وقتی که آن پیامبر (محمد (صلي الله علیه و آله)) از آن ننوشیده است، بر بشر حرام است، و بر همه امت ها حرام است تا اینکه امت آن پیامبر (صلي الله علیه و آله) از آن بنوشند.

در این روایت مشاهده مي کنیم که درخت طوبی را - که از نعمت هاي مهم بهشت است - ذات اقدس حق کاشته است. و بندگان نیکوکار در پرتو عمل خود از آن بهره مند مي شوند، نه اینکه آن درخت ساخته و نتیجه عملکرد افراد باشد.

روایت دهم

أبوبصیر از امام صادق از پدرانش (علیهم السلام) از علي (علیه السلام) روایت مي کند که پیامبر (صلي الله علیه و آله) فرمود:

إِنَّ فِي الْجَنَّه غُرَفاً یُرَی ظَاهِرُهَا مِنْ بَاطِنِهَا وَ بَاطِنُهَا مِنْ ظَاهِرِهَا یَسْکُنُهَا مِنْ أُمَّتِي مَنْ أَطَابَ الْکَلامَ وَ أَطْعَمَ الطَّعَامَ وَ أَفْشَی السَّلامَ وَ صَلَّی بِاللَّیْلِ وَ النَّاسُ نِیَام؛(1)

در بهشت غرفه هایي است که ظاهرش از باطنش و باطنش از ظاهرش نمایان است. در آنها - از امت من - سکنا نمي گزیند مگر کسي که پاکیزه سخن بگوید و [مردمان را] اطعام کند و [فرهنگ] سلام را انتشار دهد و شبان گاهان که مردم خفته اند نماز گزارد.

این روایت تصریح دارد که غرفه هاي ویژه اي را خداي متعال - در بهشت - آفریده است که شرط ورود به آنها دارا بودن اوصافي مي باشد؛ یعني عمل افراد، شرط دخول در آن غرفه ها است، نه اینکه اعمال افراد آن غرفه ها را بسازد.

پس در بهشت پاره اي از نعمت ها از پیش ساخته شده اند، گرچه نعمت هایي نیز هست که به سبب اعمال افراد ساخته می شود.

1- . امالي صدوق: 407؛ بحارالأنوار8: 119 و جلد 66: ص369؛ وسائل الشیعه12: 60 .

روايت يازدهم

عثمان بن عيسي از بعض اصحابش از امام صادق (عليه السلام) روايت مي كند كه فرمود:

مَا خَلَقَ اللهُ خَلْقاً إِلّاَ جَعَلَ لَهُ فِي الْجَنَّه مَنْزِلاً، وَ فِي النّارِ مَنْزِلاً، فَإِذَا أُسْكِنَ أَهْلُ الْجَنَّه الْجَنَّه وَأَهْلُ النّارِ النّارَ، نَادَى مُنَادٍ يَا أَهْلَ الْجَنَّه، أَشْرِفُوا! فَيُشْرِفُونَ عَلَى النّارِ، وَيُرْفَعُ لَهُمْ مَنَازِلُهُمْ فِي النّارِ. ثُمَّ يُقَالُ لَهُمْ: هَذِهِ مَنَازِلُكُمُ ٱلَتِي لَوْ عَصَيْتُمْ رَبَّكُمْ دَخَلْتُمُوهَا! قَالَ: فَلَوْ أَنَّ أَحَداً مَاتَ فَرَحاً لَمَاتَ أَهْلُ الْجَنَّه ذَلِكَ الْيَوْمَ فَرَحاً بِمَا صَرَفَ عَنْهُمْ مِنَ الْعَذَابِ.

ثُمَّ يُنَادَوْنَ يَا مَعَاشِرَ أَهْلِ النّارِ، اِرْفَعُوا رُءُوسَكُمْ فَانْظُرُوا إِلَى مَنَازِلِكُمْ فِي الْجَنَّه! فَيَرْفَعُونَ رُءُوسَهُمْ فَيَنْظُرُونَ إِلَى مَنَازِلِهِمْ وَ مَا فِيهَا مِنَ النَّعِيمِ. فَيُقَالُ لَهُمْ: هَذِهِ مَنَازِلُكُمُ ٱلَتِي لَوْ أَطَعْتُمْ رَبَّكُمْ دَخَلْتُمُوهَا. قَالَ: فَلَوْ أَنَّ أَحَداً مَاتَ حُزْناً لَمَاتَ أَهْلُ النّارِ ذَلِكَ الْيَوْمَ حُزْناً، فَيُورَثُ هَؤلاءِ مَنَازِلَ هَؤلاءِ، وَ هَؤلاءِ مَنَازِلَ هَؤلاءِ وَ ذَلِكَ قَوْلُ الله تَعَالَى:

{ أُولئِكَ هُمُ الْوارِثُونَ * ٱلَذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيها خالِدُون } (1) . (2)

خداوند هر بنده ای را آفريد، جايگاهی در بهشت و جايگاهی در دوزخ برايش قرار داد و چون بهشتيان در بهشت و دوزخيان در دوزخ منزل گزينند، منادي ندا سر دهد: ای بهشتيان، بنگريد، پس آنان به دوزخ بنگرند و جايگاه آنان در دوزخ نمايان شود، سپس به آنان گفته شود: اين جايگاه هايی است كه اگر پروردگار خويش را نافرمانی می كرديد به آن در می آمديد؛ پس اگر قرار بود كسی از شادی بميرد همانا بهشتيان بودند كه در آن روز از شادی روی گردانی عذاب، جان می سپردند؛ سپس دوزخيان را بانگ برآورند:

1- . سورة مؤمنون (23) آية 10 - 11.

2- . ثواب الأعمال: 258 - 259؛ بحارالأنوار8 : 125 - 126 ، حديث 29 ؛ اين روايت در تفسير قمي (2 : 64) به سند معتبر از ابوبصير نيز نقل شده است.

ای دوزخیان، سر خود را بالا گیرید و به جایگاه های خویش در بهشت بنگرید، پس آنان سر خویش را بالا گیرند و به جایگاه های بهشتی و نعمت هایش بنگرند و به آنان گفته شود:

این جایگاه هایی است که اگر پروردگار خویش را فرمان می بردید به آن در می آمدید؛ پس اگر قرار باشد کسی از اندوه بمیرد دوزخیان هستند که در آن روز از اندوه جان می سپردند؛ پس جایگاه های بهشتیان [در دوزخ] را دوزخیان و جایگاه دوزخیان [در بهشت] را بهشتیان به میراث برند و این همان سخن خدای تعالي است که می فرماید: «ایشانند میراث بران که بهشت برین را به میراث برند و در آن جاویداند».

این حدیث، بسیار گویاست که در بهشت، نعمت ها و در دوزخ، نکبت هايي قبل از ورود افراد ساخته شده اند. پیداست که ورود بهشتی ها و جهنمی ها در بهشت و دوزخ، بعد آن است که منازلی برای همگان در بهشت و دوزخ فراهم آمده است که خود آنان در ساختن آن منازل نقشي ندارند.

از اَلطاف خداي متعال به بهشتیان این است که به آنها نشان مي دهند که در جهنم چه خبر است، و اینکه ایشان داراي منزلي در جهنم بودند که اگر نافرماني مي کردند باید وارد آن مي شدند. در این موقع، بهشتي ها چنان شادمان مي شوند که اگر مرگی می بود از شدت خوش حالی می مردند.

روایات در این خصوص (خلقت پیشین بهشت و جهنّم) ، فراوان و متواتر است به حدي که نمي توان از آنها گذشت.

در الهیات آقاي سبحاني این چنین آمده است:

نعم، هناك روایات لایمکن العدول عنها، لتضافرها.(1)

1- . الهیات4 : 422.

بنـابراين، به صـراحت و وضوح اين مطلب روشن شـد كه: بهشت و جهنم، وجود خارجي دارنـد و پاره اي از نعمت هاي بهشتي و نكبت هاي جهنمي قبل از عمل افراد پديد آمده اند.

ادله منكرين فعليت بهشت و دوزخ

اشاره

آنهايي كه گفته اند بهشت و دوزخ مخلوق فعلي نيستند، به ادله اي تمسك كرده اند:

دليل اول

اشاره

از دلايل آنها اين است كه موجوديت فعلي بهشت و دوزخ فايـده اي ندارد؛ زيرا رسـيدگي به اعمال - در قالب بهشت و دوزخ - در قيامت صورت مي گيرد، پس خلقت فعلي، كـاري عبث و لغو است، و كـارِ لغو از حكيم صـادر نمي شود. بنـابراين، بهشت و دوزخ الآن موجود نيستند. آيات و روايات را هم بايد به نحوي توجيه نمود.

جواب

جواب اين استدلال روشن است، زيرا پي بردن به اينكه خلقت بهشت و دوزخ عبث و لغو است، نياز به علم محيط دارد. بايد انسان از همه چيز آگاه باشـد تا بتوانـد ادعا كنـد كه موجوديت فعلي بهشت و دوزخ فايـده اي ندارد، درحالي كه آدميان هرگز به چنين علمي دست نمي يابند.

احتمال دارد در موجوديت بهشت و دوزخ مصالحي باشد كه ما نمي دانيم، منافعي داشـته باشد كه ما از آنها اطلاع نداريم، وقتي انسان مي تواند چنين ادعايي كند كه به همه جوانب مربوطه اشراف داشته باشد وگرنه آگاهي هايش در حد احتمال است، نه علم.

همچنين در حد استحسان مي توان در اين زمينه مطالبي را بيان داشت، از جمله:

موجوديت فعلي بهشت و دوزخ اثر بيشتري در نفس دارد و خاصـيت ترتبيتي آن قوي تر است؛ زيرا از بهشت و دوزخ و نعمت ها و عـذاب هـاي موجود در آنهـا خبر داده مي شود و در انسـان هـا شوق و خوف ايجـاد مي كنـد؛ اضـافه بر اين - چنان كه در روايات آمـده است - سرزمين بهشت بستر مناسب و آماده اي است براي اينكه انسان در آن درخت ها،

كـاخ هـا و قصـرهاي تازه اي بسازد. رابطه اين عالم و جهان آخرت رابطه ويژه اي است اعمال انسان در اينجا در آن عالم اثر مي گـذارد، و اين - خود - سـببِ تحريك بيشتر انسان ها سوي كارهاي خير مي شود. نسبت به دوزخ نيز سبب مي شود انسان ها از اموري كه به عذاب مي انجامد، بپرهيزند.

موجوديت بهشت و دوزخ براي امتحـان است؛ چراكه خلقت فعلي آن دو، براي خـداي تعالي زحمتي نـدارد، اوست كه مي فرمايـد: { مَا خَلْقُكُمْ وَلا بَعْثُكُمْ إِلّاَ كَنَفْسٍ وَاحِدَه } (1) آفرينش و برانگيختن شما [انسان ها] جز مانند [آفرينش] يك تن نيست. و اوست كه همه هستي را حفاظت مي كند و هيچ به زحمت نمي افتد { وَلايَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ } .(2)

تحقق بهشت و دوزخ عرصه آزمايش آدمي است اعتقاد به آن - در صورت اثبات - لازم است و ميزان تسـليم انسان را در برابر آن نشان مي دهد.

نقش مهم بعضي از مسائل، آزمايش است تا معلوم شود چه كسي تسليم است و چه كسي روي برمي تابد؛ مثلاً در مورد شمار فرشته هاي موكل بر دوزخ مي فرمايد:

{ عَلَيْهَا تِسْعَه عَشَرَ * وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النّارِ إِلّاَ مَلائِكَه وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلّاَ فِتْنَه } ؛(3)

بر آن [دوزخ]، نوزده [نگهبان] است. ما موكّلان آتش را جز فرشتگان نگردانيديم، و شماره آنها را جز آزمايشي قرار نداديم.

خـداي متعال عـددشان را نوزده تا قرار داد تا آدميان را بيازمايـد اينكه چه كسـي مي گويـد چرا نوزده تا شد، نه هجده تا؟ چرا كمتر و بيشتر نشد؟

هدف اصلي خلقت، آزمايش است كه فرمود:

1- . سورة لقمان (31) آية 28.

2- . سورة بقره (2) آية 255.

3- . سورة مدثر (74) آيات 30 - 31.

{ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاه لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً } ؛(1)

مرگ و زندگی را پدید آورد تا شما را بیازماید که کدام يك نیکوکارترید.

اگر چیزي معقول بود و با ادله به اثبات رسید، و استنادش به دین مشخص شد، درجه تسلیم انسان ها را محك مي زند.

آري، عدم تسلیم بدان جهت صحیح است که استناد به دین مشخص نیست، اما اگر نسبتش به دین قطعي باشد، چون و چرا کردن معنا ندارد وگرنه چنین شخصي هنوز به مقام تسلیم نرسیده است.(2)

دلیل دوم

اشاره

از سخنانِ منکرانِ فعلیت بهشت و دوزخ، این است که اگر آن دو هم اکنون وجود دارند، جایشان کجاست؟ در همین افلاك است یا فوق آن؟ اگر داخل افلاك باشد خرق و التیام لازم مي آید، حال آنکه در علوم عقلي کذایي ثابت شده است که افلاك خرق و التیام را برنمي تابند (یعني افلاك شکافته و دوخته نمي شود) پس بهشت و دوزخ در افلاك نمي توانند باشند.

اگر بهشت و دوزخ در وراي این جهان باشد، خواهیم گفت که مافوق افلاك لامکان است و لامکان چیزي و جایي نیست، معنا ندارد بهشت و دوزخ آنجا باشد.

جواب

جواب این سخن روشن است؛ زیرا دیگر هیچ کس قائل به این نیست که افلاك تسعه اي چنین و چناني باشد که قابل خرق و التیام نیست. با توجه به پیشرفت هاي علمي، امروزه بطلان این سخن ثابت شده است. بنابراین، افلاك قابل خرق و التیام اند و مانعي ندارد که بهشت و دوزخ در میان افلاك باشد.

1- . سورة ملك (67) آية 2.

2- . نگاه کنید به خاتمه تفسیر برهان5 : 860 ، باب وجوب التسليم لأهل البيت عليهم السلام في ما جاء عنهم.

اما اينكه فوق افلاك لامكان است، و لامكان چيزي نيست تا بهشت و دوزخ در آن باشـد، سـخن نادرستي است؛ زيرا محدود كردن جهان پنهاوري كه حد و مرزي ندارد، به حد و حدودي كه هيئت قديم قائل بود، مطلب صحيحي نيست.

آيت الله سبحاني در اين خصوص مي نگارد:

ويلاحظ على الثالث(1) أنّه مبني على التصوير البطلميوسـي للعالم، و قد أبطل العلم أصـله، فيبطل ما فرع عليه، فإن الكون وسيع إلى حد لا تحيط به الأرقام و الأعداد النجوميه؛(2)

اشكال دليل سوم اين است كه مبني بر تصوير هيئت بطلميوسي براي عالم است، حال آنكه علم آن را از ريشه باطل ساخت. بنابراين، آنچه بر آن متفرع است نيز باطل مي شود؛ زيرا عالم به حدي وسيع است كه در قالب اعداد و ارقام نجومي نمي گنجد.

با توجه به آيات و روايات - تا اينجا - روشن شد كه بهشت و دوزخ موجوديت فعلي دارند از اين رو، تحقق خارجي مسـتقل آن دو از نفس انسان به اثبات مي رسد. نه اينكه ملكات نفساني يا صُوَر ادراكي قائم به نفس انسان باشند.

1- . إنّهمـا لو وجـدتا الآـن فإمـا في هـذا العـالم، أو في عالم آخر، و كلاهما باطل، أمّا الأوّل فلأنه لا يتصور في أفلاكه، لا متناع الخرق و الالتئام عليها، و لامتناع حصول العنصـريات فيها، و لأنَّها لا تسع جنّـة عرضـها كعرض السـماء والأرض. وأما الثاني، بأن يكونا فوق محدد الجهات، فلأنّه يلزم أن يكون في اللامكان مكان، و في اللاجهة جهة (الإلهيات4 : 422 - 423) .

2- . الإلهيات4 : 424.

اقوال علما

در اينجا بيان بعضى از بزرگان را درباره موجوديت بالفعل بهشت و دوزخ، به عنوان تأييد مي آوريم:

●شيخ صدوق در اعتقادات مي نويسد:

اعتِقادُنا فِي الجَنَّه و النّارِ أنّهما مَخلُوقتان، و أنّ النّبيّ (صلي الله عليه و آله) قَد دَخَلَ الجَنّه، و رَأى النّار حينَ عُرِجَ بِهِ... ؛(1)

اعتقاد ما پيرامون بهشت و دوزخ اين است كه آن دو مخلوق انـد و پيامبر اكرم (صـلي الله عليه و آله) هنگام معراج داخل بهشت شـد و در اين عروج، آتش را ديد... .

از اين عبارت دو مطلب استفاده مى شود:

يك: اينكه بهشت و نعمت هاى بهشتى، صُوَر ادراكي قائم به نفس نمي باشند، بلكه حقايق موجود در خارج اند.

دو: بهشت و دوزخ هم اكنون مخلوق و موجودند و پيامبر اكرم (صلي الله عليه و آله) به هنگام معراج، وارد بهشت شد و از آن خبر داد.

ادامه سخن شيخ صدوق چنين است:

وَما مِن أحَدٍ يَدخُلُ الجَنَّه حتّى يُعرَض عَلَيه مَكانُهُ مِنَ النّار، فَيُقال له: «هـذا مَكانُكَ الّذي لَو عَصَيتَ اللهَ لَكُنتَ فيه». وما مِن أحَدٍ يَدخُلُ النّار حتّى يُعرَض عَلَيه مَكانُهُ مِنَ الجَنّه، فَيُقال لَه:

«هذا مَكانُكَ الّذي لَو أطَعتَ اللهَ لَكُنتَ فيه».

فَيُورِثُ هؤُلاءِ مَكانَ هؤُلاء، وَ ذلكَ قَولُ الله عَزّوجَلّ:

{ أُولئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ * الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } (2) . (3)

1- . اعتقادات الإماميه: 79؛ بحارالأنوار 8: 200.

2- . مؤمنون (23) آيات 10 - 11.

3- . اعتقادات الإماميه: 79 - 80؛ بحارالأنوار 8: 201.

هركس داخـل بهشت شود، مكـانش در دوزخ را نشانش دهنـد، پس به او گفته شود: «اگر عصـيان مي كردي، اينجا، جاي تو بود» و هركس داخل دوزخ گردد، مكانش در بهشت را به او نشان دهنـد، پس به او گفته شود: «اگر اطاعت مي كردي، جايگاهت اينجا بود» بـدين ترتيب، هر يك جايگاه ديگري را به ارث برد و اين همان سـخن خـداست كه مي فرمايد: «آنان وارثان [نيك بخت]اند، كساني كه بهشت را به ارث مي برند و در آنجا جاودان مي مانند».

براساس اين سخن، هركس وارد بهشت می شود، جايش در جهنم را – كه در صورت عصيان از آن او بود – نشانش می دهند.

و هركس وارد جهنم می شود جايش در بهشت را – كه در صورت اطاعت از آن او بود – به او مي نمايانند.

بهشتی جای جهنمی در بهشت را به ارث می برد (يعنی به او می دهند) آن كس هم كه جهنمی است، سهم بهشتي از جهنم را به ارث مي برد. پس هر يك از اين دو گروه، جاي گروه ديگر را به ارث مي برد.

اينهـا همه حـاكي از اين است كه بهشت و دوزخ (و آنچه در آن دو است) موجـوداتي خـارجي انـد، نه اينكه صُوَر ادراكي و قـائم به نفس بهشتی و جهنمی باشند.

●شيخ مفيد در شرح كلام شيخ صدوق مي نگارد:

الْجَنَّه دارُ النّعيم لا يَلْحَقُ مَن دَخَلَها نَصَبٌ و لايَلحَقُهُم فيها لُغُوبٌ، جَعَلَهَا اللهُ داراً لِمَنْ عَرَفَهُ وعَبَدَهُ، ونَعيمُها دائِمٌ لا انْقِطاعَ لَهُ، والسّاكِنُونَ فيها عَلى أضـرُبٍ... وثَوابُ أهْل الجَنَّه الإلتِذاذ بِالمَآكِل والمَشارِبِ والمَناظِرِ والمِناكِح، وما تُدْرِكُهُ حَواسُّهُم مِمّا يَطبَعُون عَلَى المَيل إليه و يُدركُونَ مُرادَهُم بالظفر به و لَيس فِي الجَنَّه مِنَ البَشَر مَن يَلتَذُّ بِغَير مَأكَلٍ و مَشْرَبٍ و ما تُدْرِكُهُ الحَواسّ مِنَ المَلذوذات.

وقَولُ مَنْ يَزعَمُ أنَ فِي الجَنَّه بَشراً يَلتَذُّ بِالتّسبيح و التّقديس مِنْ دُونِ الأكل والشّرب، قَولٌ شاذٌ عَنْ دين الإسلام و هُوَ مَأخُوذٌ مِن مَذهَبِ النّصارَى

ص: 180

ٱلّذين زَعَمُوا أنَ المُطيعين فِي الدُّنيا يَصيرونَ فِي الجَنَّه مَلائِكه، لايَطْعَمُونَ وَ لايَشْرَبُون و لايَنْكَحُونَ.

و قد أكذَبَ اللهُ هذا القول في كتابه بما رَغَّبَ العاملين فيه من الأكل و الشرب و النكاح فقال تعالى:

{ أُكُلُها دائِمٌ وَ ظِلُّها تِلْكَ عُقْبَى ٱلّذينَ ٱتَقَوْا } (1) الآيه.

و قال تعالى: { فِيها أنْهارٌ مِنْ ماءٍ غَيْرِآسِن } (2) الآيه.

و قال تعالى: { حُورٌ مَقْصُوراتٌ فِي الْخِيام }(3)

و قال تعالى: { وَ حُورٌ عينٌ }(4)

و قال سبحانه: { وَ زَوَّجْناهُمْ بِحُورٍعينٍ }(5)

و قال سبحانه: { وَ عِنْدَهُمْ قاصِراتُ الّطَرْفِ أتْرابٌ }(6)

و قال سبحانه: { إِنَّ أصْحابَ الْجَنَّه الْيَوْمَ في شُغُلٍ فاكِهُون هُمْ

وَ أزْواجُهُم } (7) الآيه.

و قال سبحانه: { وَ أُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً وَ لَهُمْ فيها أزْواجٌ مُطَهَّرَه } (8) . (9)

1- . سورة رعد (13) آية 35.

2- . سورة محمد (47) آية 15.

3- . سورة الرحمن (55) آية 72.

4- . سورة واقعه (56) آية 22.

5- . سورة دخان (44) آية 54.

6- . سورة ص (38) آية 52.

7- . سورة يس (36) آيات 55 و 56.

8- . سورة بقرة (2) آية 25.

9- . موسوعة الشيخ المفيد (تصحيح اعتقادات الامامية) 5 : 114 ، 118 ؛ بحارالأنوار8 : 201 - 202، (باب الجنه و نعيمها) .

بهشت سـرايي است كه نـاراحتي به ساكنـان آن دست ندهـد و مشـقت به ايشان نرسـد. خـداي سـبحان آن را خانه كسـي قرار داد كه او را شناخت و پرستيد، نعمت هايش دائم و ساكنانش بر چند قسم اند...

ثواب اهل بهشت، لذت بردن از خوردن، آشاميدن، مناظر چشم نواز، نكاح و آنچه حواس درك كند و به سوي آن ميل شود مي باشد... در بهشت بشري نيست كه فقط از تسبيح و تقديس - بدون خوردن، آشاميدن و آن لذت هايي كه با حواس درك شود - لذت برد.

و گفتار كسي كه گمان مي برد، در بهشت انسان هايي هستند كه بدون خوردن و آشاميدن، فقط از تسبيح و تقديس لذت مي برند، از اسلام به دور است و از آئين نصارا - كه گمان مي كنند بندگان مطيع خدا، در بهشت به فرشتگاني تبديل شوند كه خوردن، نوشيدن و نكاح ندارند - گرفته شده است.

و خـداي متعال چنين قولي را در قرآن تكـذيب كرده است چون بندگان را به اموري از قبيل خوردن، آشاميدن و نكاح ترغيب نموده است، پس مي فرمايد: «ميوه و سايه اش پايدار است؛ اين است فرجام كسانى كه پرهيزگارى كرده اند» و اينكه مي فرمايد: «در آن نهرهايى اسـت از آبى كه [رنـگ، بو و طعمش] تغيير ناپـذير است» و اينكه فرمود: «حورانى پرده نشـين در [دل] خيمه ها» و آنكه مي فرمايـد: «و حوران چشم درشت» و اينكه فرمود: «و آنها را با حوريانِ درشت چشم همسر مى گردانيم» و اينكه مي فرمايد: «و نزدشان [دلبرانِ] فروهشته نگاهِ همسـال است» و قول خـداي سـبحان كه فرمود: «در اين روز، اهـل بهشت كار و بارى خوش در پيش دارنـد؛ آنها با همسـرانشان» و آنكه خداي سبحان مي فرمايد: «و مانند آن [نعمت ها] براى آنها آورده شود و در آنجا همسرانى پاكيزه خواهند داشت»

شيخ مفيد از عبارات شيخ صدوق دريافته است كه بعضى از بهشتي ها فقط متنعم به نعمت هاى معنوى اند (زيرا شيخ صدوق عبارتى دارد كه از بحث ما خارج است، و احتمال

چنین معنـایی از آن عبارت ممکن است ولی صـراحت نـدارد) از این رو، یادآور مي شود که: اعتقاد به اینکه براي جمعی، تنها نعمت های معنوی مطرح باشد (نه نعمت های جسمانی و مادی) حرف غلطی است، بلکه حتي انبیا و سرآمد همه، پیامبر خاتم (صلي الله علیه و آله) - که از هر شخصیتي بالاتراست - هم نعمت های مادی و جسمانی دارند و هم نعمت هاي معنوي.

آنچه مربوط به بحث ما مي باشد این جمله است که: «الْجَنَّه دارُ النّعیم لایَلْحَقُ مَن دَخَلَها نَصَبٌ».

این جمله، صراحت دارد در اینکه بهشت جایي است که اشخاص وارد آن می شوند.

اگر بهشت قائم به نفس خود بهشتی باشـد، ورود در آن معنا نـدارد. بنابراین، براساسِ ادعاي ملاصدرا، ورود و خروج در بهشت و دوزخ (و امثال این حرف ها) معنایی نخواهد داشت.

●علامه مجلسي مي گوید:

إعلَم أنّ الإیمـان بِـالجَنَّه و النّار عَلَی ما وَرَدَتا فِي الآیاتِ و الأخبارِ مِن غَیرِ تَأویلٍ، مِن ضـروریّاتِ الـدّین و مُنکِرُهُما أو مُؤَوِّلهُما بِما أوّلَت بِهِ الفَلاسِفَه خارجٌ مِنَ الدّین.

وأما کَونُهُما مَخلُوقَتانِ الآن فَقَد ذَهَبَ إلیهِ جُمهُورُ المُسـلمین إلاّ شِرذِمَه مِنَ المُعتَزِلَه فَإنّهم یقولون سَیُخلقان فِي القیامه، و الآیات و الأخبار المُتواتِره دافعه لِقَولِهِم، مُزیفَه لِمَذهَبِهِم؛(1)

بدان که ایمان به بهشت و دوزخ (همان گونه که در آیات و روایات آمده است) بدون تأویل، از ضـروریات دین است و منکر یا تأویل کننده آنها - آن سان که فلاسفه تأویل کرده اند - از دین خارج است.

اما در مورد خلقت بهشت و دوزخ، جمهور مسـلمانان بر این باورند که هم اکنون آن دو مخلوق اند؛ به جز اندکي از معتزلي ها که قائل اند بهشت و دوزخ بعداً

1- . بحارالأنوار8 : 205.

خلق خواهد شد، درحالي كه آيات و روايات متواتر، اعتقاد ايشان را تضعيف و رد مي كند.

●علامه طباطبايي مي گويد:

و لعمري لو لم يكن في كتاب الله تعالى إلا قوله: { لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَه مِنْ هـذا فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ } (1) لكان فيه كفـايه إذ الغفله لاـتكون إلا عن معلوم حاضـر، وكشف الغطاء لايسـتقيم إلا عن مغطى موجود، فلو لم يكن ما يشاهـده الإنسان يوم القيامه موجودا حاضرا من قبل، لما كان يصح أن يقال للإنسان إن هذه أمور كانت مغفوله لك، مستوره عنك؛(2)

به جانم سوگنـد اگر در قرآن نبود جز اين سـخن خداي بلند مرتبه كه فرمود: «از اين، سـخت در غفلت بودى، پس ما پرده ات را [از جلوى چشـمانت] برداشتيم و ديـده ات امروز تيز است» كافي بود؛ زيرا غفلت جز از شـئ معلوم حاضـر نمي باشد، و زدودن پرده آنگاه درسـت است كه شئ پوشيده شده اي موجود باشد.

اگر آنچه انسان در قيامت مشاهده مي كند، از پيش، موجود و حاضـر نباشد، صـحيح نيست به انسان بگويند تو از اين چيز غفلت داشتي و اين شيء از تو پنهان بود.

در جايي ديگر مي نويسد:

أن ما يشاهده الإنسان يوم القيامه موجود مهيأ له و هو في الدنيا غير أنه في غفله منه؛(3)

1- . سورة ق (50) آية 22.

2- . الميزان 1: 92.

3- . الميزان 18: 350.

آنچه انسان در قيامت مشاهده مي كند، در همان وقتي كه در دنياست مهيا و آماده است، منتها آدمي از آن غافل است.

اين تعبيرها گوياست كه نعمت هاي بهشتي و گرفتاري هاي دوزخ، موجوديت بالفعل دارند.

●تفتازاني مي نگارد:

جمهورُ المسـلمين على أن الجَنَّه و النّـار مخلوقتـان الآن خلافاً لأبي هاشم والقاضـي عبـدالجبّار ومن يجري مجراهما من المعتزله؛ حيث زعموا أنّهما إنما يخلَقان يوم الجزاء؛(1)

جمهور مسلمانان بر آن اند كه بهشت و دوزخ هم اكنون مخلوق اند به جز ابى هاشم و قاضي عبدالجبار (و مانند آن دو از معتزله) كه گمان كرده اند آن دو در قيامت، پديد مي آيند.

●ملاصدرا

صـدرا در كتاب المظاهر الالهيه دو نوع عبارت دارد كه در نگاه ابتدايي با هم ناسازگار به نظر مي رسد؛ زيرا ظاهر عبارت اول اين است كه بهشت و دوزخِ موعود الآن موجود نيستند، بلكه بعد از فناي دنيا به وجود مي آيند، ظاهر عبارت دوم اين است كه صدرا به موجوديت فعلي بهشت و دوزخ قائل است. با توجه به مباني ايشان يكي از اين دو عبارت، به ديگري برمي گردد.

عبارت اول صدرا چنين است:

واعلم أنّ الأحاديث مختلفه في وجودهما و عدمهما: فبعض الأحاديث يدلّ على أنّهما ليسا بموجودين، بل هما يكونان موجودين بعد بوار الدنيا و خراب السماوات والأرض؛ و بعضها يدلّ على أنّهما موجودان الآن.

1- . شرح المقاصد 2: 218؛ بحارالأنوار 8: 205.

و لا منافاه بين الأحاديث التي وردت عن أرباب العصمه و أصحاب الحكمه (عليهم السلام) ؛ لأنّ الجنّه التي هي موجوده الآن، هي الجنّه التي خرج عنها أبونا و زوجته لخطيئتهما، و الجنّه و النار اللّتان تحصلان بعد بوار الدنيا، هي جنّه الأعمال و الأفعال، اللتان تتكوّنان بعد إتمام الأفعال و الآثار؛(1)

بدان كه روايات در خصوص وجود و عدمِ [هم اكنونِ] بهشت و دوزخ مختلف است، برخي روايات دلالت دارد كه فعلا موجود نيستند، بلكه بعد از نابودي دنيا و خرابي آسمان ها و زمين، موجود خواهند شد.

برخي ديگر از روايات دلالت دارد كه بهشت و دوزخ هم اكنون موجودند.

البته اختلافي بين روايات وارده از خاندان عصمت و حكمت (عليهم السلام) نيست؛ زيرا بهشتي كه هم اكنون موجود است، بهشتي است كه پدرِ ما آدم (عليه السلام) و همسرش - به خاطر خطايي كه نمودند - از آن خارج شدند، اما بهشت و دوزخي كه بعد از نابودي دنيا موجود مي شوند، مربوط به اعمال و افعال است كه بعد از اتمام اعمال و كرداها، پديد خواهند آمد.

عبارت دوم بدين گونه است:

والحقّ الحقيق أنّ الجنّه و النار مخلوقتان لقوله تعالى: {وَ جَنَّه عَرْضُها كَعَرْضِ السَّماءِ وَ الأرْضِ اُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا} (2) و قوله: {فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَه} (3) و هذا هو المرويّ عن الأئمه (عليهم السلام) ؛(4)

حق و حقيقت اين است كه بهشت و دوزخ مخلوق اند، به دليل اين سخن خداي تعالي كه فرمود: «بهشتی كه پهنايش چون پهنای آسمان و زمين است [و] برای كسانی آماده شده كه ايمان آورده اند»

1- . المظاهر الالهية: 135 - 136.

2- . سورة حديد (57) آية 21.

3- . سورة بقره (2) آية 24.

4- . المظاهر الالهية: 145.

و سخن ديگرش كه مي فرمايد: «از آن آتشى كه سوختش مردمان و سنگ ها هستند، بپرهيزيد» و همين مطلب از ائمه (عليهم السلام) هم روايت شده است.

آنگاه روايت اباصلت هروي را(1) - اولين روايتي كه تحت عنوان روايات فعليت بهشت آورديم - نقل مي كند كه از امام رضا (عليه السلام) پرسيد آيا بهشت و دوزخ هم اكنون مخلوق و موجودند، امام (عليه السلام) فرمود: بله.

سپس مي گويد:

و بالجمله: الدنيا هي النشأه الناريّه الداثره الكائنه الفاسده، من ركن إليها، استحقّ النار؛ و الآخره هي النشأه النوريّه العاليه الباقيه، و هي صوره الجنّه و منازلها، إلّاَ أنّها محجوبه عن هذه الحواس؛(2)

باري، دنيا نشئه ناري، فاني، هستي يافتن و تباه شدن است؛ هركس بدان ميل و اعتماد كند مستحق آتش است، و آخرت نشئه نوري، عالي و ماندگار است؛ و آن نشئه تجسم بهشت ومنازل آن مي باشد، ليكن ازاين حواس محجوب است.

اگر با نظر به مباني صدرا بخواهيم معنا كنيم، مطلب يك صورت دارد، وگرنه مطلب، صورت ديگري پيدا مي كند.

مكان بهشت و دوزخ

مسئله بعدي اين است كه بهشت و دوزخ كجاست؟ در اين رابطه، بسياري مدعي اند كه با توجه به مدارك وحياني، بهشت و دوزخ فوق آسمان هاي هفتگانه اند، برخي فقط تعبير به آسمان كرده اند و گفته اند بهشت و دوزخ در آسمان اند، برخي از روايات هم در همين جهت گوياست.

1- . فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْجَنَّةِ وَالنّارِ أ هُمَا الْيَوْمَ مَخْلُوقَتَانِ؟ فَقَالَ (: نَعَمْ وَ إِنَّ رَسُولَ اللهِ صلي الله عليه و آله قَدْ دَخَلَ الْجَنَّةَ وَ رَأى النّارَ لَمَّا عُرِجَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ. قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ فَإِنَّ قَوْماً يَقُولُونَ إِنَّهُمَا الْيَوْمَ مُقَدَّرَتَانِ غَيْرُ مَخْلُوقَتَيْنِ. فَقَالَ (: مَا أُولَئِكَ مِنَّا وَ لا نَحْنُ مِنْهُمْ... (امالي صدوق: 546؛ عيون اخبار الرضا (: 106 - 107؛ احتجاج طبرسي 2: 191؛ بحارالأنوار8: 119، حديث 6) .

2- . المظاهر الالهية: 146.

●علامه طباطبايي در اين خصوص مي نگارد:

قوله: { عِنْدَها جَنَّه الْمَأوى } (1) أي الجنه التي يـأوي إليها المؤمنون وهي جنه الآخره فإن جنه البرزخ جنه معجله محـدوده بالبعث، قال تعالى: { فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأوى نُزُلاً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ } .(2)

وقوله: { فَإِذا جاءَتِ الطّامَه الْكُبْرى } (3) إلى أن قال: { فَإِنَّ الْجَنَّه هِيَ الْمَأوى } (4) وهي في السماء على ما يدل عليه قوله تعالى: { وَفِي السَّماءِ رِزْقُكُمْ وَما تُوعَدُونَ } (5) . (6)

چكيده سخن علامه اين است كه بهشت موعود - كه مؤمنان در آخرت داخل آن مي شوند - در آسمان است.

در تفسير قمي آمده است:

قوله: { ولَقَدْ رَآهُ نَزْلَه أُخْرى عِنْدَ سِدْرَه الْمُنْتَهى } (7) قال: في السماء السابعه... فسدره المنتهى، في السماء السابعه و جنه المأوى، عندها.

براساسِ اين سخن، بهشت موعود، در آسمان هفتم است.

●علامه مجلسي در اين زمينه بيان مي دارد:

قيل: إن الجنه فوق السماوات السبع تحت العرش؛(8)

گفته شده كه بهشت، بالاي آسمان هاي هفتگانه، زير عرش است.

1- . سورة نجم (53) آية 15.

2- . سورة سجده (32) آية 19.

3- . سورة نازعات (79) آية 34.

4- . سورة نازعات (79) آية 41.

5- . سورة ذاريات (51) آية 22.

6- . الميزان 19: 31 - 32.

7- . سورة نجم (53) آيات 13 - 14.

8- . بحارالأنوار 8: 83 .

در جاي ديگر مي گويد:

وأما مكانهما فقد عرفت أنّ الأخبارَ تَدُلُّ عَلى أنّ الْجَنَّه فَوق السّماوات السّبع، وَالنّارَ في الأرض السّابعه، و عَليه أكثر المسلمين؛(1)

و اما مكان بهشت و دوزخ، پيش از اين دانستي كه اخبار دلالت دارد كه بهشت، فوق آسمان هاي هفتگانه و دوزخ، در زمين هفتم است.

و اكثر مسلمانان بر همين عقيده اند.

●تفتازاني مي نگارد:

لم يرد نَص صريح في تعيين مكان الجنه والنار، والأكثرون على أن الجنه فوق السماوات السبع وتحت العرش تَشَبُّثاً بقوله تعالى: { عِنْدَ سِدْرَه الْمُنْتَهى عِنْدَها جَنَّه الْمَأوى } (2) وقوله (عليه السلام) سقف الجنه عرش الرحمن والنار تحت الأرضين السبع؛ والحق تفويض ذلك إلى علم العليم الخبير؛(3)

نصي در تعيين مكان بهشت و دوزخ وارد نشده است. اكثر قائل اند كه بهشت فوق آسمان هاي هفتگانه و زير عرش است، دستاويزشان سخن خداي تعالي است كه فرمود: «نزديك سدره المنتهى، نزد آن جنّه المأوى است» و سخن رسول خدا (صلي الله عليه و آله) كه فرمود: «سقف بهشت، عرش رحمان است و دوزخ زير زمين هفتم است» حق اين است كه علم آن را به خداي دانا واگذاريم.

●خواجه نصيرالدين طوسي مي نگارد:

والحقّ أنّا لانعلم مكانهما، ويمكن أن يستدلّ على موضع الجنّه بقوله تعالى: { عِنْدَها جَنَّه الْمَأوى } (4) يعنى عند سدره المنتهى؛(5)

1- . بحارالأنوار 8: 205.

2- . سورة نجم (53) آيات 14 - 15.

3- . شرح المقاصد 2: 22.

4- . سورة نجم (53) آية 15.

5- . تلخيص المحصل: 395.

حق این است که مکـان بهشت و دوزخ را نمي دانیم. البته ممکن است به قول خـداي تعالي اسـتدلال کرد که فرمود: «جنه المأوي نزد آن است» یعني نزد سدره المنتهي.

●در الهیات آیت الله سبحاني مي خوانیم:

وعلی ذلـك یمکن أن تکون الجنه والنار في ذلك الفضاء الواسع الـذي لایحیط بسـعته إلا الله سـبحانه، ولیس علینا تعیین مکانهما بالـدقه، کیف والله سـبحانه یقول: { عِنْدَ سِدْرَه الْمُنْتَهی عِنْدَها جَنَّه الْمَأوی } (1) فلمّا کان المراد من جنه المأوی، الجنه الموعوده، فهي عند سدره المنتهی، و قـد سـئل ابن عبـاس عن سـدره المنتهی، فقـال: «إلیهـا ینتهي علم کل عالـم، و ما وراءها لا یعلمه إلّاَ الله» ، فإذا کانت سـدره المنتهی هي منتهی علم البشـر، فلن یصـل علمهم إلی الجنه الموعوده التي هي عنـدها، و لا یمکن لأحـد تعیین مکانها، بل غایه ما یمکن قوله هو أنّهما مخلوقتان موجودتان في هذا الکون غیر المتناهي طولا و عرضا.(2)

چکیده سخن ایشان این است که بهشت و دوزخ در آسمان و فضاي نامتناهي است که جز خداي تعالي به آن احاطه ندارد، هرچند با توجه به آیه { عِنْدَ سِدْرَه الْمُنْتَهی عِنْدَها جَنَّه الْمَأوی } في الجمله مي توان گفت بهشت نزد سدره المنتهي است؛ لکن علم بشر به آن نمي رسد و مـا مکلف به تعیین مکان دقیق آن دو نیستیم. نهایت چیزي که مي توان گفت این است که بهشت و دوزخ در این عالـم نامتناهي، مخلوق و موجودند.

●ملاصدرا پیرامون مکان بهشت و دوزخ مي نگارد:

اعلم أنّ لله تعـالی، عالما آخر غیر هـذا العالـم و هو «عالـم الآخره» و «عالـم الباطن» و «عالـم الغیب» و «عالـم الملکوت و الأمر» ؛ و هـذا العالـم «عالـم

1- . سورة نجم (53) آیات 14 - 15.

2- . الهیات (سبحاني) 4: 424.

الدنيا» و «عالم الظاهر» و «عالم الشهاده و الملك و الخلق»، و هو ثابت الآن. و مكانهما ليس في ظواهر هذا العالم؛ لأنّه محسوس، و كل محسوس بهذه الحواس فهو من الدنيا، و الجنّه و النار من عالم الآخره.

نعم، مكانهما في داخل حجب السماوات، و لهما مظاهر في هذا العالم؛ و عليها يحمل الأخبار الوارده في تعيين بعض الأمكنه لهما؛(1)

بـدان كه خداي تعالي عالَم ديگري غير از اين عالَم دارد و آن «عالم آخرت» و «عالم باطن» و «عالم غيب» و «عالم ملكوت و امر» است؛ و اين عالَم «عالم دنيا» و «عالم ظاهر» و «عالم شهادت و ملك و خلق» است كه هم اكنون ثابت و پابرجاست. و مكان بهشت و دوزخ در ظواهر و اماكن اين عالَم نيست، چون اينجا عالم محسوس است و هر آنچه محسوس به اين حواس باشـد از دنياست، درحالي كه بهشت و دوزخ از عالم آخرت است.

بله، مكـان بهشت و دوزخ در حجب و بواطن آسـمان هـاست، لكن در اين عـالَم مظـاهري دارنـد، بر همين حمل مي شود اخباري كه در تعيين بعضي مكان ها براي بهشت و دوزخ وارد شده است.

در جايي ديگر مي نويسد:

فَكُلُّ خَبَر يُذْكَرُ فيه أن الْجَنَّه أو النّار في مَكـان مِن أمْكنه الـدّنيا و موضع من مواضع هـذا العـالَم، فإمّا أن يكون المرادُ باطن ذلك المكان كقولهم:

«إنّ الْجنه في السّماء السّابعه وإنّ النّارَ تحت السّماء»، ليس المراد به أن الْجَنَّه داخله في جسـمّيَه السّماء دخولاً وضـعياً بل دخولاً معنويّاً كَدُخول النّفس في البَدَن... و إمّا أن يكون المراد منها حُكم المظاهر الرّقائق و النشئآت النسبيّه للْجَنَّه و النّار؛(2)

1- . المظاهر الالهية: 135.

2- . اسفار اربعه9 : 328.

پس هر خبري كه در آن يـادي از مكان براي بهشت و دوزخ و اينكه در گوشه اي از اين عالَم قرار دارنـد باشـد، يا مراد از آن، باطن آن مكان است مانند سـخن ايشان كه گفته اند: «بهشت در آسـمان هفتم و دوزخ زير آسمان است» - نه اينكه مراد دخول جسماني وضعي بهشت و دوزخ در آسمان باشد بلكه منظور دخول معنوي است بسان دخول نفس در بدن - ... و يا مراد از آن،

مظاهرِ نشئات و تجلي گاه هايي نسبت به بهشت و دوزخ است.

تأثير اعمال در ايجاد نعمت هاي بهشتي

البته در بهشت چيزهـايی سـاخته می شود كه نتيجه اعمـال افراد است، و روايـات فراواني بر اين امر دلالـت دارد، روايت ذيـل نمونه اي از آنهاست:

ابن ابي عُمير از جميل در روايتي صحيح از امام صادق (عليه السلام) روايت مي كند كه پيامبر اكرم (صلي الله عليه و آله) فرمود:

لَمَّا أُسْرِيَ بِي إِلَى السَّمَاءِ، دَخَلْتُ الْجَنَّه فَرَأَيْتُ فِيهَا مَلائِكَه يَبْنُونَ لَبِنَه مِنْ ذَهَبٍ وَ لَبِنَه مِنْ فِضَّه، وَ رُبَّمَا أَمْسَكُوا. فَقُلْتُ لَهُمْ: مَا لَكُمْ رُبَّمَا بَنَيْتُمْ وَ رُبَّمَا أَمْسَكْتُمْ؟ فَقَالُوا: حَتَّى تَجِيئَنَا النَّفَقَه. فَقُلْتُ لَهُمْ: وَ مَا نَفَقَتُكُمْ؟ فَقَالُوا: قَوْلُ الْمُؤْمِنِ في الدُّنْيا «سُبْحَانَ اللهِ وَ الْحَمْدُ للهِ وَلا إِلهَ إِلَّا اللهُ وَاللهُ أَكْبَرُ» فَإِذَا قَالَ، بَنَيْنَا وَ إِذَا أَمْسَكَ أَمْسَكْنَا؛(1)

وقتي مرا به معراج بردند، داخل بهشت شدم و فرشـتگاني را ديدم كه قصـرهايي از طلا و نقره بنا مي كنند، اما گاهي دست از كار مي كشند! پرسـيدم: چرا گاهي دست از كار مي كشـيد؟ گفتند: مصالح بايد از دنيا برايمان فرستاده شود؛ هرگاه مصالح آمد ما كار مي كنيم، و هر گاه نيامد ما هم دست از كار مي كشـيم. پرسـيدم مصالح كار شـما چيست؟ گفتند: ذكر «سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر» توسط مؤمن در دنياست.

1- . بحارالأنوار8 : 123، باب 23 (الجنة و نعيمها رزقنا الله و...) ، حديث 19.

از این روایت (و امثال آن) به خوبي استفاده مي شود که پاره اي از نعمت هاي بهشتي محصول عملکرد افراد است. اما نه اینکه تمام بهشت و نعمت هایش چنین باشد و قبل از عملکرد افراد، هیچ اثري از بهشت و نعمت هاي بهشتي نتوان یافت.

پس تمام نعمت هاي بهشتي در اثر اعمال انسان ها پدید نمي آید و از سویي اعمال افراد در کم و کیف نعمت هاي بهشتي بي تأثیر نمي باشد.

بنابراین، مي توان صورت هاي مختلفي را در مسئله فرض کرد، لیکن این امر در جایي است که آن صُوَر مختلف از مسایل پنهانی و غیبي باشد.

در این حالت، اگر دلیل هاي عقلي قطعي بر اثبات همه آن فرض هاي مختلف داشته باشیم در جاي خودشان محفوظ اند وگرنه باید به وسیله نقل، هر یك از آن فروض اثبات شود. در مورد این بحث، روایت و نقل، فقط معنایي را که عرض شد اثبات مي کند و صورت هاي دیگر چون مدرکی ندارد، مردود مي باشد.

باري، به وضوح از آیات قرآن کریم و روایات گوناگون استفاده می شود، که بهشت و نعمت های بهشتی حقایق بیروني جداگانه و ناوابسته و غیر قائم به نفس انسان است که خداي متعال آنها را خلق فرمود.

البته قسمتی از نعمت هاي بهشتی به وسیله اعمال افراد، در بهشت تحقق مي یابد (یا به عنوان جزای عمل و یا به عنوان تجسم خود آن عمل) که این بحث دیگري است و هر دو احتمال مطرح مي باشد.

نظر ملاصدرا پیرامون دوزخ

ملاصدرا درباره دوزخ بیاني دارد که به نظر مي آید ایشان میان بهشت و دوزخ اندکي تفاوت قائل است، وي مي نویسد:

وأمّا دارُ جَهَنَّم فَهِيَ لَیست کذلك، لأنَّها لَیست داراً رُوحانیّه خالِصه، بَل هِيَ مُکَدَّرَه مَشُوبَه بهذا العالَم فَکَأنَّها هِيَ هذا العالَم إنساقَ إلَی الآخره بِسائِقِ القَهرمان...

ص: 193

و بِالجُمله، حَقيقه جَهَنَّم و ما فيها هِيَ حَقيقه الّدُنيا و مُشْتَهياتِها تُصُوِّرَت لِلّنُفُوسِ الّشَقيّه بِصُورَه مُؤلِمَه؛(1)

و اما دوزخ چنين نيست؛ زيرا دوزخ سرايي صرفا روحاني نمي باشد بلكه مكدر و آميخته به اين عالَم است؛ گويا همين عالَم است كه با قوه قاهره اي به آخرت كشانـده شده است... خلاصه، حقيقت دوزخ و آنچه در آن است، حقيقت دنيا و مشـتهيات آن مي باشد كه براي نفوسِ نگون بخت، به صورت دردناكي متصور شده است.

در اين عبـارت فرق انـدكي در ارتباط با دوزخ نسـبت به بهشت بيان شـده است، اينكه دوزخ مثل بهشت - و آنچه راجع به بهشت گفتيم - نيست؛ چون دوزخ سرايي روحاني محض نمي باشد، بلكه تيرگي دارد و گويا بسان اين عالم است.

مرحوم سبزواری در پاورقی، يادآور مي شود كه در كلام ملاصدرا «كأنّ» آمده است، يعني دوزخ گويا مانند اين عالم است، نه اينكه با اين عالم فرقي نكند.

انگيزه ملاصدرا از توجيه آيات و روايات

آيات قرآن كريم به گونه هاي مختلف، تحقق خارجي، مستقل و غير وابسته به نفوس انسانی را در ارتباط با بهشت و نعمت هاي بهشتی بيان مي كنـد، و روايـات هم در اين مورد متعـدد و گويـاست و از سويي ملاصـدرا اين آيـات و روايـات را ديـده است، پس چرا ايشـان آنها را برخلاف ظاهر - بلكه برخلاف صراحت - آنها توجيه مي كند؟

راز اين مطلب اين است كه در مسـئله قيـامت و عـالم آخرت، طبق مبنـای ايشان، از عناصـر خاكی و مادي خبري نيست و حتی در بحث حشـر در قيامت، قائل است كه روح انسان صورت مثالی را ايجاد مي كند، لذا در مسئله بهشت، سر انجام اين سخن - كه بهشت و نعمت هـايش صور ادراكي قـائم به نفس انسان است - را نتيجه مي گيرد و ناگزير آيات و روايـاتِ واضـح و روشن را بر خلاف ظاهرشان توجيه مي كند.

1- . اسفار اربعه9 : 342 - 343.

اینکه چرا در مورد عالم آخرت چنان مبنايي را پذيرفته است به خاطر مباني ديگري است که ايشان بدان مي گرود.

به دليل شبهاتی که در ارتباط با بحث معاد مطرح بوده است (همچون شبهه «آکل و مأکول»، شبهه «لزوم تناسخ»، شبهه «کمبود زمين براي ارواحی که بخواهند حشر جسماني داشته باشند» و ديگر شبهات) و با توجه به يازده اصلي که در ارتباط با مسئله معاد پي مي ريزد، در نهايت به اين مبنا مي رسد.

مرحوم آيت الله سيد احمد خوانساری (رحمه الله) هم به همين جهت در «العقائد الحقه» (صفحه 255) اشاره مي کند و مي گويد:

وقد يقال: إنّ المحشور ليس البدن العنصري، بل البدن المثالي المنشأ بإنشاء النفس بإذن الله تعالي، والمختلف باختلاف الملكات الحاصله في الدنيا! وفي المقام شبهات، تدعوا الي القول المذكور... .

چکيده سخن ايشان اين است که: عده اي در مورد حشر آخرتي – به خاطر شبهاتي که به آنها برخورده اند – قائل به بدن مثالي قائم به نفس شده اند، و اين شبهات باعث شده از وضوح و صراحت آيات قرآنی در اين بحث انصراف يابند و مسايل ديگری را مطرح سازند.

سپس ايشان آن شبهات را ذکر مي کند و پاسخ مي دهد که ما نيز در جزوه معاد اين مسايل را آورده ايم و بعد از ذکر شبهات، يکايك آنها را وارسي و نقد کرده ايم.

باري، اين شبهات نبايد وامان دارد که آن آيات و روايات را – که در تحقق خارجي بهشت و نعمت هايش و جهنّم و نکبت هايش گوياست – برخلاف ظاهرشان توجيه کنيم.

زيرا توجيه آنجا رواست که آيه و روايت برخلاف عقل بيِّن يا بر خلاف نصي از نصوص خود مکتب باشد، نه اينکه هرجا آيه يا روايتي با مذاق و مشرب ما ناسازگار افتد، بي درنگ دست به توجيه بزنيم و کلام خدا و رسول را حمل بر آراء و انديشه هاي ساخته ذهنمان بکنيم.

ص: 195

هشدار

وقتي بی حساب و کتاب باب تأويل باز شود، بدانجا مي انجامد که ابن عربی - با توجه به شرحی که قيصری و ديگران دارند - درباره آيه:

{ مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُم مِّن دُونِ اللهِ أنصَارًا } (1) در فصوص مي گويد:

«خطيئات» از «خُطْوَه» می آيد، و مقصود اين است که قوم نوح گام هاي استواري برداشتند و فانی فی الله شدند، و در دريای معرفت حق فرو رفتند و آتش محبت را چشيدند.(2)

ملاصدرا نيز درباره معاد مطالبي را بيان مي کند تا اينکه مي نويسد:

{ وَأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُور } (3)

1- . سورة نوح (71) آية 25 (به سبب گناهانشان غرق گشتند و در آتشي درآورده شدند، و در برابر خدا ياوراني نيافتند) .

2- . شارحان فصوص، ذيل عبارت ابن عربي که مي گويد: (خَطِيئَتِهِمْ) فهي التي خطت بهم، فَغَرِقوا في بحارالعلم باللّه وهوالحيرة (فَأُدْخِلُوا ناراً) في عين الماء (فصوص الحكم: 73) ؛ چنين نگاشته اند: «الخطيئة»، ... أنها مأخوذة من «الخِطْو»، ... و جمعه «خُطوات»: أي، خطواتهم و قطع مقاماتهم بالسلوك هي التي خطت بهم إلى بحار العلم بالله... («فَأُدْخِلُوا ناراً» في عين الماء) أي، فادخلوا في نار المحبة و الشوق حال كونهم في عين الماء (شرح فصوص «قيصری»: 529 - 530) . (فغرقوا في بحار العلم بالله و هو الحيرة) أي في الأحدية السارية في الكل المتجلية في صورة الكثرة... (فَأُدْخِلُوا ناراً في عين الماء) أي نار العشق بنور سبحات وجهه (شرح فصوص «كاشانی»: 69) . خطوات ايشان در آورد ايشان را در بحار علم بالله تا غرق حيرت شدند... و نار محبّت بود ايشان را در عين ماء علم (شرح فصوص «پارسا»: 124) . از خطواتی که انسان را می گذراند از خطط تعيّنات و انيّات، ايشان غرق می شوند در بحار علم بالله... پس در آورده شدند در آتش محبّت و شوق، در حالی که غرقه چشمة علم اند (شرح فصوص «خوارزمی» 1: 195 - 196) .

3- . سورة حج (22) آية 7.

قبور الأجساد وقبور الأرواح أعني الأبدان... ؛(1)

«و در حقيقت، خداوند تمام كسانى را كه در گورهايند برمى انگيزد» [مراد] قبور اجساد و قبور ارواح، يعني بدن هاست... .

آنچه از آيه: { وَأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُور } به ضميمه ديگر آيات و روايات - استفاده مى شود اين است كه خداي تعالي ذرات پراكنده بدن انسان ها در اطراف عالم و در قبور را در قيامت جمع مي نمايد و بعد از تشكيل دوباره بدن ها و الحاق روح به آنها، زنده مي كند و برمي انگيزاند.

اما اين، با مبناي ملاصدرا - كه بدن اخروي را منشَأ نفس مي داند نه انتقال يافته از دنيا به آخرت - سازگار نيست، لذا آيه را جوري معنا مي كند كه با مبنايش سازگار باشد، و مي گويد:

مقصود از قبور در اين آيه، بدن انسان هاست كه به منزله قبر براي جسدهاي برزخي و ارواح است؛ و { يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُور } بعث مربوط به ارواح است. در باور صدرا هم جسدهاي برزخي و هم ارواح اخروي - هر دو - از همين ابدان محشور خواهند شد.

مرحوم سبزواري در پاورقي مي گويد:

أعنى الأبدان، تفسير لكليهما. فانّ الأبدان الطّبيعيّه قبور و غلف للأجساد البرزخيّه و الّصُوَر الأُخرويّه و كذا للأرواح؛(2)

ابدان، تفسير براي هر دو است؛ يعني بدن هاي عنصري، براي اجساد برزخي و هم براي صُورَ اخروي و هم براي ارواح، قبور و غلاف اند.

پس در عين اينكه ما اصل تأويل و توجيه را - در جاي خودش - قبول داريم، چنين تأويلاتى را نمي پذيريم؛ چون با دو معيارى كه قبلاً گفتيم سازگار نمي باشد.

بنابراين، هرچند آيه:

1- . اسفار اربعه9 : 159.

2- . اسفار اربعه 9: 159. (پاورقي)

{ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاه الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَه هُمْ غَافِلُونَ } (1) را جوري معنا كنيم كه از آن ظاهر و باطنی به دست آيـد، اما اين كار، مدعا و مبناي ديگران را درست نمي كند؛ زيرا اين آيه در اين جهت وضوح دارد كه اهل دنيا به همين خوردن و عياشـي و ظواهر دنيا بسنده مي كنند، اما غافل اند از اينكه بعد از اين عالم چه خبر است، اينجا چه بايد ياد گيرند و چه تكاملی بايد پيدا كنند!

پس اينكه ما ظاهر و باطنی داريم قطعی است، ليكن اينكه چه چيزی باطن چيست؟ و به چه صورت بايـد تأويل بشود؟ معيار دارد، و معيار همان است كه عرض شد.

1- . سورة روم (30) آية 7 (و از زندگي دنيا ظاهري را مي شناسند، و حال آن كه از آخرت غافل اند) .

آیه سیزدهم: ولَقَدْ ذَرَأنَا لِجَهَنَّمَ کَثِیرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ

اشاره

لَهُمْ قُلُوبٌ لایَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أعْیُنٌ لایُبْصِرُونَ بِهَا

وَلَهُمْ آذَانٌ لایَسْمَعُونَ بِهَا

أُوْلَئِكَ كَالأنْعَامِ بَلْ هُمْ أضَلُّ

أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ } ؛

البته بسياري از جنيان و آدميان را براي دوزخ آفريديم؛

آنان دل هايي دارند كه با آن [حقايق را] درنمي يابند

و چشماني دارند كه با آنها نمي بينند و گوش هايي دارند

كه با آنها نمي شنوند، آنان همانند چهارپايان اند،

بلكه گمراه ترند، آنها همان غافلان اند.

سوره اعراف (7) آیه 179

ص: 199

مسـئله عـذاب و خلود جهنميان و چگونگي عـذاب دائمي آنها، از بحث هاي مهم و مطرح قرآني است. از آياتي كه با اسـتناد به آن برخي پنداشته اند عذاب براي اهل جهنم عذب (شيرين و گوارا) خواهد شد، اين آيه شريفه است كه خداي متعال مي فرمايد:

{ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لايَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لايُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لايَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ } ؛(1)

البته بسـياري از جنيان و آدميان را براي دوزخ آفريديم؛ آنان دل هايي دارند كه با آن [حقايق را] درنمي يابند و چشماني دارند كه با آنها نمي بينند و گوش هايي دارند كه با آنها نمي شنوند، آنان همانند چهارپايان اند، بلكه گمراه ترند، آنها همان غافلان اند.

از نكـات شايـان توجه در اين آيه، جايگـاه «لام» در { لِجَهَنَّمَ } است و اينكه آيا اين «لام»، «لام» غرض و غايت است يا «لام» عاقبت مي باشد.

اگر اين لاـم براي بيـان غرض به كار رفته باشـد، بـدان معناست كه غرض از آفرينش دسـته اي از انس و جن و غايت خلقتشان اين است كه دوزخي شوند و اين، همان جبر است؛ يعني گروهي در ارتكاب معاصـي و دست يازي به انواع خطاها و گناهان - كه انسان را دوزخي مي سازد - مجبورند و معصيت و نافرماني آنها از روي اختيار نمي باشد.

1- . سورة اعراف (7) آية 179.

اين درحالي است كه اساس قرآن كريم بر اختيار استوار مي باشد و اصل فرستادن پيامبران و فرود آوردن كتاب هاي آسماني و امر و نهي و تكليف و بهشت و دوزخ، با مختار بودن انسان معنا مي يابـد در غير اين صورت، بيهودگي و عبث، بر همه هستي سايه مي افكند كه بطلان آن، از واضحات است.

اگر دسـته اي در رفتن به جهنم مجبور باشـند، چرا خـداي متعال در ادامه آيه، آنها را سـرزنش مي كند كه: { لَهُمْ قُلُوبٌ لايَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لايُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لايَسْمَعُونَ بِهَا } ؛ (دل هايی دارند كه با آن [حقايق را] دريافت نمی كنند، و چشـمانی دارند كه با آنها نمی بيننـد، و گوش هايی دارنـد كه با آنها نمی شـنوند) و يا { أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ } ؛ (آنان هماننـد چهارپايان بلكه گمراه ترنـد، آنها همان غافلان انـد) و حال آنكه اينان براي همين خلق شده اند كه نفهمند و درك نكنند و عناد و دشـمني ورزند تا غرض از خلقتشان پديد آيد.

پس با اين تحليل، نقض غرض لازم مي آيد.

شيخ طوسي در اين باره مي فرمايد:

و لايجوز أن يكون معني الآيه أنّ الله خلقهم لجهّنَم و اَراد منهم أن يفعلوا المعاصـي فَيَدْخُلوا بها النار؛ لأنَّ الله لايُريـد القبيـح، لأنَّ إراده القبيح قبيحه و لأنَّ مُريدَ القبيح منقوصٌ عند العقلاء، تعالي الله عن صفه النقص؛(1)

جايز نيست معناي آيه اين باشد كه خدا آنها را براي جهنم آفريد و اراده كرد كه معصـيت ها را انجام دهند تا در نتيجه ارتكاب اين معاصـي وارد جهنم شونـد؛ زيرا خـداي متعال اراده قبيح نمي كند [اينكه اينها مجبور باشـند جنايت كنند و بعد به بهشت راه نيابند و به جهنم بروند قبيح است] چراكه اراده [كار و رفتار] قبيح، قبيح است و كسي كه اراده عمل قبيح كند نزد عقلا كاستي دارد؛ و خدا از نقص منزه است.

1- . تفسير التبيان8 : 38.

شيخ طوسي با اين بيان، به دو اشكال اشاره مي كند:

يك: اصل چنين عملي قبيح است و قبيح، از ذات مقدس حضرت حق سر نمي زند.

دو: اگر كسـي به انگيزه شـكنجه مردمان چنين كاري كنـد، در نظر عقلاء شخصـي رشد نيافته و ناقص است و خداوند متعال منزه از نقص است.

و چون اين سخن با آيات ديگر قرآن و اساس مسائل وحياني سازگار نمي باشد، در ادامه شيخ مي فرمايد:

ولأنّه قال: { وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإنسَ إِلّاَ لِيَعْبُدُونِ }(1) فَبَيَّنَ أنّه خَلَقَ الخلقَ للعباده والطاعه وقال: { وَمَا أرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ إِلّاَ لِيُطَاعَ }(2) و قال: { وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا }(3) و قال: { لَقَدْ أرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ }(4) و قال: { إِنَّا أرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * لِتُؤْمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ }(5) و نظائر ذلك اكثر من أن تُحْصـي، فكيف يقول بعـد ذلك { وَلَقَدْ ذَرَأنَا لِجَهَنَّمَ } و هل هذا إلاّ تناقُضٌ تَنَزَّهَ كلامُ الله عنه؛

و چون كه فرمود: «جن و انس را نيافريـدم مگر براي اينكه مرا عبادت كنند» روشن ساخت كه خلق را براي عبادت و بندگي آفريد؛ و فرمود: «مـا هيـچ پيـامبري را نفرسـتاديم مگر اينكه از او اطـاعت كننـد» و فرمود: «ما اين آيات را به صورت هاى گوناگون براى آنان بيان كرديم تا يادشـان بيايـد» و فرمود: «به راستي ما پيامبران خود را با دلائل آشـكار روانه كرديم و با آنها كتاب و ترازو [ميزان و معيار سـنجش] را فرود آورديم تا مردم عدالت را به پادارند»و فرمود:

1- . سورة ذاريات (51) آية 56 .

2- . سورة نساء (4) آية 64 .

3- . سورة فرقان (25) آية 50 .

4- . سورة حديد (57) آية 25.

5- . سورة فتح (48) آية 8 - 9.

«ما تو را گواه و بشارتگر و هشدار دهنده اي فرستاديم تا به خدا و فرستاده اش ايمان آوريد».

نظائر اين آيات بيش از آن است كه شمرده شود. چگونه بعد از اين آيات، خداي تعالي بفرمايد:

«و ما آنها را براي جهنم خلق كرديم» اگر چنين بگويد آيا اين تناقض در كلام خدا نيست؟! كلام خداي متعال منزه از تناقض گويي است .

از اين رو، اين پرسش به ذهن مي آيد كه بخش نخست آيه، به چه معناست و با توجه به مسلم بودن اختيار، معناي آن چگونه است؟

براي اين پرسش، پاسخ هاي گوناگوني ارائه شده است، بسياري از مفسران سه وجه را براي توجيه اين آيه ذكر كرده اند. شيخ ابو الفتوح رازي در روض الجنان، افزون بر اين سه وجه، وجه ديگري را نيز مي آورد.

وجه اول

پاسخ نخست اين است كه لحن قرآن كريم در موارد زيادي چنين است، ولي همه اينها بر اساس انتخاب و اختيار خود خلق مي باشد؛ مانند عباراتي كه در آن هدايت و اضلال منسوب به خداست يا آياتي كه درباره بهشت و جهنم و مدح و ذمّ خلق اند؛ مانند:

{ خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَه وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ } ؛(1)

خداوند بر دل هاي آنان و بر شنوايي ايشان مهر نهاد، و بر ديدگانشان پرده اي است و برايشان عذاب بزرگي است.

از عبارت { خَتَمَ اللهُ } اين سؤال به نظر مي آيد كه چرا خدا بر قلب آنان مُهر زد؟ مگر تقصيرشان چيست؟ اگر اندكي در آيه قبل از آن، درنگ شود پاسخ روشن مي گردد؛ زيرا در آن بيان شده است كه اينها به اختيار خودشان كافر شدند و نتيجه كفرشان اين

1- . سورة بقره (2) آية 7.

است كه { خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَه وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ } .

در آيه 23 سوره جاثيه نيز مي خوانيم:

{ أفَرَأيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَه فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللهِ أفَلا تَذَكَّرُونَ } (1)؛

آيا ديدي كسي را كه هوس خويش را معبود خود ساخت، و خدا او را دانسته گمراه گردانيد و بر گوش و دلش مُهر زد و بر ديده اش پرده نهاد؟ پس از خدا چه كسي او را هدايت خواهد كرد؟ آيا به خود نمي آييد؟

اگر واژه { أضَلَّه } مورد توجه قرار گيرد كه خدا از روي علم(2) انسان را گمراه مي كند، اين آيه، سؤال برانگيز مي شود، ولي جمله قبل آن، گوياست كه اين كار به سوء اختيار خودشان است آنها هوا و هوس را پرستيدند و چون اين عمل از آنها بروز يافت، به اختيار خود، در گمراهي فرو رفتند.

آيه مورد بحث نيز چنين است؛ يعني اشخاص با اختيار و گزينشي ناشايست، چنان مسير انحراف را مي پيمايند و با حق عناد مي ورزند و رفتاري زشت دارند كه گويي از ابتدا براي جهنم آفريده شده اند، يعني اگر - به فرض - براي جهنم خلق مي شدند چطور در بدي فرو مي رفتند و خوبي از آنها سر نمي زد، اكنون نيز به همان اندازه در انحراف فرو رفته اند كه گويي براي جهنم خلق شده اند.

در اين توجيه، تصرفي در معناي «لام» صورت نمي گيرد و «لام» به همان معناي غرض و غايت مي باشد.

1- . سورة جاثيه (45) آية 23.

2- . در اينكه (عَلَى عِلْمٍ) در آية مذكور، قيد چه چيزي است؟ دو نظريه است: 1. قيد فاعل باشد؛ يعني اضلال الهي از روي آگاهي صورت گرفته است كه در اين صورت، اين قيد براي تأكيد خواهد بود. 2. قيد مفعول باشد؛ يعني كساني كه گمراه گرديدند، ضلالت را با آگاهي انتخاب كردند (نگاه كنيد به تفسير نفحات الرحمن 5: 554 و الميزان18: 173) .

این وجه را – که بسیار لطیف است – شیخ ابوالفتوح رازي در تفسیرش مي آورد. متن سخن وي چنین است:

آن گاه [خدا] گفت گروهي بسیار هستند که ایشان بر کفر اصرار کردند و با دعوت رسول اصغا نکردند و حجت عقل را کار نبستند و در سابق علم من چنان بود که ایشان هرگز ایمان نیارند و جز اختیارِ کفر، نکنند و لا محال از این جهت را مرجع و مآل ایشان دوزخ باشد، پس در حکم چنان بودند که پنداشتي ایشان را در اصل خلقت براي دوزخ آفریدند تا اگر خواهند که ایشان را از آن محیص و معدلي بود، نبود پس عَلَي سبیل المبالغه في التشبیه «لام» غرض آوَرْد و گفت { وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا... } .(1)

فشرده پاسخ این است که: عده اي از جن و انس به اختیار خود دوزخي شدند، لیکن شدت عناد و لجاج و انحرافشان به حدّي است که گویي اصلاً از اول خدا اینها را براي جهنم آفرید.

وجه دوم

جواب دوم (براي دفع شبهه جبر) این است که «لام» در { لِجَهَنَّمَ } لام عاقبت است، و آیه در مقام بیان عاقبت این دسته از جن و انس است که سرانجام دوزخي مي شوند، نه اینکه خدا آنها را براي دوزخ آفریده باشد، بلکه خودشان در عین اختیار و آزادي در انتخاب خیر و شر، به خاطر لجاج و عناد با حق، عاقبت روانه جهنّم خواهند شد.

لام به این معنا در قرآن – در موارد مختلف – به کار رفته است.

شیخ طوسي در تفسیر تبیان پس از بیان این معنا – در آیه مورد نظر – چند نمونه از آیاتي را که در آنها لام عاقبت به کار رفته است، مي آورد عبارت تفسیر تبیان چنین است:

1- . تفسیر روض الجنان9 : 21.

واللام في { لِجَهَنَّمَ } لام العاقبه.(1)

والمعنى انه لما كانوا يصيرون اليها بسوء اختيارهم و قبح أعمالهم جاز أن يقال: إنه ذرأهم لها والذي يدل على ان ذلك جزاء على أعمالهم قوله:

{ لَهُمْ قُلُوبٌ لايَفْقَهُونَ بِهَا } (2) و أخبر عن ضلالهم الذي يصيرون به الى النار، و هو مثل قوله تعالى { إِنَّما نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدادُوا إِثْماً } (3) و مثل قوله { رَبَّنا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَ مَلأَهُ زِينَه وَأَمْوالاً فِي الْحَياه الدُّنْيا رَبَّنا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ } (4) و مثل قوله عزوجل { فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَناً } (5) و إنما التقطوه ليكون قره عين...

و قال [الشاعر] الآخر:

أموالنا لذوي الميراث نجمعها و دُورنا لخراب الدهر نبنيها

و قال آخر:

لدوا للموت و ابنوا للخراب فكلكم يصير الى ذهاب؛(6)

لام در { لِجَهَنَّمَ } لام عاقبت مي باشد.

1- . در تفسير مجمع البيان هم همين معنا آمده است: اللام في قوله (لِجَهَنَّمَ (لام العاقبة...، المعني: لمّا بيّن سبحانه امر الكفار و ضرب لهم الأمثال، عَقَّبَه ببيان حالهم في المصير والمآل، فقال (وَلَقَدْ ذَرَأنَا) اي خلقنا (لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ) يعني خلقناهم علي اَنَ عاقبتهم المصير إلي جهنم بكفرهم و انكارهم و سوء اختيارهم... (مجمع البيان4: 772) .

2- . سورة اعراف (7) آية 179.

3- . سورة آل عمران (3) آية 178.

4- . سورة يونس (10) آية 88 .

5- . سورة قصص (28) آية 8 .

6- . تفسير التبيان5 : 36.

و معنـاي آيه چنين است: از آنجـا كه آنان به سوء اختيار و اعمال زشـتشان جهنمي گرديدنـد، جايز است گفته شود خـدا آنها را براي جهنم آفريد.

آيه شـريفه دلالـت مي كنـد بر اينكه دوزخي شـدنشان جزاي اعمال خودشان است، و اين سـخن خـداي متعال كه فرمود: «براي آنها قلب هايي است كه با آن حقايق را دريافت نمي كنند» از ضلالتشان خبر داد كه آنها را به جهنم مي كشاند.

و لام عاقبت در اين آيه، مثل قول خداونـد است كه مي فرمايـد: «ما به كفار مهلت مي دهيم تا بر گناهشان بيفزاينـد» و مانند قول الهي «[و موسـي گفت:] خدايا به فرعون و اشـرافش - در زندگي دنيا - زيور و اموال فراوان دادي، تا مردم را از راه تو گمراه سازند» و مثل قول خداوند عزوجل «آل فرعون حضـرت موسـي را از آب گرفتند تا دشمن آنها و مايه ناراحتي شان باشد» و همانا او را از آب گرفتند تا برايشان روشني چشم شود...

[در اشعار عرب هم لام عاقبت فراوان استعمال شده است] مثل:

اموالمان را براي ميراث خواران گرد مي آوريم و خانه هايمان را براي خراب شـدن مي سازيم. يا اين شـعر: براي مردن بزاييـد و براي خراب شدن بسازيد، پس همه شما رو به نابودي مي رويد.

مقصود از { لِيَزْدادُوا إِثْماً } در آيه اول اين است كه عاقبت و سرانجام مهلت ما به آنها، به فزوني گناهانشان مي انجامد.

و مراد از { لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِك } در آيه دوم اين است كه خـدا اموال را براي گمراهي فرعونيان نـداد، بلكه عاقبت داشـتن دارايي زياد، به اين كار انجاميد.

و منظور از { لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَناً } در آيه سوم اين است كه آنها موسـي را از آب نگرفتند تا دشمنشان و مايه اندوهشان گردد، بلكه او را از آب گرفتند تا مايه خير و راحتي و شادي آنها شود اما عاقبت مايه ناراحتي آنها شد.

و نيز مقصود در شـعر اول اين است كه عاقبت جمع كردن اموال، اين است كه به ورثه مي رسـد و عاقبت ساختمان ها اين است كه خراب مي شود نه اينكه ما به غرض خراب شدن مي سازيم. و يا در شـعر دوم، مقصود اين نيست كه توليد نسل براي مُردن است، بلكه منظور اين است كه نتيجه و عاقبت زايش و توليد نسل، مرگ است.

پس لام در آيه { لِجَهَنَّمَ } لام عاقبت است؛ يعني اين رفتارِ كفار است كه آنان را به دوزخ مي كشاند.

وجه سوّم

مي توان گفت «ذرأ» به معناي تمايز و جدا كردن است (نه به معناي آفريدن) چنانچه در تفسير تبيان آمده است:

و يجوز أن يكون قوله تعالي { ذَرَأنَا لِجَهَنَّمَ } معناه ميّزنا و يقال «ذرأتُ الطعام و الشعير» أي ميّزتُ ذلك من الّتِبن و المدر.

فلمّا كان الله تعالي قد ميّز اهل النار من اهل الجنه في الدنيا بالتسميه و الحكم و الشهاده، جاز أن يقول ذرأناهم أي مَيَّزْناهم؛(1)

و جايز است كه سـخن خداي متعال { ذَرَأنَا لِجَهَنَّمَ } به معناي «ميّزنا» (جدا كرديم) باشد. گفته مي شود: «ذرأتُ الطعام و الشـعير» يعني گندم و جو را از كاه و خاك جدا كردم.

از آنجا كه خداي متعال اهل بهشت و اهل ايمان را در دنيا – با نام گذاري و حكم و شهادت – از اهل دوزخ جدا ساخت، صحيح است كه بفرمايد «ذَرَأناهم» يعني آنها را جدا كرديم.

پس معنـاي آيه شـريفه – طبق اين معنا – چنين است: ما كثيري از جن و انس را به جهت سوء اختيار و عملكرد بـدشان، براي جهنم جـدا كرديم و لام در اينجا همان لام غرض است؛ يعني غرض ما جدا كردن نيكان از بدان است.

1- . تفسير التبيان5 : 37 .

وجه چهارم

وجه چهارم اين است كه «ذَرَأ» به معناي «سَنَذْرَءُ» باشد، شيخ طوسي (رحمه الله) مي گويد:

ويجوز أن يكون قوله { ذَرَأنَا } بمعني «سَنَذْرَءُ» كما قال: { وَنَادَى أصْحَابُ الْجَنَّه أصْحَابَ النّارِ } (1) بمعني سينادون، فكأنه قال سيخلقهم خلقاً ثانياً للنار بأعمالهم التي تقدمت منهم في الدنيا إذ كانوا استحقوا النار بتلك الاعمال؛(2)

جايز است { ذَرَأنَا } به معناي «سَ نَذْرَءُ» باشد؛ يعني خواهيم آفريد، همان گونه كه فرمود «اهل بهشت دوزخيان را ندا كنند» (به معناي ندا خواهنـد كرد) پس گويا فرمود: به زودي اينان را براي آتشِ [دوزخ] دوباره، خلق مي كند به سـبب اعمالي كه در دنيا از اينان پيشـي گرفت؛ چراكه اينان به سبب اعمالشان مستحق آتش اند.

بنابراين، منظور خلقِ در اين دنيا نيست (همچنان كه مقصود از { نَادَى } ندا در دنيا نيست) بلكه در اينجا خبر از آينده است؛ يعني در عالَم آخرت، اين كار رخ مي دهد.

پس در اينجـا هم «لاـم» همـان لاـم غرض است، ولي «ذَرَأ» به معنـاي «سَ نَذْرَأُ» مي باشـد؛ يعني ما آنهايي را كه در اين دنيا به عمل خود مستحق عذاب شدند، به هنگام خلق دو باره شان، آنها را براي جهنم و درآمدن به دوزخ مي آفرينيم.

بيان علامه طباطبائي

در تفسير الميزان بيان شده است كه: آفرينش – كه در آن مصلحت است – پيامدهايي دارد. از تبعات خلقت اين است كه گروهي منحرف گردند و به جهنم بروند، هرچند اساس خلقت بر اين است كه همه بهشتي شوند و در جهت كمال قرار بگيرند.

1- . سورة اعراف (7) آية 44.

2- . تفسير التبيان5 : 38.

از اين رو، گفته شده { وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ } .

علامه براي توضيح مطلب، چنين مثال مي زند:

نجاري مي خواهد دري بسازد و تخته هايي در اختيارش هست. دَرْ، هيئت و صورت و اندازه خاصي دارد، اين طور نيست كه تخته ها كنار هم گذاشته شوند و در درست شود، بلكه بايد قسمت هايي از تخته ها بريده شود و تبديل به تراشه گردد. هدف نجار - در اصل - ساختن در است و چون آن تراشه ها به تبع درست شدن «در» به وجود مي آيند، مورد اراده تبعي اند (نه اراده اصلي) .

خدا كه انسان ها را آفريد، اراده كرد كه در جهت كمال خود حركت كنند و رحمت برايشان خواست، اما اين خلقت تبعاتي هم دارد، ولي اراده اصلي آن است كه به رحمت برسند و اراده تبعي اين است كه اينها دوزخي شوند، به اين جهت تعبير شده:

{ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ } .(1)

1- . الميزان8 :334؛ متن عبارت ايشان چنين است: بيان ذلك: انّ النجار اذا أراد أن يصنع باباً عمد إلي اخشاب يهيؤها له، ثم هندسه فيها، ثم شرع في النشر و النحت و الخرط حتي اتم الباب؛ فكمال غرضه من ايقاع الفعل علي تلك الخشبات هو حصول الباب لا غير، هذا من جهة. و من جهة اخري هو يعلم من اوّل الأمر انّ جميع اجزاء تلك الخشبات ليست تصلح لأن تكون اجزاء للباب؛ فان للباب هيئة خاصة لاتجامع هيئة الخشبات، و لابدّ في تغيير هيئتها من ضيعة بعض الاجزاء لخروجها عن هندسة العمل، فصيرورة هذه الابعاض فضلة يرمي بها داخلة في قصد الصانع، مرادة له بإرادة تُسَمّي قصداً ضرورياً. فللنجار في صنع الباب - بالنسبة إلي الاخشاب التي بين يديه - نوعان من الغاية: احدهما، الغاية الكمالية و هي ان يصنع منها باباً و الثاني، الغاية التابعة و هي ان يصنع بعضها باباً و يجعل بعضها فضلة لاينتفع بها و ضيعة يرمي بها؛ و ذلك لعدم استعدادها لتلبس صورة الباب. و كذا الزارع يزرع ارضاً ليحصد قمحاً فلايخلص لذلك إلي يوم الحصاد إلاّ بعض ما صرفه من البذر، و يذهب غيره سُدي يضيع في الأرض او تفسده الهوام او يخصفه المواشي، و الجميع مقصودة للزارع من وجه و المحصول من القمح مقصود من وجه آخر. و قد تعلقت المشيّة الالهية ان يَخْلُقَ من الأرض انساناً سويّاً يعبده ويدخل بذلك في رحمته، و اختلاف الاستعدادات المكتسبة من الحياة الدنيوية - علي ما لها من مختلف التأثيرات - لايَدَع كلّ فرد من افراد هذا النوع ان يجري في مجراه الحقيقي و يَسْلُكَ سبيل النجاة إلاّ من وَفَّق له، و عند ذلك تختلف الغايات؛ و صَحَّ انّ لله سبحانه غاية في خلقة الانسان مثلاً و هو ان يشملهم برحمته و يدخلهم جنته، و صحّ ان لله غاية في اهل الخسران و الشقاوة من هذا النوع و هو ان يدخلهم النار و قد كان خلقهم للجنة غير ان الغاية الأولي، غاية اصلية كمالية و الغاية الثانية، غاية تبعية ضرورية. والقضاء الالهي - المتعلق بسعادة من سعد و شقاوة من شقي ناظر إلي هذا النوع الثاني من الغاية، فانه تعالي يعلم ما يؤل إليه حال الخلق - من سعادة او شقاء - فهو مريد لذلك بإرادة تبعية لا اصلية. و علي هذا النوع من الغاية، ينزل قوله تعالي: (وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ) و ما في هذا المساق، من الآيات الكريمة و هي كثيرة.

بيان ايشان از جهتي خوب و صـحيح است و از جهتي اشـكال دارد. درستي آن، اين است كه خداوند متعال براي همه، اراده رحمت كرد، ولي جمعي به سوء اختيار خود منحرف مي شوند.

ليكن اگر منظور، سوء اختيار خود افراد نباشـد، بلكه از لوازم آفرينش اين دانسـته شود كه جمعي جهنمي شونـد، اين معنا اشـكال دارد، چه آنكه براساس مباني وحياني شقاوت ذاتي و غير قابل تخلّف، وجود ندارد.(1)

تا اينجا - به طور فشرده - معاني صحيحي براي اين آيه شريفه بيان شد.

سخن ملاصدرا

ملاصدرا در اسفار تفسيري از اين آيه - طبق مبناي خود در مسئله دوزخ و خلود در آن - ارائه مي دهد كه پذيرفتني نمي باشد، مي گويد:

واعلم أنّ أهل العذاب هم الذين نفوسهم كانت مستعده لدرجه من درجات الجنان ثم بطل استعدادهم بارتكاب المعاصي، فحالهم كحال من انحرف مزاجُه عن الإعتدال اللائق به و عن الصحه التي له بحسبه فيكون في ألم

1- . نگاه كنيد به، بيان الفرقان1 : 493 ، فرع ششم، سعادت و شقاوت.

شديـد حتي يَرْجِعَ إلي الإعتدال الذي كان له او بَطَلَ اسـتعدادُه بالكُلّيه و انتَقَلَ مزاجُه إلي مزاج وافَقَه تلك الحاله التي كانت مخالفه لمزاجه الأول و كان مرضاً في حقّه فصار المرض صحّه له والألم راحه له، وانقلب العذاب عذوبه في حقه لانقلاب جوهره إلي جوهر أدني.

فكـذلك حال من يَـدْخُل في النار و يَتَعَـذَّبُ بها مُدَّه لأجل الأعمال السـيئه؛ فان بقي في قلبه نور الإيمان فَمَنَعَ أن يَنفُذَ ظلمه المعاصـي في باطن قلبه و يحيط به السـيئات، فلامحاله يَخْرُج من النار و يَبْرَأُ من العـذاب واما من اسودّ قلبه بالكليّه وغاص في باطن قلبه ظلمه المعاصـي لأجل الكفر، فلا يخرج أبداً مخلداً؛(1)

اهل عذاب، كساني اند كه نفوسـشان براي درجه اي از درجات بهشت آمادگي دارد سـپس به خاطر ارتكاب معاصي آن استعداد از بين مي رود. حالِ اينها به كسـي مي مانـد كه مريض مي شود و سـلامتي اش را از دست مي دهـد و به درد شديدي گرفتار مي آيد و اين درد در او هست تا وقتي كه به حالت صحت برگردد.

يـا اينكه درد ادامه مي يابـد و برايش حـالت ثـانوي مي شود و از آن لـذت مي برد. اين كسالت كم كم چنان غلبه مي كنـد كه برايش مزاج ثـانوي مي شود و اين مزاج ثـانوي مخالف آن مزاج اولي است (در مزاج اولي اين حالت برايش مريضـي و سـختي بود) در نتيجه بيماري، برايش سـلامتي و درد، برايش راحتي و عذاب، برايش به عذوبت و خوشـي تبديل مي گردد؛ چون جوهر وجودي اش (كه صـحت را اقتضا مي كرد) به جوهري پست تر مبدل شد، اكنون كسالت را اقتضا مي كند.

حـال كسـي كه داخل در آتش مي شود، نيز چنين است. به خاطر دست يازي به اعمال زشت، مـدتي عـذاب مي شود، آن گاه اگر هنوز در قلبش نور ايمان باقي

1- . اسفار اربعه9 : 346 .

باشد و ظلمت گناه در باطن قلبش نفوذ نيابد و گناهان او را در برنگيرد، از آتش خارج مي شود و از عذاب رهايي پيدا مي كند.

اما كسي كه قلبش كاملا سياه گردد و در عمق جانش تاريكي گناهان به خاطر كفر، فرو رفته باشد، هيچ گاه از دوزخ خارج نمي گردد.

در جايي ديگري از اسفار مطلب كمي اوج مي گيرد كه اصلاً از اساس، خداوند آنان را براي جهنم و عذاب آفريد.

ثم انك تعلم أنّ نظامَ الدنيا لايَنْصَلِح إلاّ بنفوس جافيه و قلوب غلاظ شداد قاسيه، فلو كان الناس كُلُّهم سُعداء بنفوس خائفه من عذاب الله و قلوب خاضعه خاشعه، لاختَلَّ النظام بعدم القائمِين بعماره هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاه؛ كالفراعنه و الدجاجله و كالنفوس المَكّاره كشياطين الانس بجُربزتهم و جبّلَتهم و كالنفوس البهيميه الجهله كالكفار ...

فاذا كان وجود كل طائفه بحسب قضاء الهي و مقتضي ظهور اسم رباني فيكون لها غايات حقيقيه و منازل ذاتيه التي جعلت عليها الأشياء إذا وقع الرجوع اليها تكون ملائمه لذيذه و إن وَقَعَتِ المفارقه امداً بعيداً و حَصَلَتِ الحيلوله عن الاستقرار عليها زماناً مديداً بعيداً كما قال تعالى وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ما يَشْتَهُون؛(1)

باري، دانستي كه نظام دنيا جز به واسطه نفوس خشن و دل هاي سنگ و سخت آرايش نمي يابد.

اگر تمام مردمان نيكبخت بودند و نفوسي بيمناك از عذاب الهي و دل هايي خاشع داشتند، به سبب نبودن كساني كه كمر بر آباداني اين سرا ببندند - از نفوس شقي درشت خو و سخت و سركشاني چون فرعونان و دجالان و نفوس حيله گراني چون شياطين انس به جُربزه و سيرتشان و نفوس حيواني و بي شعور

1- . اسفار اربعه9 : 348 .

چون كـافران – نظـام اختلالـ پيـدا مي كرد و آشـفته و تباه مي گشت... . و چون وجود هر گروهي به حسب قضاي الهي و اقتضاي ظهور اسـمي رباني است، لـذا آنها را غاياتي حقيقي و منازلي ذاتي است، و امور ذاتي كه اشـيا بر آن امور سرشـته شده اند، اگر بازگشت بدان ها واقع شود، ملايم و لذيـذ مي باشـند، و اگر از آنها مـدت زماني دراز جدايي واقع گردد و روزگاري مديد مانع از اسـتقرار بر آنها حصول پيدا كند، همان گونه است كه خداوند مي فرمايد «ميان ايشان و آن آرزو كه دارند جدايي افكند».

پس اگر دنيا بخواهد آباد شود بايد اين بدها باشـند، اگر همه خوب باشند ديگر مردم به دنيا نمي رسند، به حسب قضاي الهي – هم خوب و هم بـد – هر دو مظهر اسـماي پروردگارنـد، پس به خـاطر ظهور اسـماي الهي، براي اين طـائفه غايات حقيقيّه و منازل ذاتيه اي است. اين دوزخي ها كه هميشه در جهنم هسـتند چون سرشتشان براي جهنم مي باشد وقتي به سوي آن برمي گردند برايشان ملائم و لذيذ است، اگر چه مدت طولاني از آن جدا مانده اند .

ملاصدرا در ادامه، آيه ديگري را همين گونه معنا مي كند (كه اين هم از آياتي است كه مناسب است مستقلاً بحث شود) كما قال تعالي: { وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ } (1) بين آنها و آنچه اشتها دارند فاصله مي افتد! آنچه آنها اشتها دارند، همان آتش و بدي و گرفتاري است.

در ادامه، صدرا به نقل از ابن عربي مي نگارد:

و قال الشيخ الأعرابي في الفتوحات:

يـدخل أهل الـدارين فيهما، السـعداء بفضل الله و أهل النار بعـدل الله و ينزلون فيهما بالأعمال و يخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الألم جزاء العقوبه موازيا لمده العمر في الشرك في الدنيا فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعيما في

1- . سورة سبأ (34) آية 54 .

الـدار التي يخلدون فيها بحيث إنهم لو دخلوا الجنه تألموا لعدم موافقه الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و زمهرير و ما فيهـا من لـدغ الحيات و العقارب كما يلتـذ أهل الجنه بالظلال و النور و لثم الحسان من الحور لأن طبائعهم تقتضـي ذلك ألا ترى الجُعَل على طبيعه يتضرر بريح الورد و يلتذ بالنتن و المحرور من الإنسان يتألم بريح المسك؛ فاللذات تابعه للملائم و الآلام تابعه لعدمه.

و نقل في الفتوحات(1) أيضا عن بعض أهل الكشف قال:

إنهم يخرجون إلى الجنه حتى لاـيبقى فيهـا أحـد من النـاس البته و يبقى أبوابهـا يصـطفق و ينبت في قعرهـا الجَرْجير و يخلق الله لهـا أهلا يملأها؛(2)

شيخ اعرابي در فتوحات مي گويد:

اهل بهشت و دوزخ به اين دو درمي آيند؛ سعادت مندان به فضل خدا و اهل دوزخ به عدل خدا [اين دو گروه]. به اعمالشان در آن دو فرود مي آيند و به نيّاتشان در آن دو جاودان مي گردند.

پس شـخص دوزخي به ميزان مـدتي كه در دنيا شـرك ورزيـده، درد و رنـج مي كشـد و كيفر كردارش را مي بيند و آن گاه كه مدت سـرآمد برايشان در سـرايي كه در آن مُخَلَّدنـد، نعمت هايي قرار داده مي شود به گونه اي كه بهشت برايشان ناخوشايند است و اگر به آن درآيند درد مي كشند؛ زيرا بهشت با طبعي كه بر آن سرشته شده اند سازگار و همسو نيست.

بنابراين، آنان از آتش و سرماي گزنده و نيش مارها و عقرب هايي كه در دوزخ است لذت مي برند؛ چنان كه بهشتيان از سايه و نور و حوريه ها لذت مي برند؛ زيرا طبايع آنها آن را اقتضا مي كند.

1- . فتوحات مكيه (4 جلدي) 2: 647 .

2- . اسفار اربعه 9 : 349.

آيـا به سـرشت جُعَل (سوسك سـرگين خوار) نمي نگري كه از بوي [خوش] گُل مي رنجـد و از بوي گَنـد (سـرگين) لـذت مي برد، و انسان محرور(1) از بوي مشك احساس ناراحتي مي كند؟!

پس لذت ها تابع چيزهايي است كه با طبع سازگارند و دردها و رنج ها تابع فقدانِ چيزهايي است كه با طبع و سرشت سازگاري دارند.

و نيز در فتوحات - از بعضي از اهل كشف - نقل مي كند كه مي گويد:

دوزخيان از جهنم بيرون مي آينـد و به بهشت وارد مي شوند تا اينكه اَحَدي از مردم در آن باقي نمي ماند و درهاي آن به هم مي خورد و در تهِ آن گياهي به نام «جرجير»(2) مي رويد و خدا برايش اهلي را مي آفريند كه پُرَش مي سازد.

اشكال صدرا بر ابن عربي

ملاصدرا در ادامه، استدلال ابن عربي را بر انقطاع عذاب چنين نقل مي كند:

و مما اسـتدل به صاحب الفتوحات المكيه على انقطاع العـذاب للمخلدين في النار قوله تعالى: { أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } (3)؛

و ما ورد في الحديث النبوي من قوله (صلي الله عليه و آله): «و لم يبق في النار إلا الذين هم أهلها»(4)

و ذلك لأن أشد العذاب على أحد مفارقه الموطن الذي ألفه فلو فارق النار أهلها لتعذبوا باغترابهم عما أهلوا له و إن الله قد خلقهم على نشأه تألف ذلك الموطن؛(5)

1- . كسي كه از شدت خشم يا تب درونش داغ شده باشد (فرهنگ ابجدي1: 789) .

2- . جَرجير: شاهي، تره تيزك (فرهنگ عميد) .

3- . سورة بقره (2) آية 39 و 81 و آيات ديگر در قرآن.

4- . فتوحات مكيه3: 25.

5- . اسفار اربعه9 : 352.

از استدلال هاي صاحب فتوحات بر انقطاع (و پايان يافتن) عذاب مخّلَدان دوزخ، اين سخن خداي متعال است كه مي فرمايد:

{ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } ؛ آنان اَصحاب آتش اند، در آن جاودان مي باشند.

و نيز اين حديث كه پيامبر (صلي الله عليه و آله) فرمود: «در دوزخ باقي نمي ماند مگر كساني كه آنها اهل دوزخ اند».

و اين بـدان جهت است كه شديـدترين عذاب براي هر كسـي مفارقت و جدايي اوست از جايي كه با آن اُنس و الفت گرفته است. اگر اهل دوزخ از دوزخ جـدا شونـد رنج مي كشـند؛ زيرا از چيزي كه شايسـته آنهاست دور مي گردند، و خدا آنان را بر نشـئه [و طينت و سـرشتي] آفريده كه با آن جايگاه مأنوس مي باشند.

سپس ملاصدرا مي گويد:

أقول: هذا استدلال ضعيف مبني على لفظ الأهل و الأصحاب و يجوز استعمالهما في معنى آخر من المعاني النسبيه كالمقارنه و المجاوره و الاستحقاق و غير ذلك و لا نسلم أيضا أن مفارقه الموطن أشد العذاب إلا أن يراد به الموطن الطبيعي و إثبات ذلك مشكل.

و الأولى في الاستدلال على هذا المطلب، أن يستدل بقوله تعالى: { وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ } (1)

فـإن المخلوق الـذي غـايه وجوده أن يـدخل في جهنم بحسب الوضع الإلهي والقضاء الرباني لابـد أن يكون ذلك الـدخول موافقا لطبعه و كمالا لوجوده إذ الغايات كما مر كمالات للوجودات و كمال الشي ء الموافق له لايكون عذابا في حقه؛ وإنما يكون عذاباً في حق غيره ممن خلق للدرجات العاليه؛(2)

1- . سورة اعراف (7) آية 179.

2- . اسفار اربعه9 : 352.

مي گويم: اين استدلال ضعيف است و بر لفظ «أهل» و «اَصحاب» مبتني مي باشد و استعمال اين دو واژه بر معاني ديگر نسبي (مانند مقارنت، مجاورت و استحقاق) جايز است.

افزون بر اين، ما نمي پذيريم كه مفارقت جايگاه مأنوس، شديدترين عذاب ها باشد مگر اينكه مقصود از آن، جايگاه طبيعي باشد و اثباتِ آن مشكل است.

اَولي و بهتر اين است كه به اين آيه، استدلال شود: { وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ } ؛ ما بسياري از انس و جن را براي دوزخ آفريديم.

زيرا مخلوقي كه (به حسب وضع الهي و قضاي رباني) غايت وجودش اين است كه به دوزخ درآيد، ناگزير بايد اين دخول (در جهنم) موافق و سازگار با طبع و كمال وجودي اش باشد؛ زيرا غايات (چنان كه گذشت) كمالات وجودي اند و كمال شيء- كه سازگار با[طبيعت] اوست- در حق او عذاب محسوب نمي باشد و تنها عذاب در حق كساني است كه براي درجات عالي آفريده شده اند.

به نظر وي، كلمه اصحاب، خيلي مطلب را نمي رساند، بلكه بهتر است براي اثبات مطلب بالا از اين آيه شريفه استفاده كنيم كه خداي متعال عده زيادي از جن و انس را براي جهنم و جهنمي شدن آفريد. مخلوقي كه به حسب قضا و قرار الهي كمال وجودي اش به اين است كه وارد جهنم شود، قطعاً بايد اين دخول موافق طبيعتش باشد و بايد كمالي براي وجودش باشد، چه اينكه در گذشته گفته ايم كه غايات وجودي اشيا، كمالات آنها هستند و كمال هرچيزي كه موافق با طبيعت آن شيء است نمي تواند براي آن چيز عذاب باشد، بلكه عذاب است در حق ديگر مخلوقاتي كه در درجه بالاتر قرار دارند. بنابراين، عذاب جهنم براي اهلش در حقيقت، عَذْب و شيرين است.

آن گاه ملاصدرا چنين ادامه مي دهد:

و قال في الفتوحات:(1)

1- . فتوحات مكيه (4جلدي) 3: 25.

فعمرت الداران أي دار النعيم و دار الجحيم و سبقت الرحمه الغضب و وسعت كل شي ء حتى جهنم و من فيها؛(1)

ابن عربي در فتوحات مي گويد: پس هر دو سرا (دار نعيم و دار جحيم) آباد مي گردند و رحمت خدا بر غضب او پيشي مي گيرد و رحمت الهي هرچيزي را در برمي گيرد حتّي جهنم و كساني را كه در آن اند.

نقد سخن صدرا

نكته اساسي بحث پيرامون واژه «عذاب» مي باشد؛ اينكه آيا مراد از آن درد و رنج است يا شيريني و گوارايي؟

بررسي لغوي

واژه «عـذاب» به معناي عقوبت و كيفر، گرفتاري و رنـج، شـكنجه و درد، تنبيه و مجازات مي باشد و به هر رفتار و كرداري كه بر شـخص، سخت و دشوار آيد و مانع رسيدن وي به مرادش گردد، اطلاق مي شود.

راغب در مفردات گويد:

العَذَابُ: هو الإيجاع الشّديد، و قد عَذَّبَهُ تَعْذِيباً: أكثر حبسه في العَذَابِ... و اختلف في أصـله، فقال بعضهم: هو من قولهم: عَذَبَ الرّجلُ: إذا ترك المأكل والنّوم، فهو عَاذِبٌ وعَذُوبٌ، فَالتّعْذِيبُ في الأصل هو حمل الإنسان أن يُعَذَّبَ، أي: يجوع ويسـهر، وقيل: أصله من العَذْبِ، فَعَذَّبْتُهُ أي: أزلت عَذْبَ حياته على بناء مرّضـته و قذّيته، و قيل: أصل التّعْذِيبِ إكثارُ الضّـرب بِعَذَبَه السّوطِ، أي: طرفها، و قد قال بعض أهل اللّغه: التّعْـذِيبُ هو الضّـربُ، و قيـل: هو من قولهم: مـاءٌ عَـذَبٌ إذا كـان فيه قـذى و كـدر، فيكون عَـذَّبْتُهُ كقولـك: كـدّرت عيشه، و زلّقت حياته؛(2)

ص: 220

1- . اسفار اربعه 9 : 352.

2- . مفردات الفاظ القرآن1: 554 .

«عَذَاب»: ایجاد درد و الم شدید است. «عَذَّبَهُ تَعْذِیباً»: حبسش را در عذاب زیاد کرد... در اصل واژه «عذاب» اختلاف شده است؛ بعضی گفته اند اصل آن از این سخن است که می گویند:«عَذَبَ الرّجلُ»: در وقتی که کسی خوردن و خوابیدن را ترك کند و او را«عَاذِبٌ و عَذُوبٌ» گویند. پس «تَعْذِیب» در اصل وادار نمودن انسان به مُعَذَب شدن (یعني گرسنگی کشیدن وبیدار ماندن) است.

و گفته شده: اصلش از «عَذْب» (شیرینی و گوارائی) است [ولکن باب تفعیل آن افاده سلب مي کند] پس «عَذَّبْتُهُ»: گوارایی و شیرینی حیاتش را از او دور کردم، که بر وزن «مرّضته» و «قذّیته»:

(بیماري اش را برطرف کردم و از چشمش خاشاك را زدودم) (1) و نیز گفته شده اصل «تَعْذِیب» زیاد زدن با سرِ تازیانه است.

بعضی از واژه شناسان گفته اند: «تعذیب» همان زدن است و یا از عبارت «ماءٌ عَذَبٌ» است وقتی که در آب، خاك و گل و لای باشد پس «عَذَّبْتُهُ» [به معناي اخیر] مثل عبارت: «کدّرتُ عیشه و زلّقتُ حیاته» است؛ یعنی زندگي اش را تار و حیاتش را بی ثبات و لغزان نمودم.

بنابر این، هرچند ریشه واژه «عَذاب» از «عَذْب» باشد، لیکن زماني که در ساختار و قالب «عَذاب» و یا «تعذیب» به کار رود، معناي درد و رنج مي دهد.

شواهد قرآني

صفحات اندکي از قرآن را مي توان یافت که در آن به گونه اي عذاب و گرفتاري هاي قیامت و پیامدهاي ناگوار اَعمال ناشایست مطرح نباشد. تقریباً حدود 370 آیه قرآن درباره عذاب و گرفتاري هاي قیامت نازل شده است.

1- . مثال دیگر: قَشَّرتُ العودَ: أزلتُ قشره، یعني پوست چوب را کندم؛ به طور کلي یکي از معاني که ثلاثي مجرد براي افاده آن به باب تفعیل و یا افعال مي رود معناي سلب است. مثال باب افعال: أشفي العلیل: ذهب شفاؤه: شفا و تندرستي از بیمار رخت بربست.

عذاب آخرت

باري، مسئله عذاب كافران و گناه كاران و رنج و گرفتاري و شكنجه آنها در قيامت، بسيار روشن است و با اندكي مراجعه به تعاليم وحياني، مي توان آشكارا آن را دريافت و اذعان داشت كه عذاب چيزي جز درد و رنج و عقوبت هاي هول انگيز و سخت نيست و كيفر و مجازات عقايد نادرست و اَعمال زشت، امري انكار ناپذير مي باشد.

گرچه ممكن است كسي شبهه در چگونگي اِعمال عذاب و مدتِ آن داشته باشد و يا آن را نپذيرد، ليكن آنچه در قرآن و حديث آمده است معناي روشني دارد و توجيه و تأويل را برنمي تابد.

عذاب در بيانِ قرآن، كيفري است براي كافران، منافقان، ستم گران، طاغوت ها و اهل گناه و فساد كه در دنيا و آخرت گريبان گيرشان مي شود و براي گروهي از بندگان هرگز تخفيف نمي پذيرد و در راستاي اجراي عدل الهي صورت مي گيرد و داراي شدت و ضعف، و مناسب با خطا و عقيده باطلي است كه شخص به آن دست مي يازد.

در بعضي آيات، تعليلي براي عذاب ذكر شده و يا واژه يا جمله اي به آن عطف گرديده و يا قيد و صفتي براي آن آمده است كه بر روشني معناي آن مي افزايد.

آيات عذاب

برخي از اين آيات چنين اند:

{ إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ } ؛(1)

خدايا، اگر آنان را عذاب و شكنجه كني، آنها بندگانِ تويند.

{ وَ أَنَّ عَذابي هُوَ الْعَذابُ الأليمُ } ؛(2)

و اينكه عذاب من، عذابى است دردناك.

1- . سورة مائده (5) آية 118.

2- . سورة حجر (15) آية 50 .

{ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاء وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاء } ؛(1)

هركه را بخواهد مي آمرزد و هر كه را خواهد عذاب مي كند.

{ وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لأمْرِ اللهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ اللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ } ؛(2)

و ديگراني منتظر امر خدا مي مانند؛ يا خدا عذابشان مي كند يا توبه شان را مي پذيرد و خداست دانا و حكيم.

{ وَأَسَرُّواْ النَّدَامَه لَمَّا رَأَوُاْ الْعَذَابَ } ؛(3)

و چون عذاب را بنگرند پشيماني خود را پنهان مي سازند.

{ فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ } ؛(4)

پس بچشيد عذاب را به جهت كفري كه مي ورزيديد.

{ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ } ؛(5)

و برايشان عذابي پايدار است.

{ وَنَقُولُ ذُوقُواْ عَذَابَ الْحَرِيقِ } ؛(6)

و مي گوييم: بچشيد عذاب سوزنده را.

{ وَلَهْمُ عَذَابٌ مُّهِينٌ } ؛(7)

و براي آنها عذاب خوار كننده است.

1- . سورة آل عمران (3) آية 129.

2- . سورة توبه (9) آية 106.

3- . سورة يونس (10) آية 54 .

4- . سورة انفال (8) آية 35.

5- . سورة توبه (9) آية 68 .

6- . سورة آل عمران (3) آية 181.

7- . سورة آل عمران (3) آية 178.

پس روشن گرديـد كه وجود عذاب، امري است غير قابل انكار و شايد به همين جهت است كه صدرا در كتاب «عرشـيه» مطلب درستي را درباره دوزخ و عذابِ اهل آن بيان مي دارد و با سخناني كه در ديگر جاها از ابن عربي مي آورد - و به گونه اي آنها را تأييد و تقويت مي كند - ناسازگار است.

وي مي گويد:

وصـاحبُ الفتوحـات المكّيّه اَمْعَنَ في هـذا البـاب وبالَغَ فيه في ذلك الكتاب وقال في الفصوص: وامّا اهلُ النار فمآلهم إلي النعيم؛ اذ لابُدَّ لصوره النار بعد انتهاء مّدَه العقاب أن تكون بَرداً و سلاماً علي مَن فيها.

واما أنـا و اَلّـذي لاحَ لي - بما أنا مُشـتغل به من الرياضات العلميه و العمليه - أنَّ دارَ الجحيم ليست بـدار نعيم و انّما هي موضعُ الألم و المِحَن وفيها العذاب الدائم، لكن آلامها مُتَفتّه مُتَجّدِدَه علي الإسـتمرار بلا انقطاع، والجلود فيها مُتَبّدِلَه وليس هناك موضع راحه واطمينان؛ لأنَّ منزلتَها مِن ذلك العالم منزله عالم الكون و الفساد من هذا العالم؛(1)

صـاحب فتوحات مكيه در اين باب، ژرف مي انديشـد و تلاش زيادي را در اين راسـتا به كار مي برد و در فصوص مي گويـد: مآل و فرجامِ اهـل دوزخ به نعيم منتهي مي شود؛ زيرا صورت دوزخ پس از انتهاي مـدت عقاب، ناگزير بايـد بر كساني كه در آن انـد، خنك و سـلامت باشد.

اما من - با رياضت هاي علمي و عملي - دريافتم كه خانه دوزخ سراي نعمت نيست، و آنجا جاي درد كشيدن و گرفتاري هاست و عذاب دائم در آن وجود دارد، ليكن آلام آن شكننده و خُرد كننده است و بي درنگ تجديد مي شود و پوست ها سوخته و پوستِ ديگري جايگزين مي گردد.

آنجا جاي راحت (و تن آسايي) و اطمينان (و آرامش) نيست.

1- . العرشية: 282.

زيرا منزلت دوزخ نسبت به آن عالم، منزلت عالَم كون و فساد نسبت به اين جهان مي باشد [همان گونه كه هستي يافتن و فاسد شدن در اين جهان، دائمي است عذاب در آن عالَم (و تجديد حيات اعضا پس از نابودي) نيز هميشگي جريان دارد].

بررسي خلود در دوزخ

از ديگر مسائلي كه در آيات و روايات بسـياري - براي دسـته اي از گمراهان و معصيت كاران- به صراحت، بيان گرديده مسئله خلود (براي هميشه در دوزخ ماندن) است.

آيات

{ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أمْعَاءَهُمْ } ؛(1)

[آيا ايشان] هماننـد كساني هسـتند كه جاودانه در آتش دوزخ انـد و آب سوزاني نوشانـده مي شونـد كه معده و روده هايشان را تكه تكه مي كند.

{ وَمَن يَعْصِ اللهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَ لَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ } ؛(2)

و هركه خـدا و پيامبرش را نافرماني كنـد و بر حدود او بتازد، خدا او را داخل آتشـي مي كند كه هميشه در آن مي ماند و برايش عذابي خوار كننده است.

{ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا } ؛(3)

هركس مؤمني را به عمد بكشد كيفرش دوزخ است، براي هميشه در آن به سر مي برد.

{ وَٱلَّذِينَ كَفَرواْ وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أصْحَابُ النّارِهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ }؛(4)

1- . سورة محمد (47) آية 15.

2- . سورة نساء (4) آية 14.

3- . سورة نساء (4) 93.

4- . سورة بقره (2) آية 39.

كساني كه كافر شدند و آيات ما را دروغ پنداشتند، اهل دوزخ اند، براي هميشه در آن مي مانند.

{ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ } ؛(1)

مجرمان و گنه كاران در عذاب جهنم جاودانه مي مانند.

باري، با مراجعه به آيات قرآن درمي يابيم كه قرآن تصريح مي فرمايد كه خالدين در آتش گرفتار عذاب اند و در آسايش به سر نمي برند، خالد در دوزخ كسي است كه هميشه در آتش باشد. اگر خالد در جايي به معناي اصلي خود به كار نرود و به معناي زمان زياد باشد، پس از آن إلاّ - استثنا - مي آيد نظير: { خَالِدِينَ فِيهَا إِلّاَ مَا شَاء اللهُ } .(2)

اگر با «إلاّ» نيايد به همان معناي اصلي خود به كار خواهد رفت، به ويژه اينكه در بعضي آيات با كلمه { أبَداً } يا { لايُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ } اين معنا تأكيد شده است؛ مانند:

{ فَإِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ خالِدينَ فيها أبَدا } ؛(3)

قطعاً آتش دوزخ براى اوست و جاودانه در آن خواهند ماند.

{ خَالِدِينَ فِيهَا لايُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ } ؛(4)

عذابشان ابدي است و در آن تخفيفي داده نمي شود.

يا آيات 36 و 37 سوره مباركه مائده كه به اين معنا تصريح دارد:

{ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لِيَفْتَدُواْ بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَه مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * يُرِيدُونَ أن يَخْرُجُواْ مِنَ النّارِ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ } ؛(5)

1- . سورة زخرف (43) آية 74.

2- . سورة انعام (6) آية 128.

3- . سوره جن (72) آية 23.

4- . سورة بقره (2) آية 162؛ سورة آل عمران (3) آية 88 .

5- . سورة مائده (5) آية 36 و 37.

در حقيقت كساني كه كفر ورزيدنـد اگر تمام آنچه كه در زمين است براي آنان باشـد و مثل آن را [نيز] با آن [همراه كننـد] تا به وسـيله فديه دادن آن، خود را از عـذاب روز قيامت برهانند از ايشان پذيرفته نمي شود و براي آنها عذاب دردناكي خواهد بود. مي خواهند از آتش بيرون آيند درحالي كه از آن بيرون آمدني نيستند و براي آنان عذابي پايدار خواهد بود.

باري، قرآن كريم نسبت به خالدين در آتش دو مسئله راتأكيد مي كند:

1. اينكه آنجا عذاب است و گرفتاري و آتش.

2. عذابشان هميشگي است و انقطاعي در آن نيست.

در روايات فراواني نيز به صراحت از مسأله خلود سخن به ميان آمده است؛ مانند:

1. منصوربن حازم گويد: از امام صادق (عليه السلام) درباره اين آيه پرسيدم:

{ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ } (و از آتش بيرون آمدنی نيستند) [اينان چه كساني هستند؟] امام (عليه السلام) فرمود:

أعداء علي (عليه السلام) هم المخلدون في النار أبد الآبدين ودهر الداهرين؛(1)

دشمنان علي (عليه السلام) جاودانه در آتش [دوزخ]اند.

2. حُمران گويد: به امام صادق (عليه السـلام) عرض كردم كه به ما چنين نقل شده است كه زماني درهاي جهنم بسته خواهد شد [و كسي در آن براي عذاب باقي نخواهد ماند].

امام فرمود: «لا والله، إنه الخلود»؛ چنين نيست، به خدا سوگند كه عذاب خالد و هميشگي است.

عرض كردم:

پس اين آيه { خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّماوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ } (2) چگونه توجيه مي شود؟

1- . تفسير عياشي1: 317؛ بحارالأنوار 8: 362.

2- . سوره هود (11) آية 107.

فرمود: هذه في الذين يخرجون من النار؛(1) اين، مربوط به گروهي است كه از آتش خارج مي شوند.

گفتار عالمان

عالمان و محققان به تبع آيات قرآني و روايات، عـذاب را به معناي درد و رنـج گرفته انـد و خلود در عـذابِ دوزخ را نيز به معناي ابديت در آتش و آلام آن تفسير كرده اند.

به عنوان نمونه، سخن برخي از ايشان را نقل مي كنيم:

شيخ مفيد

در اوائل المقالات آمده است:

إتّفَقَتِ الإمـامّيَه علي أنّ الوعيـدَ بـالخلود في النار متوجه إلي الكفّار خاصّه دون مرتكبي الـذنوب مِن اهل المعرفه بالله - تعالي - و الإقرار بفرائضه من اهل الصلاه؛(2)

اماميه اتفاق دارند بر اينكه وعيد (تهديد) به خلود در آتش (دوزخ) ويژه كافران مي باشد، نه اهل معرفت به خداي متعال و نمازگزاراني كه به واجبات خدا اقرار دارند و در عين حال [بر اثر غفلت و يا پيروي از شهوات و هواي نفس] مرتكب گناه مي شوند.

خواجه نصير طوسي

در تجريد مي فرمايد:

والكافر مخّلَدٌ وعذابُ صاحبِ الكبيره منقطع... ؛(3)

1- . كتاب الزهد: 98؛ بحارالأنوار8: 346، باب26 (ذبح الموت بين الجنة و النار) . يادآوري: در اينكه مقصود از (خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السّمـاوَاتُ وَالأرْضُ إلّاَ مَا شَاءَ رَبُّكَ) چيست؟ توجيهات وتاويلات ديگري نيز ذكر گرديـده است؛ نگاه كنيـد به، مجمع البيان5: 297 ؛ بحارالأنوار8 : 341؛ الميزان11: 23.

2- . اوائل المقالات: 46.

3- . كشف المراد: 414.

و كافر [در دوزخ] دائمي مي ماند، و عذابِ مرتكب كبيره، قطع شدني است.

علامه حلّي

در شرح تجريد مي خوانيم:

أجْمَعَ المسلمون كافّه علي أنّ عذابَ الكافر مُؤّبَد لايَنْقَطعُ... ؛(1)

همه مسلمانان، اجماع دارند بر اينكه عذاب كافر هميشگي و دائمي است و قطع نمي گردد.

تفتازاني

در شرح المقاصد مي نگارد:

لاخلاف في خلود من يدخل الجنه ولا في خلود الكافر عناداً او اعتقاداً؛(2)

در خلود شخص بهشتي و كافر - خواه از روي عناد كافر باشد و خواه از روي اعتقاد - اختلافي نيست.

طبرسي نوري

در كفايه الموحدين آمده است:

مسئله خلودِ كفار در نار و عذاب هميشگي آنها از بديهيات و امور واضحه دين اسلام است كه بر آن نصوص كتاب و تواتر اخبار ناطق است؛ و شبهات شك داران در مسئله خلود و عذاب سرمدي... شبهه در مقابل بداهت است كه شايان اعتنا نيست.(3)

علامه طباطبايي

در الميزان مي خوانيم:

مسأله انقطاع العذاب والخلود مما اختلف فيه أنظار الباحثين من حيث

1- . همان.

2- . شرح المقاصد5 : 131.

3- . كفاية الموحدين4 : 429.

النظر العقلي و من جهه الظواهر اللفظيه.

والذي يمكن أن يقال: أما من جهه الظواهر، فالكتاب نص في الخلود، قال تعالى: { وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النّارِ } ؛(1)

والسنه من طرق أئمه أهل البيت (عليهم السلام) مستفيضه فيه، و قد ورد من غير طريقهم أخبار في الانقطاع ونفي الخلود، وهي مطروحه بمخالفه الكتاب.

وأما من جهه العقل فقد ذكرنا فيما تقدم من البحث في ذيل قوله تعالى:

{ وَاتَّقُواْ يَوْماً لاتَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً } (2) أن الاستدلال على خصوصيات ماجاء به الشرع في المعاد بالمقدمات الكليه العقليه غير مقدور لنا لأن العقل لاينال الجزئيات، والسبيل فيه تصديق ماجاء به النبي الصادق من طريق الوحي للبرهان على صدقه؛(3)

در مسئله انقطاع عذاب و خلود [در دوزخ] ديدگاه هاي پژوهشگران از نظر عقلي و از جهت ظواهر لفظي مختلف مي باشد.

آنچه به لحاظ ظواهر مي توان گفت اين است كه: قرآن نصّ در خلود دارد، خداي متعال مي فرمايد:

{ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النّارِ } ؛ آنان از آتش بيرون شدني نيستند. و سنت از طريق امامان اهل بيت (عليهم السلام) در اين باره مستفيض است و از غير طريق آنان، اخباري در انقطاع [عذاب] و نفي خلود هست و اين اخبار، به دليل مخالفت با كتاب خدا طرح (و به دور انداخته) مي شود.

و اما از جهت عقل، ما پيش از اين در ذيل آيه:

{ وَاتَّقُواْ يَوْماً لاتَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً } ؛(4)

1- . سورة بقره (2) آية 167.

2- . سورة بقره (2) آية 48.

3- . الميزان1: 412.

4- . سوره بقره (2) آية 48.

بترسيد از روزي كه كسي از كسي ديگر چيزي را كفايت نمي كند [و عذابي را نتواند دفع نمايد].

آورديم كه استدلال بر خصوصيات آنچه شرع در معاد آورده است به مقدمات كلي عقلي، براي ما مقدور نمي باشد؛ زيرا عقل به جزئيات [آنها] دسترسي ندارد [تنها] راهي كه دراين زمينه هست تصديق آن چيزي است كه پيامبر صادق (صلي الله عليه و آله) ازطريق وحي آورده؛ زيرا برهان بر صدق (و راست گويي) آن حضرت وجود دارد.

بعضي درباره خلود (ماندن هميشگي) در دوزخ، شبهاتي مطرح كرده اند و به ترديدها و پرسش هايي دامن زده اند، ليكن روشن گرديد كه خلود در آتش براي كافران و بعضي از گناه كاران (آنان كه غرق در تبهكاري و فسادند) و مستكبران و ظالمان، قطعي و انكار ناپذير مي باشد.

نظريه صدرا نسبت به چگونگي خلود

از عبارات صدرا در عرشيه مي توان دريافت كه ايشان - بر خلاف ابن عربي كه به گوارا شدن عذاب براي اهل دوزخ قائل است - منكر عذاب (به معناي درد و رنج و شكنجه) نمي باشد و نيز خلود و دوام عذاب را انكار نمي كند، ليكن از برخي عبارات وي در اسفار به دست مي آيد به خلود نوعي قائل است، نه خلود شخصي.(1)

وي در اسفار مي گويد:

وعندنا ايضاً اصولٌ دالّه علي أنّ الجَحيمَ و آلامها و شرورها دائمه باهلها؛ كما أنّ الجّنه ونعيمها وخيراتها دائمه باهلها، إلاّ أنّ الدّوامَ لكّلٍ منهما علي معني آخر؛(2)

1- . برخي از معاصران درصدد برآمده اند كه ملاصدرا را نيز از قائلان به خلود شخصي به شمار مي آورند و مستندشان را كلام وي در عرشيه قرار داده اند كه در پيش از اين (و صاحبُ الفتوحات المكّيَة اَمْعَنَ) آورده شد؛ نگاه كنيد به، كتاب «الخلود في جهنم ص: 206».

2- . اسفار اربعه9 : 348.

و نزد ما نيز اصولي است كه دلالت دارد بر اينكه دوزخ و آلام (دردها و شكنجه ها) و شرور (و ناملايمات) آن نسبت به دوزخيان دائمي است؛ چنان كه بهشت و نعمت ها و خيرات آن نسبت به اهلش دائمي مي باشد، جز اينكه دوام براي هركدام از اين دو، بر معناي ديگري است.

مرحوم سبزواري در حاشيه بر اين سخن، مي نويسد:

اي الدوامُ للنعيم شخصي وللألم نوعي، فنوع المُعَذَّب المُتَألِّم محفوظ بتعاقُب الأشخاص، و سيأتي هذا المعني في كلامه ؛(1)

يعني دوام نعمت ها براي بهشتيان شخصي است و دوام دردها (و شكنجه ها) براي جهنميان نوعي است.

پس نوع انسان است كه عذاب دائمي دارد نه اشخاص، و آن هم به پي درپي وارد شدن اشخاص به جهنم تحقق مي يابد و به زودي اين معنا در كلام ملاصدرا مي آيد.

سپس ملاصدرا در سطور بعد مي گويد:

فإن قلت: هذه الأقوال الداله على انقطاع العذاب عن أهل النّار ينافي ما ذكرته سابقا من دوام الآلام عليهم.

قلنا: لانُسَلّم المنافاه؛ إذلا منافاه بين عدم انقطاع العذاب عن أهل النار أبدا و بين انقطاعه عن كل واحد منهم في وقت؛(2)

اگر بگويي: اين اقوال كه بر انقطاع عذاب از اهل دوزخ دلالت دارد با آنچه پيش از اين درباره دوام آلام بر آنها آوردي، منافات دارد!

مي گوييم: منافات را نمي پذيريم؛ زيرا ميان انقطاع نيافتن عذاب ابدي از اهل دوزخ و انقطاع عذاب از هر يك از آنها در زماني، ناسازگاري نمي باشد.

1- . همان.

2- . همان، 350.

نقد و بررسي خلود نوعي

در اينكه مقصود از خلود نوعي چيست، دو تقرير را مي توان ارائه نمود:

1. نسل انسان ها باقي است و پس از پايان يافتن عـذابِ عدّه اي، نسـلي جديد به دوزخ در مي آيند تا عذاب شوند، پس نوع انسان در دوزخ پيوسـته حضور دارد اما افراد و اشـخاص پس از مـدتي از عـذاب، رهايي مي يابنـد؛ اصل عذاب، پايدار و جاويد است اما عذاب شوندگان متغير و متفاوت اند.

ملاصـدرا براساس اين سـخن، مي بايست اَبَـدي بودن نسل انسان را بپـذيرد تا چنين امري تحقق يابد؛ يعني بايد اين جهان همچنان پايدار بماند و همواره انسان ها در آن موجود باشـند تا عده اي از دوزخ درآيند و گروه ديگر جايگزين آنها شوند و به اين ترتيب، خلود نوعي انسان در عذاب، تحقق پيدا كند.

ليكن پيـداست كه اين سـخن ناتمام مي باشد. قرآن با صـراحت اعلام مي دارد كه حيات اين جهان روزي به پايان مي رسد و عالَم فرو مي پاشد و اَثَري از حيات و زندگي باقي نمي ماند، آيات فراواني، به اين واقعيت اشاره دارد؛ از جمله:

{ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ } ؛(1)

آن گاه كه خورشيد، در هم پيچيد، و آن گاه كه ستاره ها تاريك و بي فروغ شوند.

{ إِذَا زُلْزِلَتِ الأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا } ؛(2)

هنگامي كه زمين به لرزشِ [شديد] لرزانيده شود، و زمين سنگيني هايش را بيرون ريزد.

{ كَلَّاَ إِذا دُكَّتِ الأَرْضُ دَكًّا دَكًّا } ؛(3)

1- . سورة تكوير (81) آية 1 و 2.

2- . سورة زلزله (99) آية 1 و 2.

3- . سورة فجر (89) آية 21 .

چنان نیست که آنها می پندارند! در آن هنگام که زمین سخت در هم کوبیده شود.

و این سخن، با کلمات دیگر ملاصدرا در تناقض است، آنجا که مي گويد:

ويَرْتَفِعُ عـالَمُ الكون والفسـاد ويَبطُلُ الدُّنيا ويقوم القيامه الكبري ويَنْمَحِقُ الشّرُ وأهلُه، ويَنْقَرِضُ الكفرُ وحِزبُه ويَبطُلُ الباطلُ ويَحّقُ الحّقَ بكلماته، فهذا هو الغرضُ الأقصي والمعرفه العظمي؛(1)

عـالَم كون و فساد رخت بر مي بنـدد و دنيا باطل (و هيـچ) مي گردد و قيامت بزرگ به پا مي خيزد و شـر و اهل آن، محو و نابود مي شود و كفر و حزبش انقراض مي يابد و باطل از بين مي رود و حق به كلماتش استوار مي گردد؛ و اين، همان غرض نهايي و معرفت بزرگ است.

2. مقصود از خلود نوعي، همان بقاي نسل در دوزخ باشـد (بي آنكه نسـلي جديـد وارد آن گردند تا محذور سابق لازم آيد بلكه عذاب براي گروه ها و افراد به طور متناوب باشـد) يعني اشخاصـي كه عـذاب مي شونـد پس از مدتي - هرچند موقت - بيرون آيند تا افراد ديگر عذاب شوند واين تغيير در شخص عذاب شوندگان ادامه يابد. بنابراين، عذاب براي نوع انسان ثابت است اما معّذَب ها، متغيرند.

اين سخن نيز صحيح نمي باشد؛ چراكه ظهور آيات قرآن در همان خلود شخصي است. و اينكه گروهي عذاب آنها هميشگي است و هرگز تخفيف نمي يابد، ذكر برخي از اين آيات، در ضمن عناويني، اين حقيقت را گوياست.

الف) عدم خروج و هميشگي بودن عذاب دوزخ

{ وَ قالَ ٱلَّذينَ ٱتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنا كَرَّه فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَما تَبَرَّؤُا مِنَّا كَذلِكَ يُريهِمُ اللهُ أَعْمالَهُمْ حَسَراتٍ عَلَيْهِمْ وَ ما هُمْ بِخارِجينَ مِنَ النّار } ؛(2)

1- . اسفار اربعه5: 195 (لامعة عرشيه) .

2- . سورة بقره (2) آية 167.

كساني كه [از اهل باطل] پيروي كردند، مى گويند: «كاش براى ما بازگشتى بود تا همان گونه كه [آنان] از ما بيزارى جستند [ما نيز] از آنان بيزارى مى جستيم!»

اين گونه خداوند، كارهايشان را - كه بر آنان مايه حسرت هاست - به ايشان مى نمايانند، و از آتش بيرون آمدنى نيستند.

{ وَأَمّا ٱلّذينَ فَسَقُوا فَمَأواهُمُ النّارُ كُلَّما أرادُوا أنْ يَخْرُجُوا مِنْها اُعيدُوا فيها وَ قيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذابَ النّارِ ٱلّذي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُون } ؛(1)

و اما كسانى كه تبهكاري كردند، جايگاهشان آتش است. هر بار كه بخواهند از آن بيرون آيند، در آن بازگردانيده مى شوند و به آنان گفته مى شود: عذابِ آن آتشى را كه دروغش مى پنداشتيد بچشيد!

{ ذلِكُمْ بِأَنَّكُمُ ٱتَّخَذْتُمْ آياتِ اللهِ هُزُواً وَ غَرَّتْكُمُ الْحَياه الدُّنيا فَالْيَوْمَ لايُخْرَجُونَ مِنْها وَ لا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ } ؛(2)

اين بدان سبب است كه شما آيات خدا را ريشخند گرفتيد و زندگى دنيا فريبتان داد. پس امروز، نه از اين [آتش] بيرون آورده مى شوند، و نه عذرشان پذيرفته مى گردد.

{ اُولئِكَ مَأواهُمْ جَهَنَّمُ وَ لايَجِدُونَ عَنْها مَحيصاً } ؛(3)

آنها [پيروان شيطان] جايگاهشان جهنم است و هيچ راه فرارى ندارند.

{ إِنَّ ٱلّذينَ كَذَّبوا بِآياتِنا وَ اسْتَكْبَرُوا عَنْها لاتُفَتَّحُ لَهُمْ أبْوابُ السَّماءِ وَلايَدْخُلُونَ الْجَنَّه حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ في سَمِّ الْخِياطِ وَ كَذلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمين } ؛(4)

1- . سورة سجده (32) آية 20.

2- . سورة جاثيه (45) آية 35.

3- . سورة نساء (4) آية 121.

4- . سورة اعراف (7) آية 40.

کسانی که آیات ما را تکـذیب کردنـد، ودر برابر آن تکبّر ورزیدنـد، (هرگز) درهای آسـمان به رویشان گشوده نمی شود و (هیـچ گاه) داخل بهشت نخواهند شد مگر اینکه شتر از سوراخ سوزن بگذرد! این گونه، گنهکاران را جزا می دهیم.

ب) فزوني عذاب و كاستي نيافتنِ آن

{ كُلَّما أرادُوا أنْ يَخْرُجُوا مِنْها مِنْ غَمٍّ اُعيدُوا فيها وَ ذُوقُوا عَذابَ الْحَريق } ؛(1)

هرگاه بخواهند از غم و اندوه های دوزخ خارج شوند، آنها را به آن بازمی گردانند و (به آنان گفته می شود) بچشید عذاب سوزان را !

{ اُولئِكَ ٱلَذينَ اشْتَرَوُا الْحَياه الدّنْيا بِالآخِرَه فَلايُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذابُ وَلا هُمْ يُنْصَرُون } ؛(2)

اینها همان کسانند که آخرت را به زندگی دنیا فروختند. از این رو، عذاب آنها تخفیف نیابد و کسی آنها را یاری نرساند.

{ وَمَن يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أوْلِيَاءَ مِن دُونِهِ وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَه عَلىَ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَ بُكْمًا وَ صُمًّا مَأوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا } ؛(3)

هرکه را خـدا هـدایت کنـد، هدایت یافته واقعی اوست و هر کس را (به خاطر اعمالش) گمراه سازد، هادیان و سرپرسـتانی غیر خدا برای او نخواهی یافت و روز قیامت، آنها را بر صورت هایشان محشور می کنیم، درحالی که نابینا و گنگ و کرند، جایگاهشان دوزخ است هرزمان آتش آن فرونشیند، شعله تازه ای بر آنان می افزاییم!

1- . سورة حج (22) آية 22.

2- . سورة بقره (2) آية 86 .

3- . سورة اسراء (17) آية97.

{ وَ بَرَزُوا للهِ جَميعاً فَقالَ الضّ عَفاءُ لِلّذينَ اسْ تَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذابِ اللهِ مِنْ شَيْءٍ قالُوا لَوْ هَدانَا اللهُ لَهَدَيْناكُمْ سَواءٌ عَلَيْنا أ جَزِعْنا أَمْ صَبَرْنا ما لَنا مِنْ مَحيص } ؛(1)

و همگی در برابر خـدا ظاهر می شونـد! آن گاه ناتوانان به گردنکشان گوینـد: «ما پیروان شـما بودیم! آیا چیزی از عذاب خدا را به گردن مي گیرید؟!» می گویند:

«اگر خـدا ما را هدایت کرده بود، قطعاً شـما را هدایت می کردیم. چه بی تابی کنیم، چه صبر نماییم برای ما یکسان است. راه گریزی براي ما نیست».

{ إِنَّ ٱلَّـذِينَ كَفَرُواْ وَ مَـاتُواْ وَ هُمْ كُفَّارٌ أُوْلَئـكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَه اللهِ وَ الْمَلاـئكَه وَ النّاسِ أجْمَعِينَ * خَالِـدِينَ فِيهَا لايُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَـذَابُ وَلا هُمْ يُنظَرُون } ؛(2)

کسانی که کافر شدنـد و درحال کفر مردنـد، لعنت خدا وفرشـتگان وتمام مردم بر آنان باد. در آن[لعنت]جاودانه بمانند نه عذابشان کاسـته گردد، ونه مهلت یابند.

{ إِنَّ ٱلَّذينَ كَفَرُوا بِآياتِنا سَوْفَ نُصْليهِمْ ناراً كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا الْعَذابَ إِنَّ اللهَ كانَ عَزيزاًحَكيماً } ؛(3)

کسـانی که به آیـات مـا کـافر شدنـد، به زودی آنهـا را در آتشـی وارد می کنیم که هرگاه پوست های تنشان (در آن) بریان گردد (و بسوزد) ، پوست های دیگری به جای آن قرار مي دهیم، تا کیفر (الهی) را بچشند. خداوند، توانا و حکیم است (و روی حساب، کیفر می دهد) .

{ أُولئِكَ ٱلَّذينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَه إِلّاَ النّارُ وَحَبِطَ ما صَنَعُوا فيها وَباطِلٌ ما كانُوا يَعْمَلُون } ؛(4)

1- . سورة ابراهيم (14) آية 21.

2- . سورة بقره (2) آية 162 - 163.

3- . سورة نساء (4) آية56 .

4- . سورة هود (11) آية 16.

اينان كسانى هستند كه در آخرت، جز آتش برايشان نخواهد بود، و همه كارهاشان، هيچ و پوچ مي گردد.

ج) خلود ابدي در آتش

{ إِنَّ اللهَ لَعَنَ الْكَفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا * خالِدينَ فيها أَبَداً لايَجِدُونَ وَلِيًّا وَلا نَصيراً } ؛(1)

خدا كافران را لعنت فرستاد و براى آنها آتش فروزانى آماده ساخت. جاودان در آن مى مانند، نه يارى مى يابند و نه ياورى.

{ إِلّاَ بَلاغاً مِنَ اللهِ وَ رِسالاتِهِ وَ مَنْ يَعْصِ اللهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ خالِدينَ فيها أَبَدا } ؛(2)

[وظيفه من] تنهـا ابلاغى از خـدا و [رسانـدن] پيام هاى اوست؛ و هركس خـدا و پيامبرش را نا فرمانى كنـد قطعاً آتش دوزخ براى اوست و جاودان در آن خواهند ماند.

{ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَ ظَلَمُواْ لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا *إِلّاَ طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَلِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَ كَانَ ذَلِكَ عَلىَ اللهِ يَسِيرًا } ؛(3)

كسانى كه كفر ورزيدنـد و سـتم كردند، خدا بر آن نيست كه آنان را بيامرزد و به راهى هدايت كند مگر راه جهنّم، كه هميشه در آن جاودان اند و اين [كار] براى خدا آسان است

تعـابير متفاوت و مطلقي كه در اين آيات به كار رفته و در آنها نفي هر گونه خروج از دوزخ «ما هُمْ بِخارِجينَ مِنَ النّار»، عـدم كاستي و بلكه افزوده شدن آتش «فَلايُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذابُ، زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا»، جاودانگي وابديّت آن «خالِدينَ فيها أَبَدا»، عدم ياري

1- . سورة احزاب (33) آية 64 - 65 .

2- . سوره جن (72) آية 23.

3- . سورة نساء (4) آية 168 - 169.

رساني مخلدين «وَلا هُمْ يُنْصَرُون»، انحصار جايگاهشان در دوزخ «لَيْسَ لَهُمْ... إِلّاَ النّارُ» مطرح گرديده، گواه بر اين است كه هيچ فرد ويا گروهي از مستحقّين خلودِ در دوزخ حتي براي لحظه اي، از عذاب رهايي نمي يابند.

بنـابراين، براسـاس تعـاليم وحياني، خلود در جهنم، خلود نوعي نمي باشـد، بلكه شـخص كافر و معانـد براي هميشه در دوزخ مي مانـد و عذاب هيچ گاه عَذْب (گوارا) نخواهد شد.

ص: 239

آیه چهاردهم: وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا

اشاره

ولَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ

الْجِنَّه وَالنّاسِ أجْمَعِينَ } ؛

و اگر مي خواستيم، به هر نفسي [از روي جبر] هدايتش را مي داديم، ليكن [اين كار را نكرديم؛ چراكه] اين سخنم

حتمي شد كه: جهنم را از همه [سركشان و گنه ورزان]

جنّي و آدمي آكنده سازم.

سوره سجده (32) آيه 13

ص: 241

خداي متعال مي فرمايد:

{ وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّه وَالنَّاسِ أجْمَعِينَ } ؛(1)

و اگر مي خواستيم، به هر نفسي [از روي جبر] هدايتش را مي داديم، ليكن [اين كار را نكرديم؛ چراكه] اين سخنم حتمي شد كه: جهنم را از همه [سركشان و گنه ورزان] جنّي و آدمي آكنده سازم.(2)

مراد از هدايتي كه از سوي خدا صورت نگرفت، هدايت اِجباري است. اين قيد در آيه آشكار نمي باشد، لذا ممكن است اين سؤال پيش آيد كه: چرا خداوند مردم را هدايت نكرد؟

خداوند در جواب مي فرمايد: چون مي خواهم جهنّم را از جنّ و انس پُرسازم.

پس خدا - خود - خواست كه انسان ها بد باشند و به جهنّم بروند و اين، همان معناي جبر است!

اين در حالي است كه اساس ارسال رسولان (عليهم السلام) و فرو فرستادن كتاب هاي آسماني، اوامر و نواهي، تكليف، عذاب و پاداش، تربيت و... جز با اختيار انسان معنا نمي يابد.

1- . سورة سجده (32) آية 13

2- . در آيه ديگر خداوند متعال، بعد از سجده نكردن شيطان بر آدم، خطاب به او مي فرمايد: (فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أجْمَعِينَ * إلّاَ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ * قَالَ فَالحَقُّ وَ الحَقَّ أقُولُ * لأمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَ مِمَّن تَبِعَكَ مِنهُمْ أجْمَعِينَ) ؛ [شيطان] گفت: به عزتت سوگند كه همگان جز بندگان خالص و مخلَصت را گمراه سازم. [خدا] فرمود: حق [از من] است و حق را مي گويم! البته جهنّم را از تو و از كساني كه تو را پيروي كنند، خواهم انباشت (سورة ص، آيات 82 - 85) .

و از این روست که مسئله جبر و اختیار به ذهن مي آید و این پرسش که: پس عدالت و حکمت خداوند کجا رفت؟ چرا خدا انس و جنّ را آفرید تا به دوزخشان ببرد؟

شایان ذکر است که ما در اینجا نمي خواهیم مسئله جبر و اختیار را به تفصیل بیان کنیم؛ زیرا این مهم و شبهات و اَقوال مختلفِ اطراف آن را در بحثي جداگانه، بررسي کرده ایم. باري، مي خواهیم معناي آیه را با ذکر قرائن قرآني – به ویژه در زمینه هدایت – روشن سازیم. سپس نظر مرحوم صدرا بیان شود که مي گوید: «خداوند بعضي از انسان ها را به گونه اي آفرید که جهنّمي شوند» ... یعني خلقتشان چنین است. در ادامه به روایات طینت اشاره داریم و روشن مي سازیم که آیا نظر صدرا را تأیید مي کنند یا اینکه توجیه معقول خاص خودش را دارند؟

آن گاه به سخن علامه طباطبائي درباره روایاتِ طینت، و این آیه مي پردازیم و نظر نهائي اهل فلسفه و عرفان را در زمینه جبر و اختیار مي آوریم.

در این گونه مباحث، باید به دو اصل مهم توجّه داشت:

1. حفظ اصول قطعي

اگر قطعي بودن مطلبي – همچون مختار بودن انسان – در تعالیم وحیاني ثابت گردید و مشخص شد که دین، در آن زمینه دلایل روشن و تصریحات فراوان دارد، هنگامي که با مطلبي روبه رو شویم که با آن اصل سازگاري ندارد، بي گمان، دروغي است که به آن مکتب بسته اند؛ اگر سندش قطعي باشد و توجیه پذیر به نظر آید، توجیه مي شود و گرنه علمش را به اهلش وا مي گذاریم.

2. معیار صحیح در فهم قرآن

در راستاي فهم قرآن اگر مطلبي در آن باشد که ظاهر آن با عقل سازگاري ندارد، باید توجیه شود، هرچند در این گونه موارد خود معصومین (علیهم السلام) قبل از دیگران، بهترین توجیه ها را ارائه کرده اند.

ارائه مطالبي به عنوان مراد حضرت حق از آیات قرآن، تنها از طریق حاملانِ وحي پذیرفتني است و تأویلات دیگران در صورتي که منافات با اصول وحیاني هم نداشته باشد،

بر صحت و حجيت قطعي آنها دليلي وجود ندارد؛ زيرا معيار و ميزان حجيت، عقل صريح و قرآن شريف و عترت پيامبر گرامي (عليهم السلام) مي باشد و تأويلات غير مستند به اينان، مستفاد از موازين ياد شده نيست.

طرح اين گونه برداشت ها به عنوان يك احتمال و سخن علمي اشكالي ندارد و سودمند است، مگر آنكه در تعاليم وحي، مصداقي براي آيه، به صورت انحصاري مشخص شود كه در اين صورت، تعميم آيه به معاني و احتمال ديگر درست نمي نمايد.

ونيز روشن است كه هرگونه فهم تفسيري از آيه، در صورتي قابل اعتناست كه برخلاف لغت عرب و ظاهر صريح الفاظِ آيه، نباشد و به عبارت ديگر آيه تَحّمُل آن را داشته باشد.

آيات هدايت

در آيه مورد نظر مسئله «هدايت» مطرح است و مفهوم آن اين است كه: «ما هدايت هركس را به دستش نداديم» اين كمي سؤال برانگيز است كه آيا هدايت به طور كلّي تعطيل است و يا درباره بعضي - كه قرار است جهنّم از آنان پرُ شود - هدايت در كار نيست؟

معناي درستي را مي توان از آيه استفاده نمود و آن اين است كه: اگر ما بخواهيم به اجبار همه را هدايت كنيم، مي توانيم؛ مثلاً: عذاب هاي خاصّي را به مردم نشان دهيم و يا كاري كنيم كه خواه ناخواه همه در مسير حق و درست قرار گيرند - مانند آنچه كه براي فرعون در هنگام غرق شدن اتفاق افتاد آنگاه كه حقايق را به روشني ديد و به ناچار ايمان آورد ولي ايمان او پذيرفته نشد(1) - ولي اين حقيقت، ثابت است كه: چون اينها بر اساس اختيار خودشان، راه بد را انتخاب مي كنند ما جهنّم را از آنها آكنده مي سازيم.

1- . از قرآن كريم و روايات به روشني مسئلة قبول نشدن ايمان فرعون به دست مي آيد (بنگريد به، سوره يونس9092 ؛ سوره فصلت: 84 - 85؛ علل الشرايع1 ، 59؛ بحارالأنوار13، 130) وحال آنكه ابن عربي به ايمان آوردن فرعون به هنگام غرق شدن و قبول آن از ناحيه خداوند متعال، قائل است (فصوص الحكم، 201) .

از اينكه مي فرمايـد: «اگر مـا بخواهيم به الزام همه را هـدايت كنيم» به دست مي آيـد كه زور و جبري در كـار نيست، بلكه قرار است افراد هدايت را اختيار كنند، نه اينكه هدايت بر آنان تحميل شود.

به عبـارت ديگر: بر اسـاس حُسن اختيار و انتخاب، افراد به هـدايت تكويني هـدايت مي شونـد و بر اساس سوء اختيار و انتخاب، اِضـلال تكويني براي آنان مقرر مي گردد.

بايـد دانست كه هدايت ابتدائي براي همگان از ناحيه خداوند متعال (كه همان هدايت فطري و تشـريعي است) انجام مي گيرد. آن گاه آنها كه به حسن اختيار، آن هـدايت را پـذيرفته اند، به هدايت تكويني هدايت مي شوند (و اين هدايت را مي توان هدايت اقتضائي ناميد) چنان كه در صورتِ سوءِ اختيار و پذيرا نشدن هدايت تشـريعي الهي، اقتضاي ضلالت برايشان به وجود مي آيد و اضلال تكوينيكه همان اضلال اقتضائي استپيش مي آيد.

بنابراين، هـدايت، دو گونه ابتدائي و اقتضائي امكان دارد، ليكن اضـلال و ضـلالت، فقط اقتضائي است. در بسـياري از آيات قرآن كريم، به ثبوت هدايت اختياري و تأثير اراده انسان در هدايت يابي، اشاره شده است؛ مانند:

{ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى } ؛(1)

و اما (قوم) ثمود پس ما هدايتشان كرديم [ليكن] آنان كوردلي را بر هدايت ترجيح دادند.

{ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا } ؛(2)

ما راه را بدو نشان داديم يا سپاسگزار خواهد بود و يا ناسپاس.

{ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى } ؛(3)

و آنكه [همه چيز را] اندازه گرفت، پس هدايت كرد.

1- . سورة فصلت (41) آية 17.

2- . سورة انسان (76) آية 3.

3- . سورة اعلي (87) آية 3.

{ وَٱلَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا } ؛(1)

و كساني كه در راه ما كوشيدند، به يقين راه هاي خود را بر آنان مي نمائيم.

{ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً * إِلَّاَ طَرِيقَ جَهَنَّمَ } ؛(2)

كساني كه كفر ورزيدند و ستم كردند، خدا بر آن نيست كه آنان را بيامرزد و به راهي هدايت كند مگر راه دوزخ.

{ فَمَنِ ٱتَبَعَ هُدَايَ فَلايَضِلُّ وَلايَشْقَى } ؛(3)

هركس از هدايتم پيروي كند، نه گمراه مي شود نه در رنج و بدبختي افتد.

{ وَٱلَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْواهُمْ } ؛(4)

و[لي] آنان كه به هدايت گراييدند [و آن را پذيرفتند، خدا] بر هدايتشان افزود و [توفيق] پرهيزكاريشان داد.

{ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أأنذَرْتَهُمْ أمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لايُؤْمِنُونَ* خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أبْصَارِهِمْ غِشَاوَه وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ } ؛(5)

كساني كه كفر ورزيدند- چه بيمشان دهي چه بيمشان ندهي - برايشان يكسان است [آنها] ايمان نخواهند آورد. خداوند بر دل هاي آنان وبر شنوائي شان مُهر نهاد، و بر ديدگانشان پرده اي است، و آنان را عذابي بزرگ است.

{ فَأَمَّا مَن أعْطَى وَٱتَقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى } ؛(6)

1- . سورة عنكبوت (29) آية 69 .

2- . سورة نساء (4) آية 168 - 169 .

3- . سورة طه (20) آية 123.

4- . سورة محمد (47) آية 17.

5- . سورة بقره (2) آية 6 - 7.

6- . سورة ليل (92) آية 5 - 10.

امـا آن كه [حقّ خـدا را] داد و پروا داشت و [پـاداش] نيكوتر را تصـديق كرد، به زودي او را در مسـير آساني قرار مي دهيم؛ و اما آنكه بخل ورزيد و خود را بي نياز ديد و [پاداش] نيكوتر را به دروغ گرفت، به زودي او را در مسير دشواري قرار مي دهيم.

{ يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ ٱتَبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ } ؛(1)

خدا هركه را از خشنودی او پيروی كند، به وسيله آن[كتاب] به راه های سلامت رهنمون مي كند، وبه توفيق خويش، آنان را از تاريكي ها به سوی روشنايی بيرون می برد و به راهی راست هدايتشان می كند.

{ وَيَزِيدُ اللهُ ٱلَذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى } ؛(2)

و خداوند كساني را كه هدايت يافته اند بر هدايتشان مي افزايد.

{ سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ ٱلَذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَه لايُؤْمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الرُّشْدِ لايَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَكَانُواْ عَنْهَا غَافِلِينَ } ؛(3)

به زودي كسـاني را كه در زمين به نـاحق تكّبُر مي ورزنـد از (ايمـان به) آيـاتم رويگردان سازم (به طوري كه) اگر هرآيه و نشانه اي را بنگرند بـدان ايمان نمي آورنـد و اگر راه صواب را ببينند، آن را بر نمي گزينند و اگر گمراهي را ببينند، آن را راه خود قرار مي دهند؛ اين، بدان سـبب است كه آنان آيات ما را دروغ انگاشتند و از آنها غافل ماندند.

مقصود از كلمه { سَأَصْرِفُ } در اين آيه اين است كه:

1- . سورة مائده (5) آية 16.

2- . سورة مريم (19) آية 76.

3- . سورة اعراف (7) آية 146.

منصـرفشان مي كنم و من نمي گـذارم ايمان بياورند تا آن اندازه كه هرچه نشانه هاي مرا ببينند ايمان نياورند، و از راه خوب گريزان باشـند و سوي بدي ها خيزان.

در ابتـدا مي فرمايـد اينان به ناحق كبر مي ورزيدنـد و در پايان مي فرمايـد: اين كار، بـدان جهت است كه آيات ما را تكـذيب مي كردنـد، بنابراين از صدر و ذيل آيه به دست مي آيد كه پيامد كبر و غرورشان به اين رفتار هلاكت بار انجاميد.

پيداست كه تكّبُر و تكذيب، فعل اختياري خود انسان است.

اين گونه آيات كه فعل و اختيار انسان در آنها موضوع حكم باشـد، زياد است. بنابراين مي توان گفت: مراد از نفي هدايت در آيه { وَلَوْ شِئْنا لآتَيْنا كُلَّ نَفْسٍ هُداها } ، نفي هـدايت اجباري است؛ يعني خداوند نمي خواهد همه را با جبر و الزام هدايت كند، بلكه هدايت در اختيار انساني قرار مي گيرد كه آن را برگزينند.

شيخ طوسي در تفسير آيه، مي گويد:

{ وَلَوْ شِئْنا لآتَيْنـا كُلَّ نَفْسٍ هُداها } و معناه الاخبار عن قـدرته، انه يقـدر على إلجائهم الى الايمان، بان يفعل أمراً من الأمور يلجئهم الى الإقرار بتوحيد الله، لكن ذلك يبطل الغرض بالتكليف، لان المقصود استحقاق الثواب، و الإلجاء لا يثبت معه استحقاق الثواب؛(1)

معناي آيه، اخبار از قـدرت خداونـد است. او قادر است انسان ها را وادار بر ايمان آوردن نمايد به اينكه كاري انجام دهد تا اقرار به يگانگي خداونـد نماينـد، ليكن اين كار، غرض از تكليف را باطل مي كند؛ چراكه مقصود از تكليف، قابليت يافتن براي پاداش است و حال آنكه با وادار نمودن، اين مقصود برنمي آيد.

و از اين روست كه برخي جنّيـان و آدميـان، هـدايت را پس مي زننـد و با پيروي هوا و هوس، راه هاي گمراهي را مي پيماينـد و خداونـد بر اساس همين انتخابِ خودشان عمل مي كند و آنان را به دوزخي كه خود اختيار كرده اند، مي برد.

1- . تفسير التبيان8 : 300.

اين معنا با عقل سليم سازگار است و تعاليم وحي آن را تأييد مي كند.

سخن ملاصدرا

در اَسفار آمده است:

ثُمَّ انَّك تَعلم أنَ نِظامَ الّدُنيا لاينصلح إلاّ بنُفُوسٍ جافيه و قُلوبٍ غِلاظ شداد قاسيه، فَلوكانَ النّاس كُلُّهُم سُعداء بنُفُوسٍ خائفه مِن عَذابِ الله و قُلوب خاضعَه خاشعَه، لاختلّ الّنَظامُ بِعَدَم القائمين بعماره هذه الدّار، مِنَ الّنُفوس الغلاظ العُتاه؛ كَالفراعنه والدجاجله، وكالنفوس المَكّاره... .(1)

آن گاه پس از ذكر حديثي اين آيه را مطرح مي كند:

{ وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّه وَالّنَاسِ أجْمَعِينَ } ؛(2)

اگر مي خواستيم هدايت هر نفسي را به او مي داديم، ليكن سخن و وعده ام حق است كه دوزخ را از جنّ و انس بياكَنم.

ملاصدرا ادّعا مي كند كه براي اصلاح نظام دنيا، گريزي از وجود بَدان نمي باشد (حتّي فرعون ها و دجّال ها و...) و اگر خوبان، همه عالَم را فراگيرند نظام دنيا فرومي پاشد و... .

وي مي گويد: بدي دسته اي از مردمان، جزو سرشت و خلقت آنهاست و همين گونه زاده شده اند و جهنّمي شدن آنها و عذاب آنها را اين گونه توجيه مي كند كه خلقت آنها با آتش جهنّم سنخيت دارد؛ يعني نوعي رابطه ميان اينها و آتش جهنّم است كه عذاب هميشگي نمي بينند.

فَيكونُ لَها غايات حَقيقّيَه و مَنازل ذاتيّه؛ و الاُمُور الذّاتيّه الّتي جبّلَتْ عَليها الأشياء إذا وَقعَ الّرُجوع إليها، تكونُ مُلائمه لذيذه.(3)

1- . اسفار اربعه 9: 348 ؛ مضمون اين سخن در تفسير القرآن الكريم (صدرا) 6 : 9496 و نيز تفسير القرآن الكريم (ابن عربي) 2 : 147 آمده است.

2- . سورة سجده (32) آية 13.

3- . اسفار اربعه9: 348 .

براساس اين بيان، جهنّم منزل ذاتي آن دسته از بدسيرتاني است كه براي دوزخ خلق شده اند و وقتي به آن باز مي گردند (يعني وارد جهنّم شوند) برايشان لذّت بخش است و آرامش مي يابند اگر چه دير به آن برسند و زمان زيادي بين آنها و جهنّم جدايي پديد آيد؛ چنان كه خداي متعال مي فرمايد:

{ وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ } ؛(1)

ميان آنان و آنچه اشتها مي كردند، حايل افتاد.

چكيده سخن ملاصدرا درباره آيه مذكور اين است كه:

اگر خدا مي خواست همه را هدايت مي كرد، ليكن اين كار را به عمد نكرد تا افراد بد و خبيث باشند و با معصيت، دنيا را آباد سازند و البته خدا جهنّم را از اينان پُر مي كند، ولي اينها غصه نخورند؛ زيرا عذاب براي آنها گوارا مي شود.

نقد و بررسي

در ميان مكاتب و انديشه هاي بشري، مي توان آموزه هاي درستي را يافت، ليكن سخنان نادرست بسياري هم دارند كه در موارد زيادي ناخودآگاه ذهن ها را پر مي سازد و شخص به باورهايي مي رسد كه رهايي از آنها دشوار است.

از اين رو، شايسته و بسيار بجاست كه قبل از شكل گيري و نهادي شدن آراي بشري در ذهن، از مطالب وحياني استفاده شود.

و بسي جفاست كه مسلمان پيش از سخن وحي، بينش ها و ديدگاه هاي بشري را وارسي كند و با ذهني آكنده از رسوبات مكاتب و گرايش هاي گوناگون كه ديگر دانش ها آن را شكل داده اند به سراغ آموزه هاي وحياني آيد.

مانند آنچه كه از سوي برخي از عرفاي مصطلح درباره آيه { وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى } (2) مطرح شده است و در راستاي مباني خودشان گفته اند از اين آيه

1- . سورة سبأ (34) آية 54.

2- . سورة انفال (8) آية 17.

مي توان به وحدت وجود پي برد و قائل شد كه وجود پيامبر (صلي الله عليه و آله) ، بلكه وجود همه موجودات، همان وجود خداست،(1) چه به نحو «وحدت وجود اطلاقي» كه عرفا به آن قائل اند يا به نحو «وحدت وجود تشكيكي» كه فلاسفه قائل اند.(2)

در نقد سخن ملاصدرا مي توان بيان داشت: چطور مي توان با جرأت گفت كه مراد پروردگار اين است؟! آيا عقل فقط همين احتمال را مي دهـد؟! آيا خداوند متعال در قرآن مجيد درباره هدايت مطلب ديگري نفرموده است؟! آيا از نظر عقلي و علمي، انصاف اين نيست كه ديگر آيات و روايات معتبر كنار هم چيده شود و با توجّه به همه آنها معناي درست آيه ارائه گردد؟!

درباره هدايت دو معنا را مي توان تصّوُر كرد:

1. هدايت اختياري كه خدا مي فرمايد:

{ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا } ؛(3)

ما راه را بدو نشان داديم يا سپاسگزار خواهد بود و يا ناسپاس.

2. هدايت اجباري، به اينكه انسان در انتخاب راه هدايت اختياري نداشته باشد.

براي اينكه بدانيم مراد آيه كدام نوع هدايت است، بايد به ديگر آيات قرآن و اصول قطعي وحياني، نيز بنگريم كه منافاتي با آنان نداشته باشد.

همان گونه كه بيان شد آيه شـريفه درصدد نفي هدايت اجباري از سوي خداوند متعال مي باشد و اينكه پُر شدن جهنم از دوزخيان براساس اختيارشان است، نه آنكه براساس اقتضاي خلقتشان مجبور به رفتن درجهنم اند و درآنجا عذاب برايشان گواراست!

1- . ممدّ الهمم در شرح فصوص الحكم: 491 - 492.

2- . براي روشن شدن معناي صحيح و بررسي احتمالات مربوط به آية شريفه بنگريد به، آيات العقائد 1 : 213 - 228.

3- . سورة انسان (76) آية 3.

روايات طينت

اشاره

ممكن است اين مطلب به ذهن آيد كه سخن ملاصدرا سازگار با احاديث طينت است كه براساس آنها سعادت وشقاوت افراد، پيش از به دنيا آمدنشان رقم خورد وقطعي گشت!

براي اينكه اين موضوع روشن شود، بجاست دو نمونه از اين احاديث را بياوريم و به بررسي آنها بپردازيم.

حديث اول

از امام سجاد (عليه السلام) روايت شده كه فرمود:

إنّ الله – عَزَّوجَلَّ – خَلَقَ النّبيّينَ مِن طينَه عِلِّيّينَ قُلوبَهُم و أبدانَهُم، و خَلَقَ قُلوبَ المُؤمِنينَ مِن تلك الّطِينه و جَعَلَ خَلْقَ أبدانِ المُؤمِنينَ مِن دُون ذلك، و خَلَقَ الكُفّارَ مِن طينَه سِجِّين قُلوبَهُم و أبدانَهُم... ؛(1)

همانا خداوند قلب ها و بدن هاي پيامبران را از طينت (و سرشت) «عّلِيين» آفريد و دل هاي مؤمنان را از همان طينت پديد آورد و بدن هاي آنان را از مرتبه پايين تر از اين طينت آفريد؛ و قلب ها و بدن هاي كافران را از سرشت «سّجِين» خلق كرد.

حديث دوم

نيز از امام سجاد (عليه السلام) روايت شده كه فرمود:

أخَذَ اللهُ مِيثاقَ شيعتنا مَعَنا عَلي ولايتِنا، لايَزيدُون و لايَنقُصون. إنّ اللهَ خَلَقَنا مِن طينَه عّلِيِّينَ و خَلَقَ شيعتنا مِن طينَه أسفلَ مِن ذلك، و خَلَقَ عَدّوَنا مِن طينَه سِجِّين و خَلَقَ أوليائهُم مِن طينَه أسفل مِن ذلك؛(2)

خداوند از شيعيان ما بر ولايت ما پيمان محكم گرفت، كه [هرگز] آنها زياده و

1- . اصول كافي 2 : 2، حديث 1 ؛ و با اندكي تفاوت در علل الشرايع 1: 116، حديث 13؛ بحارالأنوار 5 : 239، حديث 18.

2- . بصائر الدرجات: 18، حديث 17؛ بحارالأنوار 5 : 249، حديث 39.

كم نمي شونـد. خداونـد ما را از طينت عِلّيّين خلق كرد و شـيعيان ما را از طينتِ پايين تر از آن؛ و دشـمنان ما را از طينتِ سِجّين آفريـد و اولياي آنها را از طينت پايين تر از آن.

پاسخ(1)

اصل كلّي عقلائي كه در همه مباحث كارآمد مي باشد اين است كه: اگر مطلبي با ادّله روشن و تصـريحات فراوان در مكتبي ثابت شد و به قطعيت رسيد و يا اينكه آن مطلب خود يك اصل استوار بود، عقل حكم مي كند كه چيزهاي ناسازگار با آن را - هرچند سندش هم محكم باشـد - در صـورت امكـان، تـوجيه كنيم؛ و اگر تـوجيه را بر نتـافت و توجيهـات ديگران هم قـانع كننـده به نظر نيامـد، علم آن را به اهلش واگذاريم.

درباره روايات طينت توجيهات مختلفي بيان شده است:(2)

•بعضي گفته اند: اين روايات، با تقيه تناسب دارد؛ به جهت موافقت اين روايات، با روايات عامّه كه اكثر آنها اشعري مسلك اند.

•بعضي گفته اند: اين روايات، كنايه از اختلاف استعدادها و قابليّت هاي افراد مي باشد.

•بعضي گفته اند: اين روايات، كنايه از علم خداي متعال به مسيري است كه افراد مي پيمايند.

خداوند انسان ها را با علم به اَحوال آنها آفريد؛ گويا آنها را با طينت هاي مختلف خلق كرده.

•به گفته بعضي، اختلاف طينت ها، فرع بر امتحان در عالَمِ ذرّ است و ... .

1- . براي بررسـي بيشتر روايات باب طينت و توجيه آنها بنگريد به: بحارالأنوار، ج5، ص161 ؛ نور البراهين، ج2، ص281 ؛ بيان الفرقان (في توحيد القرآن) ، ج1، ص493 .

2- . نگاه كنيد به، بحارالأنوار5 : 260، ذيل حديث 67.

سخن علامه طباطبائي

در برخي از اين توجيهات، اشكالاتي به نظر مي رسد.

علامه طباطبائي در توجيه اين روايات سخن صحيحي دارد، وي مي گويد:

شك و ترديدي در اين نيست كه تربيت اجمالاـ درانسان مؤثر است و عمل نوع انسان - در همه دوران هاي زندگي اش - بر همين امر مبتني است و اينكه وي با تربيت زيبا (و نيك) به سعادت نزديك مي شود و با تربيت نادرست، به شقاوت مي گرايد، به حسب آنچه از معناي سعادت و شقاوت گمان مي شود.

اين امر به واسطه اَفعالي است كه انسان توانائي فعل و ترك آنها را دارد - يعني اَفعال اِختياري - چنانچه نسبت اين اَفعال به انسان امكاني است (يعني ممكن است انجام بدهد يا ندهد) نسبت سعادت و شقاوت - كه هر دو نتيجه تراكم اَوصاف نفساني حاصل از اين اَفعال اند - به انسان نيز چنين مي باشد.

[از سويي] انسان يكي از اجزاي علل فعلي است كه از او صادر مي شود - مانند «خوردن» - پس اراده انسان يكي از اجزاي علتي است كه صدور فعل از او ممكن مي باشد و هنگامي كه همراه با اراده اش، وجود ماده [خوراكي] و نزديك بودن آن به وي و صلاحيت تناول و همه آنچه وجود فِعل بر آن متوقف است - اجتماع شرايط و نبود موانع بي هيچ استثنايي - فرض شود، آن فعل واجب الصدور و ضروري الوجود مي گردد يعني امكان ندارد وقوع نيابد.

پس از شناخت اين مطلب، روشن مي شود كه سعادت و شقاوتي كه به واسطه كارهاي اختياري انسان به او مي پيوندند، آن گاه كه تنها به انسان نسبت داده شود اين نسبت، امكاني و اختياري است و آن گاه كه به مجموع علّت تامّه نسبت داده شود - كه انسان يكي از اجزاي اوست - اين نسبت، ضروري و حتمي مي باشد.

و تو مي داني كه «قضا» همان علم خداي متعال و حكم او از جهت علّت تامّه است،(1) و از اينجا مي يابي كه در حق هر انساني سعادت يا شـقاوت در قضا و حكم خـدا گذشـته است قضايي كه غيرقابل برگشت و تبديل ناپذير مي باشد؛ و اين با امكانِ اختيارِ انسان سـعادت و شقاوت را، منافاتي ندارد.

پس معناي سـخن امام (عليه السلام): إنّ الله خَلَقَ السّعاده و الشّقاء قَبل أن يَخلُقَ خلقه؛(2) به راستي كه خدا سعادت وشقاوت را پيش از آنكه خلقش را بيافريند، رقم زد.

اين است كه خداي متعال دانست كه علل تامّه چه سعادت و شقاوتي را در حق انسان موجب مي شود و به آن، حكم كرد.

و اين حكم الهي، با اَفعال اختياري انسان و همچنين سعادت و شقاوتي كه از ناحيه اَفعال وي به او رسيده، منافاتي ندارد.(3)

براساس اين بيان، انسان يكي از اجزاي علّتِ صدور فعل است و تا انسان اراده نكند آن فعل تحقّق نمي يابد و اگر همه شرايط فراهم باشد و جميع موانع برطرف شوند، وقوع آن فعل حتمي و وجودش ضروري مي گردد.

اراده و اختيار انسان به همراه علل ديگر است كه كار خوب يا بـد را به اجرا و حتم مي رساند و در پي آن، حكم به سـعادت يا شـقاوت مي شود.

حـال اگر سـعادت و شـقاوت را (كه در پي اَفعـال اختياري انسان به او مي پيونـدد) قبل از اراده انسان در نظر بگيريم، نسـبت آن به انسان، نسبت امكان و اختيار است؛ و اگر بعد از اراده انسان و همه علل در نظر آوريم، نسبتش به انسان ضروري و حتم مي شود.

خدا آنچه را پس از اراده انسان و فراهم بودن همه علل، پديد مي آيد، مي داند.

1- . لازم به ذكر است علم خداي متعال عين ذات مقدس اوست، لكن قضاي الهي - مانند اراده و مشيّت - از مبادي ايجاد و صفات فعل است؛ نگاه كنيد به، بحارالأنوار5 : 102 ، 121 ، 122.

2- . اصول كافي1 : 152.

3- . اصول كافي1: 153، پانويس1.

پس خـدا عالِم به علل تامّه است و قضا و حكم خدا بر آن جاري است. خدا به سـعادت و شـقاوتي كه انسان ها بر مي گزينند عالِم است و عمل بعـد از اختيار را قضا و امضا مي كنـد. قضاي حتم الهي، همان علم الهي است و اين امر با اختياري بودنِ اَفعال انسان ناسازگار نمي باشد و با سـعادت و شقاوت كه تابع اَفعال انسان اند منافات ندارد. عمل و فعل انسان، اختياري است و خودش سعادت يا شقاوت را براي خود بر مي گزيند.

روشن است كه هدايت يا گمراهي امري اختياري است، خداوند به اجبار كسـي را هدايت يا گمراه نمي سازد، هرچند توفيق و سـلب توفيق (كه ره آورد انتخاب مكلّف است) در اين ميان پديد مي آيد و از مقتضيات و محركات به شمار مي رود و بحث جداگانه اي است كه به جبر و اختيار مربوط نمي شود.

سخن علامه در الميزان

درباره آيه { وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا } (1) علامه در الميزان سخني دارد كه به نظر نادرست مي آيد، وي در معناي آيه مي گويد:

أي لو شِئنا أن نُعطي كُلَّ نفس – أعمّ مِن الُمِؤمنه و الكـافره – الهُـدي الَّذي يَختَصّ بهـا و يُناسـبها لأعْطَيناه لها؛ بأن نَشاء مِن طريق إختيار الكافر و ارادته أن يَتَلَبَّس بالهُدي، فَيَتَلَبَّس بها مِن طريق الإختيار و الإراده – كما شئنا في المؤمن كذلك – فَتَلَبَّس بالهُدي باختيار منه و اراده من دون أن يَنجَرَّ إلي الإلجاء و الإضطرار، فيبطُل الّتَكليفُ و يَلْغو الجزاء؛(2)

يعني اگر بخواهيم به هر نفسـي – خواه مؤمن و خواه كافر – هـدايتي را كه ويژه اوست و با آن تناسب دارد، عطا مي كنيم؛ به اينكه از طريق اختيـار كـافر و اراده اش مي خواهيم كه به هـدايت مُتَلَبِّس شود، پس با اختيار و اراده، متلّبِس به هـدايت مي شود – چنان كه در مؤمن اين چنين خواستيم – و او با اختيار و اراده

1- . سورة سجده (32) آية 13.

2- . الميزان16: 253 .

خودش به هدايت متلّبِس گشت بي آنكه به ناگزيري و ناچاري منجر شود و در نتيجه، تكليف باطل و جزا و پاداش بيهوده گردد.

نقد و بررسي

هدايت اجباري اَقسامي دارد؛ مانند: هدايت بر اثر فرود آوردن عذاب و بلاهاي شديد، هدايت به وسيله تصّرُف در اراده و اختيار انسان و... .

سخن علامه - در اينجا - درباره كافر مطلب درستي است؛ يعني اگر خدا به اجبار مي خواست كافر را هدايت كند در اراده او تصّرُف مي كرد و او ناگزير هدايت را برمي گزيد و هرگز طريق گمراهي را نمي پيمود.

ظاهر سخن علامه اين است كه هدايت مؤمن چنين است؛ يعني خدا در اراده مؤمن تصّرُف مي كند و او هدايت را برمي گزيند! پيداست كه اين سخن را نمي توان پذيرفت، بلكه همگان - مؤمن و كافر - اختيار دارند و هركس مي تواند هدايت يا گمراهي را برگزيند و اينجاست كه ثواب و عقاب، بهشت و دوزخ و... معنا مي يابد.

البته اگر در عبارتِ علامه واژه «شئنا» نمي بود، سخن وي معناي مناسب و درستي داشت، ليكن وجود اين واژه در عبارت «كما شئنا في المؤمن كذلك» معناي نادرستي را به ذهن مي آورد.

يادآوري

پيش از اين گذشت كه ملاصدرا - در اينجا - به جبر مي گرايد و بر اين باور است كه خدا براي آبادي دنيا (و به قول ابن عربي شكوفايي همه استعدادهاي نيك و مراتب آن و استعدادهاي پست با همه مراتبش و تجلّي در همه مظاهر خوب و بد) (1) همواره گروهي را مي آفريند تا نظام عالَم در همه اَبعاد زشت و زيبا، رشد كند و تكامل يابد.

دسته اي از اهل عرفان از اين فراتر رفته اند و انسان را شأني از شئونات حق و طوري از اطوار او مي دانند!

1- . تفسير القرآن الكريم (ابن عربي) 2: 147 .

در اين نگرش حقيقت و موجودي - جـداگانه - وجود نـدارد، زيد و عمرو و اراده و اختياري نيست تا از جبر و تفويض سـخن به ميان آيد، بنابراين نفي جبر و تفويض از انسان از باب سالبه به انتفاء موضوع مي باشد و اثبات «أمر بين الأمرين» از باب اسناد مجازي همچون نسبت «جري» به «ميزاب» است.(1)

1- . علي بن موسي الرضا (والفلسفة الإلهية: 83 - 84 ؛ مشروح عبارات در آيات العقائد 1: 65 نيز آمده است.

آيه پانزدهم: وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَه وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ

اشاره

الّسَحَابِ صُنْعَ اللهِ ٱلَذِي أتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ

إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ } ؛

و كوه ها را مي بيني، مي پنداري كه آنها بي حركت اند

و حال آنكه آنها ابرآسا مي گذرند [اين] صُنعِ خدايي است

كه هرچيزي را استوار ساخت [و آفرينشي خلل ناپذير

پديد آورد] او به آنچه انجام مي دهيد آگاه است.

سوره نمل (27) آيه 88

ص: 261

خداي متعال مي فرمايد:

{ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَه وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ الّسَحَابِ صُنْعَ اللهِ ٱلَذِي أتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ } ؛(1)

و كوه ها را مي بيني، مي پنـداري كه آنها بي حركت انـد و حال آنكه آنها ابرآسا مي گذرند [اين] صُنعِ خدايي است كه هرچيزي را اسـتوار ساخت [و آفرينشي خلل ناپذير پديد آورد] او به آنچه انجام مي دهيد آگاه است.

بحث پيرامون آيات توحيدي، معاد و ديگر مسائل اعتقادي است. از بعضـي آيات - از جمله آيه ياد شده - برداشت هايي شده كه برخلاف موازين و معيارهاي تفسـيري مي باشد. گاه مطلبي فقط خلاف اصول تفسـير است و با اصول وحياني و قطعي مكتب منافاتي ندارد. در اين صورت، مي توان آن مطلب را اشـتباه دانست و در زمره خطاهاي فراوان آدمي به شـمار آورد، ولي گاه نه تنها مطلب برخلاف موازين تفسير است، بلكه با اصول قطعي وحياني هم مخالفت دارد.

به عنوان نمونه آيه { لَقَدْ كَفَرَ ٱلَذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ... } (2) از آياتي است كه عده اي آن را مخالف با اصول وحي، تفسير كرده و گفته اند:

اينكه آنـان گفتنـد: خداونـد مسـيح بن مريم است، از جهت تعّيُن هويت حق به صورت عيسوي راست گفته انـد و همچنين اينكه عيسـي، مسيح بن مريم است

1- . سورة نمل (27) آية 88 .

2- . سورة مائده (5) آية 17 و 72.

راست گفته انـد، ولكن حصـر حق تعالي در صورت عيسـي، نادرست و باطل است؛ زيرا همه عالَم - چه غيب وچه شـهود - صورت حق است نه عيساي فقط.(1)

انحراف تفسـيري در آيه مورد بحث، نه تنها در سـطح آيه { لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ... } نيست، بلكه بر مبنايي خاص به گونه اي معنا شده كه داراي چنـدين اشـكال است. اگر كسـي چنين معنايي را به عنوان يك احتمال مطرح كنـد مشـكل چنداني ندارد، ليكن اگر بگويد كه خداوند هم همين معنا را اراده فرموده، سخني سست و بي پايه است.

قبل از بيان و نقد تفسير انحرافي از آيه مورد نظر، توضيحاتي پيرامون آن بيان مي شود: آيه مورد بحث، به همراه آيات قبل و بعدش در ارتباط با مسئله قيامت مي باشد، آيه پيش از آن چنين است:

{ وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ إِلاَّ مَنْ شَاءَ اللهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ } ؛(2)

و روزي كه در صور دميـده شود، پس هر كه در آسـمان ها و هر كه در زمين است به هراس افتد، مگر آن كس كه خدا بخواهد و جملگي با زبوني رو به سوي او آورند.

اين آيه، به اَهوال قيـامت مربوط است. در آيه بعـد - كه محل بحث ماست - مي فرمايـد: { وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَه } كوه ها را مي بيني، مي پنداري كه آنها بي حركت و جامدند { وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ } و حال آنكه آنها همچون ابر در حركت اند. { صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ } اين صـنع و آفرينش خداوندي است كه هرچيزي را در كمال استواري و اتقان پديد آورد { إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ } و در حقيقت او به آنچه انجام مي دهيد آگاه است.

و آيه پس از آن - در سياق آيه قبل و در اهوالات قيامت - چنين است:

1- . ممد الهمم: 357.

2- . سورة نمل (27) آية 87 .

{ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَه فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ } ؛(1)

هركس نيكي به ميان آورَد، پاداشي بهتر از آن خواهد داشت، و آنان از هراس آن روز، ايمن اند.

با عنايت و توجه به اينكه آيه قبل و بعد مربوط به قيامت است، اكثر مفسران عامه و خاصه نظرشان بر اين است كه منظور اين آيه نيز جرياني است كه در قيامت رخ مي دهد و كوه ها فرو مي پاشند و بسان ابرها به حركت درمي آيند؛ چنان كه در بسياري از آيات ديگر فروپاشي نظام كنوني جهـان بيـان شـده است. در نتيجه، اين آيه - به قرينه آيات قبل و بعـد - در ارتباط با قيامت است و مقصود از جمله: { وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ الّسَحَابِ } ، متلاشي شدن كوه ها و سيلان و حركت آنها در واقعه قيامت مي باشد.(2)

در حقيقت، آيه محل بحث مانند آيه 105 سوره طه است كه خداي تعالي مي فرمايد:

{ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا } ؛(3)

و از تو در باره كوه ها مى پرسند، بگو: پروردگارم آنها را [در قيامت] ريز ريز خواهد ساخت.

در ذيل اين آيه آمده است كه مردي از ثقيف از رسول خدا (صلي الله عليه و آله) پرسيد:

1- . سورة نمل (27) آية 89 .

2- . پس از بررسي تفاسير - ذيل آيه مذكور - به روايتي دست نيافتيم جز روايتي كه در منابع عامه (با اندكي اختلاف در عبارت) نقل شده است. ابوهريره مي گويـد كه رسول خدا صـلي الله عليه و آله فرمود: «يسـير الله الجبالَ فتمرّ مّرَ السـحاب ثم يَجْعَلها سـراباً و ترجّ الأرض باهلها رجاً فتكون الارض كالسـفينة المرنقـة في البحر أو كالقنديل المعلق بالعرش»؛ خدا [در قيامت] كوه ها را به حركت درمي آورد، پس چون ابر سرعت مي گيرند، آن گاه آنها را سراب (و زمين شوره زاري) مي گرداند، و زمين اهلش را مي لرزاند، پس مانند كشتي توفان زده در دريا يا قنديل آويزان به سـقف مي شود. تفسير القرآن العظيم (ابن أبي حاتم) 9 : 2929 و 2933 ؛ البحر المديد 4 : 223 ؛ تفسير القرآن العظيم (ابن كثير) 3: 252 - 253 ؛ جامع البيان 17 : 85 و 20 : 13 ؛ الدر المنثور 5 : 339 و ... .

3- . سورة طه (20) آية 105 .

«كيف يكون الجبال مع عِظَمها يوم القيمه؟ فقال: ان الله يسوقها بأن يجعلها كالرّمال ثم يرسل عليها الرّياح فتفرقها»؛(1)

كوه هاي به اين عظمت در قيامت چگونه خواهد بود؟ فرمود: خداوند آنها را به حركت در مي آورد تا اينكه چون توده هاي شن قرارشان مي دهد، سپس بادها را سمت آنها مي فرستد، پس آنها را مي پراكند.

ديدگاه صاحب تفسير الميزان

مرحوم علامه طباطبائي در تفسير «الميزان» پس از توضيح آيه قبل و آوردن آيه مورد بحث مي نويسد:

الآيه بما أنّها واقعه في سياق آيات القيامه مَحْفوفه بها، تَصِفُ بعضَ ما يقع يومئذ من الآيات، و هو سير الجبال؛ و قد قال تعالي في هذا المعني أيضاً: { وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا } (سوره النبأ، آيه 20) الي غير ذلك.

فقوله: { وَتَرَى الْجِبَالَ } الخطاب للنبي (صلي الله عليه و آله) و المراد به تمثيل الواقعه كما في قوله: { وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى } (سوره الحج، آيه 2) اي هذا حالها المشهوده في هذا اليوم تشاهدها لو كنت مشاهداً، و قوله: { تَحْسَبُهَا جَامِدَه } اي تظنها الآن و لم تقم القيامه بعد جامده غير متحركه، و الجمله معترضه او حاليه.

وقوله: { وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ } حال من الجبال، و عاملها { تَرَى } اي تراها اذا نفخ في الصور حال كونها تَسير سَيْرَ السحاب في السماء؛(2)

اين آيه، در سياق آيات قيامت قرار دارد و در بردارنده مسائل قيامت است و پاره اي از حوادث آن روز را - كه حركت كوه هاست - توصيف مي كند.

نيز در همين معنا خداوند متعال مي فرمايد:

1- . مجمع البيان 7: 48 ؛ نور الثقلين 3: 393 ؛ بحارالأنوار 7 : 74 (باب 5 - صفة المحشر) .

2- . الميزان 15 : 401.

{ وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا } وكوه ها را روان كنند، پس سراب مي شوند.

و اينكه فرمود: { وَتَرَى الْجِبَالَ } خطـاب به نبي مكرم (صـلي الله عليه و آله) است و مراد از آن تمثيلي است از واقعه قيامت، چنان كه در كلام ديگر مي فرمايد: { وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى } ؛ و مردم را در قيامت مست مي بيني.

و قول خداوند { تَحْسَبُهَا جَامِدَه } يعني اكنون كه قيامت برپا نشده تو گمان مي كني كه كوه ها راكد و بي حركت اند. جمله مذكور در اين آيه، يا معترضه است و يا حاليه.

و اين كه فرمود: { وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ } حال براي كوه هاست و عامل آن { تَرَى } مي باشد؛ يعني آن گاه كه در صور دميده شود كوه ها را مي بيني كه مانند حركت ابر در آسمان سير مي كنند.

مرحوم علامه بحث را ادامه مي دهد و مي گويد: در تفسير اين آيه دو قول ديگر هم وجود دارد.

اول: حمل آيه بر حركت جوهري. دوم: حمل آيه بر حركت انتقالي زمين.

و درباره قول دوم مي نويسد:

و ثانيهما: حَمْلُها علي حركه الارض الانتقاليه و هو بالنظر الي الآيه في نفسها معني جَيِّد إلاّ انّه:

اولاً: يُوجب انقطاع الآيه عما قبلها و ما بعدها من آيات القيامه؛

و ثانياً: ينقطع بذلك اتصال قوله: { إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ } بما قبله؛(1)

و قول دوم: حمـل آيه بر حركت انتقـالي زمين است [بـالطبع حركتِ كوه هـا حركت زمين را اثبات مي كنـد] و اين نظر، با توجه به خود آيه معناي خوبي است، ليكن [با توجه به آيات قبل و بعد و با توجه به صدر و ذيل خود آيه] دو اشكال بر اين تفسير وارد مي شود:

1- . الميزان 15 : 402 - 403.

اولاً: با اين تفسير، آيه از سياق آيات قبل و بعدش - كه مربوط به قيامت است - بُريده مي شود.

ثانياً: ارتباط و اتصال جمله اخير آيه يعني { إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ } به ماقبلش قطع مي شود.

چون در صدر آيه بحث از يك موضوع تكويني است و با اين تفسير، صدر و ذيل با هم تناسبي نمي يابند.

و درباره قول اول (حركت جوهري) مي نويسد:

أحدهما: حَمْلُها علي الحركه الجوهريه وأنّ الأشياء كالجبال تتحرك بجوهرها الي غايه وجودها، وهي حشرها ورجوعها الي الله سبحانه؛(1)

حمل آيه بر حركت جوهري و اينكه اشياء - چون كوه ها - به جوهره ذاتشان به سوي غايت وجودي شان در حركت اند كه آن غايت، حشر و رجوع آنها به سوي خداي سبحان است.

علامه بعد از نقل اين قول مي فرمايند:

وهذا المعني انسب بالنظر إلي ما في قوله: { تَحْسَبُهَا جَامِدَه } من التلويح إلي أنها اليوم متحركه و لم تقم القيامه... ؛(2)

اين معنا [يعني حمل آيه بر حركت جوهري] با توجه به اشاره اي كه در جمله { تَحْسَبُهَا جَامِدَه } هست - اينكه كوه ها الآن كه هنوز قيامت برپا نشده متحرك اند - نسبت به دو قول ديگر مناسب تر به نظر مي رسد.

زيرا قرار دادن قيامت به عنوان ظرف، هم براي بي حركت بودن كوه ها و هم به عنوان ظرف براي حركت آنها، چيزي است كه قابل اعتنا نيست.

1- . الميزان 15 : 402.

2- . الميزان15 : 402.

انواع حركت

بنابر قول مشهور، حركت چهار نوع است:

1. حركت كمّي: حركتي كه از تغيير انـدازه هـاي شـيء ناشـي مي شود؛ مثلاً درخت كوچكي رشـد مي كنـد و بزرگ مي شود. اين ازدياد اندازه وزن و حجم درخت، نتيجه حركت كمّي شيء است.

2. حركت كيفي: حركتي كه بـا تغيير كيفي اشـيا پديـد مي آيـد؛ مثـل تغيير رنـگ هـا، مزه ها، حرارت ها، ... كه پيامـد حركت در كيفيت اشياست.

3. حركت أيني: همان حركت و جابه جايي اشياء از نقطه اي به نقطه اي ديگر است.

4. حركت وضعي: حركت شيئي به دور خودش را حركت وضعي گويند، همچون حركت زمين به دور خودش.

البته به حركت كمّي اشـكالاتي شده و جواب هايي هم داده اند، و بعضي حركت كمّي را حركت نمي دانند، بلكه ضمّ جزئي به جزئي ديگر مي شمارند (نه حركت) در مثال هاي حركت كيفي هم حرف هايي وجود دارد كه ما در صدد بيان آن نيستيم.

5. حركت جوهري: حركتي كه بعضـي از قـدما- از جمله بوعلي - سـخت با آن مخالفت ورزيده اند و بعضـي ديگر همچون ملاصدرا بر اثبات آن (به عنوان حركت پنجم) پاي مي فشارند.

اشكال بوعلي بر حركت جوهري

بوعلي مي گويد: اطلاق حركت نسـبت به جوهر و ذات اشيا يك اطلاق مجازي است. اين تعبير، تعبير حقيقي نيست.(1) اما در ارتباط با تغيير مواد اشـياء به موادي ديگر؛ يعني آن حالت قبلي از بين برود و حالت بعـدي به وجود آيـد، اين جريان نامش «كون و فساد» است، نه حركت.

1- . أما الجوهر فإن قولنا إنّ فيه حركة، هوقول مجازى، فإن هذه المقولة لاتعرض فيها الحركة (الشفاء (الطبيعيات) 1 : 98، الفصل الثالث، فصل فى بيان المقولات التي تقع الحركة فيها وحدها لاغيرها) .

همچنين مي نويسد: در هر حركتي موضوع ثابت لازم است - چه در كمّ يا كيف و چه در أين و يا وضع - براي سير اين موضوع ثابت، بايد مبدأ و منتهايي در نظر گرفته شود؛ يعني ما منه الحركه (مبدأ) و ما فيه الحركه (مسير) و ما اليه الحركه (منتهاي سير) .

سخن بوعلي اين است كه در حركت جوهري موضوع ثابت نداريم، فرض اين است كه: حركت در جوهره شـيء است؛ يعني خود حقيقت شيء در حركت است. پس اگر خود حقيقت شـيء در حركت باشـد، ديگر موضوع ثابتي نمي مانـد و اگر موضوع ثابت نماند، ديگر اطلاق حركت به اين جريان معنا ندارد.(1)

ملاصـدرا مي گويد: خير، موضوع حركت هم - در عين سّيلان وقبول اشـتداد و انتقاص - ثابت است و آن طبيعت نوعيه و به تعبيري مادّه اوليه شـيء يـا هيولاـ مي باشـد كه هر صورتي را مي پـذيرد و همـان هيولاـ يا صورهمايي، موضوعِ حركت جوهري است.(2) البته بحث مبسوطي در اينجا جريان دارد كه ما در پي آن نيستيم.

در هر صورت، اين نظريه مخـالف و موافق دارد. بوعلي و جمعي مخالف انـد و ملاصـدرا و جمعي موافق. هر كـدام از آنها مباني اي براي خودشان برگرفته اند و بر آن هم اصـرار مي ورزند و در نتيجه برخي از قائلان به حركت جوهري، آيه را بر آن مباني حمل مي كنند. درحالي كه آيه با معاني اي كه حاصل آن مباني است هيچ نوع سازگاري از نظر منطوق و مفهوم ندارد.

1- . إن موضوع الصورة الجوهريـة لاـيقوم بالفعـل إلاـ بقبول الصورة كمـا علمت، وهى في نفسـها لاتوجـد الأشـياء إلاـ بـالقوة. والـذات غيرالمحصلة بالفعل يستحيل أن تتحرك من شيء إلى شيء (الشفاء (الطبيعيات) 1 : 88 - 99) .

2- . الموضوع لهـذه الحركة الجوهرية هو الهيولى و لكن لا بنفسـها لعدم قوامها إلا بصورة ما بل هي مع صورة ما لا على التعيين موضوعة لهذه الحركة... فإذن الموضوع للحركة الجوهرية باق بعينه بحاله التي اعتبرت في قوام وجوده و مع توارد خصوصـيات الجوهر الصوري عليه فلا محذور في ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس و متابعوه (الأسفار الأربعة4 : 274) .

دو اشكال در تفسير آيه به حركت جوهري

اين معنا و تفسيري كه مرحوم آخوند ملاصدرا و امثال ايشان از اين آيه دارند همچون اشكالي كه به تفسير انتقالي شد با همان دو مانع روبه روست:

1. بريدگي آيه، از آيات قبل و بعد (كه در ارتباط با قيامت است) .

2. بي ارتباطي صدر و ذيل خود آيه.

نكته مهم

اينجا نكته قابل توجهي وجود دارد و آن اينكه در آيه مذكور، حركت كوه ها به حركت ابرها تشبيه شده است و پيداست كه حركت ابرها حركت أيني و انتقالي مي باشد. درحالي كه حركت جوهري غير از اين است.

مرحوم آخوند در رساله حدوث و قدمشان(1) در پاسخ اين سؤال كه آيا اين نظريه (حركت جوهري) قائل هم دارد يا نه؟ مي فرمايند: اولين قائل اين نظريه خداوند متعال است،(2) آنجا كه مي فرمايد: { وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَه وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ }.

شهيد مطهري نيز تحت عنوان «حركت جوهری در آيات قرآن» بعد از نقل قول ملاصدرا (خدای كريم كه «اصدق الحكماء» است در قرآن اين مطلب را گفته) مي فرمايد:

«اين آيه به دليل اينكه ذيل آيات قيامت آمده است معمولًا مفسرين آن را در مورد قيامت تفسير كرده اند. مرحوم آخوند به بعضی از قرائن می تواند بگويد – و ظاهراً گفته است – [كه اين آيه شريفه در مورد كوه ها در اين دنياست.]

1- . ملاصدرا در رساله مشاعر: 64 ، در بحث حدوث عالم و در عرشيه: 230 – در قاعده حدوث عالم – و در مفاتيح الغيب: 398 و در اسرار الآيات: 86 ، به اين آيه اشاره مي كند.

2- . اين مطلب در اسفار3 : 110 ، چنين آمده است: و أما رابعا فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم، كذب وظلم فأول حكيم قال في كتابه العزيز هوالله سبحانه وهو أصدق الحكماء حيث قال: (وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحاب) ؛ ... اول حكيمي كه در كتاب عزيزش حركت جوهري را آورد، خداوند سبحان است – و او راست گوترين حكماست – آنجا كه مي فرمايد: (وَ تَرَى الْجِبالَ...) .

اولاً: ما در مورد قرآن چنین اصـلی نـداریم که اگر آیه ای ذیل آیه دیگری آمـده باشـد، حتماً دلیل بر این است که از نظر مضـمون هم به آن آیات مرتبط است و در روایات هم تصـریح به این مطلب شـده است. ممکن است جزئی از یك آیه ناظر به یك مطلب باشد و جزء دیگری از آن، ناظر به مطلب دیگری باشـد؛ به تعبیر دیگر وحدت سـیاق در آیات قرآن یك امر قاطعی نیست. مصداق روشن آن آیه شـریفه: { إِنَّما یُریـدُ اللهُ لِیُـذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهیرا }(1) است که در ذیل آیات نساء النبی آمـده است. این آیه مسـلّماً در مورد «نساء النبی» نیست چون ضمیر از «کنّ» به «کم» تبدیل شده است علاوه بر اینکه روایات زیادی در شأن نزول این آیه آمده است.

ثانیاً: آیات دیگری که راجع به وضـعیت کوه ها در هنگام قیامت آمده است به این شـکل نیست که تو خیال می کنی که کوه ها جامد است ولی در واقع مسـیّر است، مانند این آیات: { وَسُـیِّرَتِ الْجِبالُ فَکانَتْ سَـراباً } (2)، { یَوْمَ یَکُونُ النّـاسُ کَـالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ * وَ تَکُونُ الْجِبَالُ کَالْعِهْنِ الْمَنفُوش } ،(3) بلکه آنچه از آیات قیامت می فهمیم وضع پراکنده کوه ها در قیامت است.

ثالثاً: در ذیل آیه می فرماید: { صُـنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ کُلَّ شَـيْءٍ } ؛ صنع الهی را ببینید که چطور همه چیز را متقن کرده است. تناسب ندارد که وقتی که کوه ها تبدیل به گرد و غبار شده است سخن از اتقان صنع الهی شود. پس معلوم می شود که آیه به مرحله آبادی مربوط است نه به مرحله خرابی».(4)

در جواب مي توان گفت:

1- . سورة احزاب (33) آية 33.

2- . سورة انبياء (78) آية 20.

3- . سورة قارعه (101) آيات 4 - 5.

4- . مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى 11 : 573 - 574.

اولاً: وحـدت سـياق خود اصـلي است كه بيان كننده مراد متكلم مي باشد. اگر متكلم خلاف آن را اراده كند نياز به بيان دارد وگرنه، همان ظاهر مراد او خواهد بود.

ثانيـاً: اينكه در برخي موارد در قرآن كريم وحـدت سـياق مراعـات نشـده است، از روي حكمت است و دليـل خاص دارد. نظير همان آيه تطهير { إِنَّما يُريـدُ اللهُ لِيُـذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهيرا }(1) كه مورد استشـهاد شماست؛ چراكه روايات ذيل آيه - به علاوه قرائن لفظي موجود در خود آيه - بيانگر اين است كه اين قسـمت از آيه در مورد مطلب ديگري است. بر خلاف آيه محل بحث ما كه نه قرائن لفظي بر خلاف سياق داريم و نه روايتي. پس وحدت سياق به قوت خود محفوظ است.

ثالثاً: آيات مربوط به قيامت با عبارت هاي مختلف حاكي از يك حقيقت است كه همان متلاشـي شـدن كوه ها باشـد. كوه هايي كه مظهر قدرت، عظمت و صلابت است:

{ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ } ، در آن روز بسان ابرها يا پشم حلاجي شده يا سراب، پراكنده شده و متلاشي خواهند شد.

بنابراين ساير آيات مربوط به قيامت، ونيز عبارت { صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ } هيـچ قرينيتي بر خلاف سـياق آيات محل بحث نمي تواند داشته باشد.

لـذا حمل آيه بر خلاف سـياق - كه نيازمنـد دليل است و در محل بحث دليلي بر آن نـداريم - اگر در حـد يك احتمال باشـد، خيلي ايراد نـدارد. امـا اگر به طور احتمـال نباشـد، بلكه به طور حتم بگوييم كه مراد آيه اين است، كاري دور از تحقيق و خلاف ظاهر است، بلكه مي تواند از مصاديق تفسير به رأي باشد.

چنانچه صاحب تفسير «المحيط الاعظم» جناب سيد حيدر آملي - برخلاف سياق - مي نگارد:

لأنّ عندالعارف، الوجودالإضافي القائم بنفس الرحمان ومدد الوجود الحقيق ساعه فساعه في معرض الزوال والفناء وقبول الوجود مثله، ومن هذا

1- . سورة احزاب (33) آية 33.

يصعب إدراكه، لأنّه في غايه الخفاء، و إلى هذا أشار أيضا و قال: { وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَه وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ الّسَحَابِ } ؛(1)

در نزد عـارف، وجـود اضـافي - كه قـائم به ذات خـداي رحمـان و فيض وجـود حقيقي است - آن به آن در معرض زوال و نـابودي وقبول وجودي مثـل خودش (اضـافي و افاضـي) است. از همين جهت درك اين مطلب سـخت است؛ چراكه در غـايت خفاست و نيز [خـداي تعـالي] به همين مطلب اشـاره كرده و فرموده است: «و كوه هـا را مي بيني، مي پنـداري كه آنها بي حركت انـد و حال آنكه آنها ابرآسا مي گذرند».

ملاصدرا در تفسيرش نيز مي گويد:

أما الحركه الذاتيه له فهي حركه جوهريّه، لها كسائر الحركات فاعل و قابل و مسافه و بدايه و نهايه إلا انّ الحركه في الجوهر تخالف غيرها في أمر و هو إنّ مسـافه هـذه الحركه هي عين المتحرّك حقيقه و وجودا و غيره كمالا و نقصا بخلاف الحركه في سائر المقولات فإنّ المسافه فيها تباين ذات المتحرّك كما هو المقرّر عند العقلاء و نحن قد بيّنا صـحّه الحركه في مقوله الجوهر في أسـفارنا ببيانات برهانيّه يضـطرّ أهل النظر على الاـعتراف بهـا. و الآيات القرآنيّه الـداله على هـذه الحركه و خصوصا ما للإنسان كثيره: منها في باب حركه الجواهر الأرضـيه في ذاتها كقوله تعالى:

{ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَه وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ الّسَحَابِ } ؛(2)

1- . تفسير المحيط الأعظم 3 : 214.

2- . تفسـير القرآن الكريم (صدرا) 1: 112. و نيز در ج 2، ص: 189 - 190 آمـده است: و قد حقّقنا في موضـعه إن الجواهر الطبيعيّة المادّيـة كلّها لازمـة السـيلان و التجـدّد، غير منفكّة عن الانتقال و الحدثان في كلّ آن بحسب جوهرها و طبيعتها، كما في قوله [تعالى]: (وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ الّسَحاب) . چنانچه ج 7، ص: 419 از همين تفسـير مي خوانيم: و ما من جوهر عينّي له صورة وجوديّة إلّاَ و له هذا السير الحثيث إلى الحضرة الإلهيّة، و هو أبدا في الانتقال من صورة إلى صورة و من طور إلى طور، حركة رجوعيّة و سيرا استكماليّا كما قال سبحانه: (وَتَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ الّسَحاب...).

امـا حركت ذاتي او حركتي جوهري است كه براي آن حركت - بسـان ديگر حركـات - فاعل، قابل، مسافت، آغاز و نهايت است، تنها فرقي كه دارد اين است كه حركت در جوهر بـا ديگر حركـات در يك مورد فرق دارد و آن اينكه مسافت در حركت جوهري، حقيقتا و وجودا عين متحرك است گرچه از لحاظ كمال و نقص غير آن است. به خلاف ديگر حركات كه مسافت در آنها غير از متحرك است و ما در اسـفارمان صحت حركت جوهري را بـا براهيني كه اهـل نظر نـاگزير از قبول آننـد، بيان كرديم. و آيات قرآني دال بر اين حركت - خصوصا نسـبت به انسان - فراوان است: از آن جمله در باب حركت جواهر زميني در ذاتشان قول خداي تعالي است كه مي فرمايد:

{ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَه وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ }.

چكيده بحث

در ارتباط با تفسير آيه شريفه { وَتَرَى الْجِبَالَ... } اقوال زير مطرح است:(1)

الف) قول اكثر مفسران؛ و آن اينكه اين آيه در ارتباط با واقعه قيامت است و حركت كوه ها نشانه اي از آن مي باشد.

مرحوم علامه طباطبائي دو قولِ ديگر را نقل مي كنند:

ب) حمل آيه بر حركت انتقالي زمين.

ج) قول مرحوم ملاصدرا وپيروانش؛ وآن اينكه آيه را بر حركت جوهري حمل كنيم.

1- . البته وجوه يا اقوال نادر ديگري هم گفته شده است. به عنوان نمونه، صاحب تفسـير «بيان السعادة في مقامات العبادة، 3 : 182» شش وجه و معنا براي آية محل بحث بيان مي كند.

البته دانستيم كه سرسخت ترين مخالف اين قول بوعلي است و مهمترين دليل مخالفتش اين است كه:

در حركت، بايـد موضوع ثابت باشـد درحالي كه در حركت جوهري - كه مجازاً حركت گفته مي شود - موضوع متغير است و لـذا حركتي در كار نيست.

و اين دو قول اخير، در مجموع داراي سه اشكال است:

1. با اين دو نوع تفسير، آيه مذكور از آيات قبل و بعدش بريده مي گردد و از سياق آنها خارج مي شود.

2. با اين دو تفسير، ارتباط صدر و ذيل خود آيه مي گسلد.

3. با تفسير آيه بر حركت جوهري تنظير در آيه - كه حركت جبال را نظير حركت انتقالي ابرها به شمار آورد - بي معناست، ضمن اينكه اين تفسير مؤيد وحياني ندارد.

ص: 276

آيه شانزدهم: الْحَمْدُ للهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ

اشاره

جَاعِلِ الْمَلائِكَه رُسُلاً أُولِي أجْنِحَه مَّثْنَى

وَثُلاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ

إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ } ؛

سپاس خداي را كه پديد آورنده آسمان ها و زمين است

[خدايي كه] فرشتگان را كه داراي بال هاي دوگانه

و سه گانه و چهار گانه اند رسولان [خويش] ساخت،

در آفرينش هرچه بخواهد مي افزايد،

همانا خدا بر هرچيزي تواناست.

سوره فاطر (35) آيه 1

ص: 277

وارسي و شرح

{ فَاطِرِ الّسَمَاوَاتِ وَالأرْضِ }

در تفسير الميزان آمده است:

الفَطْر – علي ما ذكره الراغب – هو الشقّ طولاً فإطلاق الفاطر عليه تعالي بعنايه استعاريه؛ كأنَّه شقّ العدم فأخرج من بطنه السموات والأرض.

فمحصّل معناه أنه موجد السموات والأرض إيجاداً ابتدائياً، من غير مثال سابق، فيقرب معناه من معني البديع والمبدع، والفرق بين الإبداع والفطر أنّ العنايه في الإبداع، متعّلِقه بنفي المثال السابق وفي الفطر، بطرد العدم و إيجاد الشيء من رأسٍ، لا كالصانع الذي يؤلّف موادّ مختلفه فيظهر به صوره جديده لم تكن؛(1)

واژه «فَطْر» بنابرآنچه راغب آورده است، به معنای شکافتن از طرف طول است. اطلاق كلمه فاطر بر خداي متعال به عنايت استعاره ای مي باشد؛ گويا خدا عدم را پاره كرد و از درون آن، آسمان ها و زمين را بيرون آورد.

بنابراين، حاصل معنای آيه اين است كه خداي متعال پديد آورنده آسمان ها و زمين از اساس (به نحو ايجاد ابتدايی و بدون نمونه پيشين) است. پس معناي فاطر نزديك به معناي بديع و مبدع مي شود، با اين تفاوت كه در كلمه «ابداع» عنايت بر نبودن مثال سابق است، و در واژه «فطر» عنايت بر طرد عدم و بر

1- . الميزان17 :6 .

ايجاد چيزى از اساس است، نه مانند سازنده اي كه مواد مختلفى را با هم مي آميزد، و از آن صورت جديدي كه وجود نداشت، آشكار مي سازد.

اين سخن، كلامي آراسته و متقن است و مسئله حدوث عالم به معناي (لم يكن فكان) و ايجاد ابتدائي، به خوبي از آن استفاده مي شود (كه در مباحث گذشته جداگانه، تحت عنوانِ حدوث و قدم مطرح شد) .

اما مراد از { الّسَمَاوَاتِ وَالأرْضِ } (آسمان ها و زمين) چيست؟

گفته اند مراد، مطلق موجودات و همه كائنات است. با ذكر معظم الأجزاء، همه اجزاء مجازاً اراده شده است؛ زيرا آفرينش آسمان ها و زمين گويايي آن اند كه غير آنها را نيز خداوند پديد آورده است.

احتمال ديگر اين است كه مقصود، همان آسمان ها و زمين باشد.

از جهات حمد و ستايش پروردگار همين { فَاطِرِ الّسَمَاوَاتِ وَالأرْضِ } بودن اوست و جهت ديگر فقره بعدي آيه است.

{ جَاعِلِ الْمَلائِكَه رُسُلاً }

خداوند خالق ملائكه است و آنها رسولانِ پروردگار و دست اندركاران خلقت در امور تكويني و تشريعي اند؛ تشريعي، يعني براي پيامبران وحي مي آورند و تكويني، يعني در خلق موجودات نقش دارند.

در آيات فراواني رسالت فرشتگان در امور تشريعي و تكويني بيان شده است؛ مانند:

{ حَتَّىَ إِذَا جَاء أحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا } ؛(1)

هنگامى كه يكى از شما را مرگ فرا رسد، فرشتگان ما جانش بستانند.

{ إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ } ؛(2)

همانا، فرستادگان ما آنچه را نيرنگ مى كنيد، مى نويسند.

1- . سورة انعام (6) آية 61 .

2- . سورة يونس (10) آية 21.

{ وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُو أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَه } ؛(1)

و چون فرستادگان ما براى ابراهيم مژده آوردند، گفتند: ما اهل اين شهر را هلاك خواهيم كرد.

اين آيات امور تكويني اند و در امور تشريعي هم كه نقش آنان هويداست.

{ أُولِي أَجْنِحَه }

اين فرشتگان داراي بال هايي هستند، بعضي دو بال و بعضي سه بال و بعضي ديگر چهار بال، دارند.

{ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ }

اين جمله يـا به اين معناست كه در خصوص فرشـتگان و اختياراتي كه به آنها ارزاني شـده است خداونـد عنايات بيشتري دارد، و يا به طور كلي خدا در خلقت هرچه بخواهد، مي افزايد.

در تفسير الميزان مي خوانيم:

والأجنحه، جمع جناح، وهو من الطائر بمنزله اليـد من الإنسان، يتوّسَل به إلى الصـعود إلى الجّوِ والنزول منه،والانتقال من مكان إلى مكان بالطيران.

فوجود الملـك مجّهَز بمـا يفعـل به (نظير مـا يفعله الطائر بجناحه) فينتقل به من السـماء إلى الأرض بأمر الله ويعرج به منها، إليها و من أّيِ موضع إلى أّيِ موضع؛ وقد سمّاه القرآن جناحاً.

و لايسـتوجب ذلك إلاّ ترّتَب الغايه المطلوبه من الجناح عليه؛ وأما كونه من سـنخ جناح غالب الطير ذا ريش و زغب(2) فلايستوجبه مجرد إطلاق اللفظ، كما لم يستوجبه في نظائره كألفاظ العرش والكرسي واللوح والقلم

1- . سورة عنكبوت (29) آية 31.

2- . الزَغَب: الشُعَيرات الصُفر علي ريش الفرخ (لسان العرب1 : 450) ؛ موي و پَرِ خُرد و زرد كه در ميان پر جوجه درآيد.

وغيرهـا. وقوله: { أُولِي أَجْنِحَه مَثْنى وَثُلاثَ وَرُباعَ } صـفه للملائكه، و مثنى و ثلاث و رباع ألفاظ داله على تكرّر العـدد - أي اثنين اثنين و ثلاثه ثلاثه و أربعه أربعه - كأنه قيل: جعل الملائكه بعضهم ذا جناحين، و بعضهم ذا ثلاثه أجنحه، و بعضهم ذا أربعه أجنحه.

و قوله: { يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ ما يَشاءُ } لايخلو من إشعار بحسب السياق بأن منهم من يزيد أجنحته على أربعه.

و قوله: { إِنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ } تعليل لجميع ما تقّدَمه أو الجمله الأخيره والأول أظهر؛(1)

وكلمه «اجنحه» جمع «جناح» است، كه در پرنـدگان به منزله دست در انسان مي مانـد. پرندگان به وسـيله آن پرواز می كنند، و به فضا می روند و برمی گردند، و از جايی به جای ديگر مي روند.

وجود فرشـتگان نيز مجهز به چيزی است كه می تواننـد با آن كاری را بكنند كه پرندگان آن كار را با بال خود انجام می دهند، پس ملائكه به وسـيله آن، به امر خدا از آسمان به زمين مي آيند و از زمين به آسمان بالا مي روند و از جايي به جاي ديگر نقل مكان مي كنند. قرآن نام آن وسيله را «جناح» (بال) گذاشته.

اين نامگذاری جز مترتب شدن نتيجه مطلوب از جناح را (كه نقل و انتقال باشد) براي ملك موجب نمي شود، ولي اينكه جناح ملك، مانند جناح پرندگان داراي مو و پَر باشد، مجرد اطلاق لفظ جناح، آن را نمي رساند؛(2) چنان كه الفاظ ديگر (نظير عرش و كرسي و لوح و قلم) مستلزم معاني معهود نمي باشند .

1- . الميزان 17: 6 - 7 .

2- . در روايات براي ملائكه، اثبات پَر شده است. از امام باقر عليه و آله و سـلم روايت شده كه فرمود: «إنّ الملائكة لتزاحمنا علي تُكَأَتنا، و إنا لنأخـذ من زغبهم، فنجعله سـخاباً لأولادنا»؛ همانا ملائكه تجمع مي كنند بر تكيه گاه مان و ما پر هاي كوچك آنها را بر مي داريم و آن را براي اولادمان گردن بند قرار مي دهيم (بحارالأنوار 26: 354) ، براي آگاهي بيشتر از اين روايات، رجوع كنيد به: خصال صدوق: 67 ؛ مناقب ابن شهر آشوب3 : 162 ؛ تفسير برهان5 : 200 ؛ دارالسلام4 : 130 - 136 ؛ در مباحث آتيه نيز به اين روايات اشاره مي شود.

جمله { أُولِي أَجْنِحَه مَثْنى وَثُلاثَ وَرُباعَ } صفت ملائکه است، و { مَثْنى وَثُلاثَ وَرُباعَ } الفاظی هستند که بر تکرار عدد دلالت دارند، یعنی دو تا دو تا و سه تا سه تا و چهار تا چهار تا، گویا خداوند بعضی از فرشتگان را، دو بال داده و بعضی را سه بال، و بعضی را چهار بال.

جمله { يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ ما يَشاءُ } بر حسب سیاق، خالی از اشاره به این نکته نیست، که بعضی از ملائکه بیش از چهار بال هم دارند.

وجمله { إِنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ } یا تعلیل براي همه مطالب قبلی است، یا تنها تعلیل جمله اخیر مي باشد، ولی احتمال اول روشن تر به نظر می رسد.

در آینده خواهیم دید که دیدگاه علامه درباره فرشتگان، با آیات و روایات تا چه حد سازگاري دارد.

اهمیت بحث فرشتگان

اشاره

واژه { الْمَلائِكَه } (فرشتگان) در چندین آیه مطرح شده است و در مواردي ایمان به ملائك، از مسائل اساسي به شمار مي رود.

آیه اول

{ لَيْسَ الْبِرَّ أن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَه وَالْكِتَابِ وَالّنَبِيِّينَ } ؛(1)

نیکوکاری آن نیست که روی خود را سوی مشرق و مغرب بگردانید، بلکه نیکی آن است که کسی به خدا و روز بازپسین و فرشتگان و کتاب [آسمانی] و پیامبران ایمان آوَرَد.

1- . سورة بقره (2) آية 177.

در اين آيه، نيكي، ايمان به خدا و رستاخيز قيامت است و ايمان به ملائك نيز همسنگ اين دو اصل بنيادين و اصل نبوت، به شمار مي رود.

آيه دوم

{ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لانُفَرِّقُ بَيْنَ أحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ } ؛(1)

پيامبر به آنچه از جانب پروردگارش بر او نازل شد ايمان دارد، و مؤمنان همگی به خدا و فرشتگان و كتاب ها و فرستادگانش ايمان آوردند [و مي گويند:] ميان هيچ يك از فرستادگانِ خدا فرق نمی گذاريم.

آيه سوم

{ وَمَن يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيدًا } ؛(2)

و هركس به خدا و فرشتگان او و كتاب ها و پيامبرانش و روز بازپسين كفر ورزد - در حقيقت - دچار گمراهی دور [بي پايان و بدفرجام] شده است.(3)

1- . سورة بقره (2) آية 285.

2- . سورة نساء (4) آية 136.

3- . سيّد علي خان حسيني مدني (در شرح صحيفة سجّاديه، در مورد ايمان به ملائك مي نويسد: تبصرة: الإيمان بالملائكة واجب قال تعالي: (آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَبِّهِ وَ الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَ مَلاَئِكَتِهِ) و روي عنه (حين سُئلَ عن الإيمان أنه قال: أن تؤمن بالله و ملائكته و رسله. الإيمان بالملائكة يتضمن معاني: أحدها التصديق بوجودهم ... . الثاني انزالهم منازلهم و إثبات انهم عباد الله و خلقه كالأنس و الجنّ مأمورون مكلّفون لايقدرون إلاّ علي ما أقدرهم الله عليه، و انهم معصومون، و آنَ لذّتهم بذكر الله، و حياتهم بمعرفته و طاعته، و الموت جايزٌ عليهم و لكن الله جعل لهم أمداً بعيداً، فلا يتوفّاهم حتي يبلغوه، و لا يُوصَفون بشيء يؤدّي وصفهم به إلي اشراكهم بالله تعالي، و لايُدعون آلهةً كما دَعَتْهم الأوائل. الثالث الإعتراف بأنّ منهم رسلاً يرسلهم الله إلي من يشاء من البشر، وقد يجوز أن يرسل بعضهم إلي بعض و يتبع ذلك، الإعترافُ بأنه منهم حملة العرش و منهم الصافّون ... فقد ورد القرآن بذلك كلّه أو بأكثره، و قد اشار سيد العابدين عليه السلام إلي جملة من أنواعهم ... (رياض السالكين2 : 10 - 11) .

آيه چهارم

{ مَن كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكالَ فَإِنَّ اللهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ } ؛(1)

هركه دشمن خدا و فرشتگانش و فرستادگان او و جبرئيل و ميكائيل باشد [بداند كه] خدا يقيناً دشمن كافران است .

هر مسئله اي به نوبه خود و در سطح خودش اهميت دارد. قرآن، مردم را سوي ايمان به ملائك فرامي خواند و بر آن - به عنوان يك اصل اسلامي - تأكيد مي ورزد. همين آدمي را برمي انگيزد تا درباره آنها شناخت بهتر به دست آورد و حقيقت آنها را (با تكيه بر متون ديني) وارسي كند و به راز تأكيد بر ايمان به آنها پي ببرد.

ممكن است كسي بگويد اين بحث بي فايده است؛ چراكه مجرد يا مادي بودن ملائك پيامد فاسدي درپي ندارد و دانستن اين گونه مطالب، ضروري نيست و سود وزياني را عايد نمي سازد.

پاسخ اين است كه:

اولاً: دانستن حق خودش موضوعيت دارد. وقتي در تعاليم وحي درباره ملائك مطالبي آمده است، بايد آنها را وارسي نمود تا اشخاص به اشتباه نيفتند. از آنجا كه اين مسئله جزو عقايد اسلامي است بايد صحيح را از نا صحيح بشناسيم.

ثانياً: اصرار بر اين مسئله (و موارد مشابه آن) براي اين است كه سخن وحي را پاس بداريم؛ يعني وقتي وحي را پذيرفتيم و وحي، مطلبي را بيان كرد، بايد به همان نحوي كه

1- . سورة بقره (2) آية 98.

وارد شده، معتقد باشيم مگر اينكه عقل يا نقلِ قطعي و صريح، آن را بر نتابد، وگرنه بايد آنچه را قواعد ادبي و لغت گو ياست، پذيرفت.

به عنوان نمونه در مانند { يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ } ؛(1) (دست خـدا بالای دست های آنان است) بدون ترديد مراد از { يَدُ } معناي لغوي آن (يعني دست) نيست، بلكه معناي كنايي «قدرت» مراد است و همين معناي كنايي در لغت هم آمده است.

يا در مثل بحث معاد اگر مقصود خداوند، حشر ارواح مي بود، به صراحت آن را بيان مي داشت تا كفار و ديگران به اشكال تراشي نپردازند، اما خداوند مي فرمايد كه همين عنصر خاكي مادي محشور مي شود، قرآن مي گويد:

{ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّه وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ } ؛(2)

و برای ما مَثَلی آورد و آفرينش خود را از ياد برد، گفت: چه كسـی اين اسـتخوان هاي پوسـيده را زنـدگی می بخشـد؟ بگو: همان كسـی كه نخستين بار آنها را پديد آورد، و اوست كه به هر [گونه] آفرينشی داناست.

و نيز مي فرمايد:

{ لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَه * وَلا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَه * أَيَحْسَبُ الإنسَانُ أَلَّن نَجْمَعَ عِظامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ } ؛(3)

سوگند به روز رسـتاخيز، سوگند به وجدان سرزنشـگر، آيا انسان می پندارد كه هرگز ريزه اسـتخوان هايش را گرد نخواهيم آورد؟! آری [بلكه] تواناييم كه [خطوط] سر انگشتانش را بازسازي كنيم.

اگر قرار باشد هركس طبق ذوق خود آيات قرآن را تأويل كند، همه چيز فرومي پاشد.

1- . سورة فتح (48) آية 10.

2- . سورة يس (36) آية 78 - 79.

3- . سورة قيامت (75) آية 1 - 4.

قرآني كه بايـد مايه وحدت باشد، به تفرقه افكني دامن مي زند و اختلافات را مي گستراند. از اين روست كه تعاليم وحي، از تفسـير به رأي، پرهيز داده اند و آن را مايه هلاكت دانسته اند.

صفات ملائك در قرآن و روايات

در قرآن كريم، چگونگي خلق ملائكه نيامـده است، بلكه خصوصـيات و صـفاتي از آنها را ذكر مي كند؛ مانند رفت و آمد، صـعود و نزول، توفّي و أخذ كردن، حمل، بسط يد، ورود و دخول، سجده و تسبيح، صافّات، مُقسّمات، زاجرات.(1)

و اما روايات فراواني درباره فرشتگان هست. در اين روايات، مطالب بسيار شگفت آوري را مثل اينكه: گاه فرشته ها از مگس كوچك ترند و گاه آن قـدر بزرگ انـد كه سـر در عرش و پا در فرش دارند،(2) بـالي را در مشـرق و بال ديگر را در مغرب مي گستراننـد،(3) ميان گوش و چشمشان، فاصله چند صدساله پرواز يك پرنده است.(4)

1- . مراجعه شـود به: سورة بقره (2) آية 248 ؛ سورة آل عمران (3) آية 124 - 125 ؛ سورة أنعام (6) آية 93 ؛ سورة أنفال (8) آية 9 ؛ سورة رعد (13) آية 23 ؛ سورة نحل (16) آية 32 ؛ سورة حجّ (22) آية 75 ؛ سورة فرقان (25) آية 25 ؛ سورة زمر (39) آية 75 ؛ سورة فصلت (41) آية 30 ؛ سورة نجم (53) آية 26 ؛ سورة حاقّه (69) آية 17 ؛ سورة معارج (70) آية 4 ؛ سورة نبأ (78) آية 38 ؛ سورة فجر (89) آية 22 ؛ سورة صافات (37) آية 1 - 3 ؛ سورة ذاريات (51) آية 4 ؛ سورة مرسلات (77) آية 1 - 5 ؛ سورة نازعات (79) آية 1 - 5 و... .

2- بحارالأنوار56 : 171 - 173؛ عن أبي عبدالله عليه السـلام في خبر المعراج قال النبي صـلي الله عليه و آله: ... و رأيت من العجائب التي خلق الله وصوّر على ما أراده، ديكا رجلاه في تخوم الأرضين السابعة، و رأسه عند العرش، و هو ملك من ملائكة الله.

3- . بحارالأنوار56 : 173؛ قال أميرالمؤمنين عليه السلام : إنّ لله ملكا في صورة الديك الأملح الأشهب... له جناحان: جناح بالمشرق ، و جناح بالمغرب... .

4- بحارالأنوار56 : 174 ؛ قـال الصـادق عليه السـلام : ...إنّ لله ملكاً بعـد ما بين شـحمة أذنه إلى عينيه، مسـيرة خمس مائـة عام خفقان الطير... .

و همين طور توصيف شده اند به عروج و نزول و دخول و خروج و اينكه بعضي از آنها به عيادت بيماران شيعه مي آيند و براي شيعه استغفار مي كنند، در هنگام تشييع جنازه آنها حضور مي يابند و هركس به زيارت اميرالمؤمنين (عليه السلام) و ائمه معصومين (عليهم السلام) برود، در بازگشت او را تا منزل مشايعت مي كنند، اگر مريض شود به عيادتش مي روند و اگر بميرد تا قبر، همراه اويند و برايش آمرزش مي طلبند.(1)

در تفسير الميزان پس از نقل رواياتي در اين زمينه، آمده است:

تكرّر ذكر الملائكه في القرآن الكريم، و لم يذكر منهم بالتسميه إلاّ جبريل وميكال، وما عداهما مذكور بالوصف؛ كملك الموت والكرام الكاتبين والسفره الكرام البرره الرقيب والعتيد وغير ذلك.

والذي ذكره الله سبحانه في كلامه – وتشايعه الأحاديث السابقه – من صفاتهم وأعمالهم هو:

أولاً: أنهم موجودات مكرّمون هم وسائط بينه تعالى وبين العالم المشهود، فما من حادثه أو واقعه صغيره أو كبيره إلا وللملائكه فيها شأن وعليها ملك موكل أو ملائكه موكلون بحسب ما فيها من الجهه أو الجهات، وليس لهم في ذلك شأن إلا إجراء الأمر الإلهي في مجراه أو تقريره في مستقره، كما قال تعالى:

{ لايَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأمْرِهِ يَعْمَلُونَ } .(2)

و ثانياً: أنهم لايعصون الله فيما أمرهم به، فليست لهم نفسيّه مستقلّه ذات إراده مستقلّه تريد شيئاً غير ماأراد الله سبحانه فلايستقلّون بعمل و لايغيّرون أمراً حمّلهم الله إيّاه بتحريف أو زياده أو نقصان قال تعالى:

1- . امالي طوسي: 214 ؛ بحارالأنوار56 : 176؛ قال الصادق عليه السلام : من زار أميرالمؤمنين عليه السلام عارفا بحقه، غير متجبر و لا متكبر، ...و استقبلته الملائكة، فإذا انصرف شيّعته إلى منزله، فإن مرض عادوه، و إن مات تبعوه بالاستغفار إلى قبره.

2- . سورة انبياء (21) آية 27.

{ لايَعْصُونَ اللهَ ما أمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ } .(1)

و ثالثـاً: أنّ الملائكه – على كثرتهم – على مراتب مختلفه علوّاً و دنوّاً فبعضـهم فوق بعض و بعضـهم دون بعض، فمنهم آمر مطـاع ومنهم مأمور مطيع لأمره، والآمر منهم آمر بأمر الله حامل له إلى المأمور، والمأمور مأمور بأمر الله مطيع له، فليس لهم من أنفسـهم شيء البتّه قال تعالى:

{ وَما مِنَّا إلا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ } (2) وقال: { مُطاعٍ ثَمَّ أمِينٍ } (3) وقال: { قالُوا ماذا قالَ رَبُّكُمْ قالُوا الْحَقَّ } .(4)

ورابعاً: أنهم غيرمغلوبين لأنهم إنما يعملون بأمر الله وإرادته { وَما كانَ اللهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّماواتِ وَلا فِي الأرْضِ } (5) وقد قال الله: { وَاللهُ غالِبٌ عَلى أمْرِهِ } (6) و قال: { إنَّ اللهَ بالِغُ أمْرِهِ } (7) . (8)

1- . سورة تحريم (66) آية 6 .

2- . سورة صافات (37) آية 164.

3- . سورة تكوير (81) آية 21.

4- . سورة سبأ (34) آية 23.

5- . سورة فاطر (35) آية 44.

6- . سورة يوسف (12) آية 21.

7- . سورة طلاق (65) آية 3.

8- . الميزان17 : 12. در تفسير نمونه نيز بحثي با عنوان «صفات ملائك در قرآن» ذكر شده است، و مجموع فرشتگان را اين چنين بيان مي كند: * فرشتگان موجوداتي عاقل و با شعورند و بندگان گرامي خدا هستند (بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ) (انبياء، 26) . * آنها سر بر فرمان خدا دارند و هرگز معصـيت او نمي كنند (لايَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأمْرِهِ يَعْمَلُونَ) (انبياء، 27) . * آنها وظائف مهم و بسـيار متنوعي از سوي خداوند بر عهـده دارند... . * آنها پيوسـته مشـغول تسبيح و تقديس خداوند هسـتند... . * با اين حال انسان به حسب اسـتعداد تكامل از آنها، برتر و والاتر است... . * آنها گاه به صورت انسان در مي آينـد و بر أنبياء و حتي غير انبياء ظاهر مي شوند... . * از روايات اسـلامي اسـتفاده مي شود كه تعـداد آنها به قـدري زياد است كه به هيـچ وجه قابل مقايسه با انسان نيست... . * آنها نه غـذا مي خورنـد و نه آب مي نوشـند و نه ازدواج دارند... . * آنها نه خواب دارند، نه سستي و غفلت... . * آنها مقامات مختلف و مراتب متفاوت دارند... (تفسير نمونه17 : 173) .

در قرآن کریم مکرر کلمه ملائکه ذکر شـده، ولی نام هیـچ یك از آنان برده نشـده مگر جبرئیل و میکائیل و بقیه ملائکه با ذکر اوصافشان یاد شده اند؛ مانند: ملك الموت و کرام الکاتبین و سـفره الکرام البرره و رقیب و عتید و غیر اینها. صفات و اعمال ملائکه که در کلام خدا و در احادیث سابق ذکر شده اند، عبارت اند از:

یك: ملائکه موجوداتی هسـتند شریف و مکرم، که واسطه هایی بین خدای تعالی و این عالم محسوس هستند، به طوری که هیچ حادثه ای از حوادث و هیـچ واقعه کوچك یا بزرگي نیست، مگر آنکه ملائکه در آن دخالتی دارنـد، و یك یا چنـد فرشـته، موکل و مامور آننـد، اگر آن حادثه فقط یك جنبه داشته باشد یك فرشته، و اگر چند جنبه داشته باشد چند ملك موکل بر آنند.

و دخالتی که دارند تنها این است که امر الهی را در مجرایش به جریان اندازند، و آن را در مسـیرش قرار دهند، هم چنان که قرآن در این باره مي فرماید:

{ لایَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأمْرِهِ یَعْمَلُونَ } ؛ هرگز در سخن بر او پیشی نمی گیرند و (پیوسته) به فرمان او عمل می کنند.

دو: ملائکه خدا را در آنچه به آنها امر مي کند عصـیان نمي کنند، از این رو، آنها نفسـی مسـتقل ندارند، و دارای اراده ای مستقل نیستند که بتوانند غیر از آنچه که

خدا اراده کرده اراده کنند، پس ملائکه در هیچ کاری استقلال ندارند، و هیچ دستوری را که خدا به ایشان تحمیل کند تحریف نمی کنند، و کم و زیادش نمی سازند، هم چنان که فرمود:

{ لايَعْصُونَ اللهَ ما أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ } ؛ هرگز فرمان خـدا را مخالفت نمی کنند و آنچه را فرمان داده شده اند (به طور کامل) اجرا می نمایند.

سه: ملائکه با همه کثرتی که دارنـد، دارای مراتب مختلف اند - در بلندی و پایینی - بعضـی بالاتر از بعضـی و برخي پایین ترند، و جمعی نسـبت به ما دون خود آمر و مطاع اند، و برخي دیگر مأمور و مطیع آنان، و آنکه آمر است به امر خدا امر می کند، و حامل امر خدا به سوی مأمورین است، و مامورین هم به دسـتور خدا،مأمور و مطیع آمرند، در نتیجه ملائکه هرگز از ناحیه خود اختیاری ندارند، هم چنان که قرآن کریم فرموده:

{ وَما مِنَّا إِلّاَ لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ } ؛ و هیچ يك از ما نیست جز آنکه مقام معلومی دارد، و نیز فرموده:

{ مُطاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ } ؛ در آسمان ها مورد اطاعت [فرشتگان] و امین است، و نیز فرموده:

{ قالُوا ماذا قالَ رَبُّكُمْ قالُوا الْحَقَّ } ؛ می گویند: «پروردگارتان چه فرمود؟» می گویند: «حقیقت».

چهار: ملائکه از آنجا که هرچه می کنند به امر خدا می کنند، هرگز شکست نمی خورند، به شهادت اینکه فرمود:

{ وَما كانَ اللهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي الّسَماواتِ وَلا فِي الأَرْضِ } ؛ و هیچ چیز، نه در آسمان ها و نه در زمین، خدا را درمانده نکرده است، و از سوی دیگر فرمود:

{ وَاللهُ غالِبٌ عَلى أَمْرِهِ } ؛ و خدا بر کار خویش چیره است، و نیز فرمود:

{ إِنَّ اللهَ بالِغُ أَمْرِهِ } ؛ خداوند فرمان خود را به انجام می رساند.

مجرد يا مادي

اين چهـار نكته جـاي سـخن نـدارد، ليكن علاـمه در ادامه مطلبي را به عنوان نتيجه و تفريع بر اين مقـدمات مطرح مي كنـد و بحث تجرد ملائكه را پيش مي كشد.

متنِ عبارت ايشان در الميزان اين چنين است:

ومن هنـا يظهر أنَّ الملاـئكه موجودات منزّهه في وجودهم عن المـادّه الجمسانيه التي هي في معرض الزوال و الفساد و التغيّر، و من شأنها الاستكمال التدريجي الذي تتوّجه به إلي غايتها، و رّبَما صادفت الموانع والآفات فحرمت الغايه وبطلت دون البلوغ إليها؛(1)

از اينجا روشن می شود كه ملائكه موجوداتی هسـتند كه در وجودشان منزه از ماده جسـمانی انـد، چون ماده جسـمانی در معرض زوال و فساد و تغيير است، و نيز كمال در ماده تدريجی است، از مبدأ سير حركت می كند تا به تدريج به غايت كمال برسد، و چه بسا در بين راه به موانع و آفاتی برخورد كند و قبل از رسيدن به حد كمالش از بين برود، ولی ملائكه اين طور نيستند.

براي روشن شدن بحث ابتداء بايد معناي ماده و مادي را در مقابل تجّرُد، وارسي كنيم:

در مورد ماده تعاريف مختلفي ذكر كرده اند:

1. در علوم تجربي ماده در برابر نيرو و انرژي به كار مي رود. تبديل ماده به انرژي و به عكس، از همين مقوله است؛ لذا گاهي ماده به انرژي متراكم تعريف مي شود.

همچنين در تعريف ماده گفته اند: عين خارجي كه به حواس ظاهري درك مي شود.

توضـيح: فيلسوف الهي براي غيرمادّه نيز تحقق خارجي قائل است، ولي فلاسـفه مادي مي گوينـد: غير ماده هيچ چيز ديگري وجود ندارد؛ لذا قيد (مُدرَك به حواس) را افزوده اند.

اين معنا، مورد بحث ما نيست. مقصود از ماده – در اينجا– اصطلاح فلسفي آن است.

1- . الميزان17 : 13.

2. در اصطلاح فلسفه، مادّه دو معنا دارد:

الف) گاهي مادّه در مقابل صورت به كار مي رود و مراد از آن هيولاي اُولي يا مادّه اولي است. بعضـي معتقدند كه جسم مركب از قابليت اتصال و انفصال است كه نام آن هيولي است و فعليت و تحققي ندارد، بلكه تحققش به صورت است و از اجتماع هيولي و صورت، جسـم پديد مي آيد كه داراي ابعاد سه گانه عرض و طول و عمق است.

توضـيح: در اجسـام يك جهت اشتراك وجود دارد؛ مثلاً يك پرتقال، يك سـيب تقسـيم و تجزيه مي شود (همين طور خاك و آب و غيره) از اين مطلب جمعي از فلاسـفه خواسـته انـد اثبات كنند كه چيزي به نام هيولي و ماده اولي وجود دارد، كه همان قابليت تقسـيم و تشّكُل به شكل هاي مختلف است، ولي تحقق و فعليت مسـتقل نـدارد، بلكه وقتي قرين صورت مي شود تحقق پيـدا مي كنـد. مثلِ صورت سـيب بودن كه از جسمِ سـيب تشكيل مي شود و مراد از صورت، همان تشكل سيب است (يعني در مقابل پرتقال و آب و اشياي ديگر) نه شكل به معناي هيئت كروي، مستطيل يا مثلث و امثال آن.

پس گاهي ماده در مقابل صورت به كار مي رود كه خود فعليت ندارد و از مجموع ماده و صورت به جسم تعبير مي شود.

جسم چيزي است كه از جهت عرض و طول و عمق قابل انقسام است و طبعاً قابل اتصال و انفصال و داراي وزن و شكل مي باشد.(1)

1- . جسم به صـورت هـاي مختلفي تعريـف شـده كه مشـهورترين آنهـا نزد فلاسـفه: جوهري است داراي ابعـاد سه گـانه (طول، عرض، ضخـامت) و بـا دقت بيشتري گفته شـده: جوهري است كه بتوان سه خـط متقـاطع را در آن فرض كرد به گونه اي كه زوايـايي كه از تقـاطع خطوط سه گانه حاصل مي شود، قائمه باشـند و تعبير فرض كردن را از اين جهت اضافه كرده انـد كه شامل ماننـد كُره هم بشود با اينكه در كُره چنين خطوطي بالفعل وجود نـدارد اما مي توان در درون آن چنين خطوطي را فرض كرد؛ چنان كه مي توان با بريدن آن، خطوط مزبور را به وجود آورد... به هر حـال روشن ترين ويژگي جسم، امتـداد آن در سه جهت است و اين ويژگي لوازمي دارد، از جمله آنهـا اينكه عقلاً در سه جهت تا بي نهايت، قابل انقسام است. ديگر آنكه: مكان دار است، ولي نه به اين معني كه مكان، فضائي است مسـتقل از اجسام كه به وسـيله آنها پر مي شود، بلكه به معنايي كه در توضـيح مكان ذكر كرده اند. سوم آنكه: چنين موجودي طبعاً قابل اشاره حسـي هم خواهد بود و سـرانجام موجود جسـماني داراي امتداد چهارمي است كه از آن به (زمان) تعبير مي شود... و اما جسـمانيات و امور مادي به معناي خـاص (كه شامل خود جسم و ماده نشود) عبارتنـد از توابع وجود اقسام و به ديگر سـخن، اموري كه به طور مسـتقل از اجسام تحقق نمي يابنـد و مهم ترين ويژگي آنهـا اين است كه به تبع جسم، قابـل انقسام خواهنـد بود... با توجه به ويژگي هاي اجسام و جسـمانيات مي توان مقابلاـت آنهـا را به عنوان ويژگي هـاي مجردات قلمـداد كرد؛ يعني موجود مجرد نه انقسـام پـذير است و نه مكـان و زمان دارد. (آموزش فلسفه2 : 134، با اندكي تصرف و تلخيص) ، و رجوع كنيد به، نهاية الحكمة: 117، 119، 130 و فرهنگ علوم عقلي: 192.

ب) و گـاه مراد از ماده جوهري است كه از آن جوهري ديگر به وجود مي آيـد يا محل پيـدايش اَعراض مي گردد كه از آن به مادّه آن جوهر تعبير مي شود؛ مثلاً هيزم بعـد از سوختن به خاكستر تبديل مي شود، هيزم ماده خاكستر است، يا جسم رنگين كه محل براي عروض رنگ است كه از اين هم به ماده تعبير مي شود.(1)

1- . مادّه كه در لغت به معناي مـدد كننـده و امتـداد دهنـده است، در اصـطلاح علوم به چند معني به كار مي رود: يك: منطقين: كيفيت واقعي نسبت بين موضوع و محمول قضيه (ضرورت، امكان، امتناع) را مادّه قضيه مي نامند. دو: نيز به قضايايي كه قياس از آنها تشكيل مي شود، صـرف نظر از شـكل و هيئت تركيبي آنهـا، مـادّه قياس مي گوينـد. سه: در فيزيك، ماده به موجودي گفته مي شود كه داراي صـفات خاصـي از قبيل جرم، جـذب و دفع، اصـطكاك پذيري و ... باشد و آن را در مقابل نيرو و انرژي به كار مي برند. چهار: در فلسـفه، ماده به موجودي گفته مي شود كه زمينه پيـدايش موجود ديگري باشـد؛ چنانچه خاك، زمينه پيدايش گياهان و جانوران است و از اين روي، معناي فلسـفي اين كلمه متضمن معناي اضافه و نسبت و نزديك به معناي واژه «مايه» در زبان فارسي است. فلاسفه، نخستين مايه همه موجودات جسـماني را (مادّة الموادّ) يا «هيولاي اولي» مي نامند و درباره حقيقت آن اختلاف دارند، و ارسطوئيان معتقدند كه هيولاي اولي هيچ گونه فعليتي از خودش نـدارد و حقيقت آن چيزي جز قوه و اسـتعداد براي فعليّت هاي جسـماني نيست. حاصل آنكه: واژه مادي در اصـطلاح فلاسـفه در مورد اشـيائي به كار مي رود كه نسـبتي با ماده جهان داشـته، موجوديت آنها نيازمند به ماده و مايه قبلي باشد، و گاهي به معناي عـام تري به كار مي رود كه شامل خود ماده هم مي شود و از نظر اسـتعمال، تقريباً مساوي با كلمه «جسـماني» است (آموزش فلسـفه2 : 133) . بر اجزاء وجودي و تركيب كننـده و به وجود آورنـده هر چيزي ماده گوينـد، ماننـد چوب و آهن و غيره كه ماده تخت اند، گاه ماده گوينـد و هيولاـي اولاـي أجسـام را مي خواهنـد كه در تمام أجسام هست و محل توارد و تعاقب صور است (فرهنگ معارف اسـلامي3 : 1654) . باري، با مراجعه به برخي كتب فلسـفي و تفسيري مي توان صفات مجردات را اين چنين بيان كرد: * مجرّدات در معرض زوال و فساد و تغيّر نيسـتند؛ زيرا اينها از صـفات ماده جسـمانيه است (الميزان17: 13) . * مجرّدات، اسـتكمال تدريجي ندارند و اين اسـتكمال تدريجي در جسمانيّات وجود دارد و به جهت وجود آن، به طرف غايت خود در حركت است و چه بسا در بعضي از مواقع موانع و آفات از رسـيدن او به اين غايت جلوگيري مي كنند (الميزان17: 13) . * مجرّد، اولين صادر از ذات حق متعال است (نهايـة الحكمـة: 381) . * مجرّد، علت حقيقي انواع طبيعي است (نهايـة الحكمة: 383) . * نوع مجرّد، تكثر ندارد و منحصـر به فرد مي باشد (نهاية الحكمة: 308) . * نسبت مجرّد، به تمام افراد مادي كه آنها را از قوّه به فعل مي رساند، مساوي است (نهاية الحكمة: 384 - 383) . * در مجرّدات، تزاحم و تمانع وجود نـدارد (نهايـة الحكمة: 388) . * مجرّد، انقسـام پـذير نيست و مكان و زمان نـدارد (آموزش فلسـفه2: 135) . * حـدوث، مشروط به مادّه است و مجرّدات، حادث حقيقي نيستند (موسوعة مصطلحات الفلسفة عندالعرب: 773) .

و آنچه مقصود است، همان جسم است (يعني اصطلاح اول فلسفي) به همين معنا آيا ملائكه جسم و ماده اند يا مجرد از ماده اند؟

با معلوم شدن مفهوم مادي، معناي مجرد نيز واضح است؛ يعني آنچه صفات ماده را ندارد و قابل تقسيم به عرض و طول و عمق نيست.

اين معنا از عبارت الميزان نيز مشخص مي شود كه مي گويد:

ومن هنـا يظهر أن الملائكه موجودات منزّهه في وجودهم عن المادّه الجسـمانيه، التي هي في معرض الزوال و الفساد و التغير، و من شأنها الاستكمال التدريجي الذي تتوجّه به إلي غايتها.(1)

نقد و وارسي

1. اينكه ايشان مي فرمايد: «ومن هنا يظهر» وجهي ندارد؛ زيرا ايشان فقط چهار مقدمه ذكر كرده اند كه مفاد آنها اين است:

●الملائكه موجودات مكرمون و هم وسائط بينه تعـالي و بين العالم المشـهود؛ فرشـتگان موجودات گرامي انـد و ميانِ خـدا و اين عالَم، واسطه مي باشند.

●لايعصون الله في ما أمرهم؛ فرشتگان، عصيان نمي ورزند و آنچه را خدا امر كند فرمان مي برند.

●هم علي كثرتهم علي مراتب مختلفه؛ با اينكه فراوان اند، داراي مراتب مختلف اند.

●أنَّهُم غير مغلوبين؛ فرشتگان شكست ناپذيرند.

شيء جسـماني، يعني قابل تغيير كه امكان تكامل تدريجي براي او هست. غالب بودن و معصيت نكردن و داراي مقامات مختلف بودن، با جسميّت نيز سازگار است. پس اين صفات، نمي تواند دليل بر تجرّد باشد.

2. ظاهر صفات و خصوصيات ملائكه در قرآن و روايات، جسماني بودن آنهاست.

1- . الميزان17 : 13.

براي آنها عروج و نزول و صفّ كشيدن و صفات فراواني - كه گذشت - ذكر شده است؛ اينكه داراي اشكال مختلف مي باشند و دو بال و سه بال و چهار بال اند، در جسماني بودن ظهور دارد، اما نه جسمي مثل سنگ، بلكه نور و بوي گُل هم در كمال لطافت جسم است،(1) تا جسم مي گوئيم، بدان معنا نيست كه مثل ديوار يا آهن مي باشد، بلكه اجسام لطيف (مثل نور، برق و هوا) هم وجود دارد.

رفت و آمد و ساير صفات، از ويژگي هاي جسم است البته تا خدا نخواهد جسم آنان نمي پوسد، ولي ذاتشان طوري نيست كه قابل فساد نباشد.

از جمله احاديثي كه دلالت روشني بر جسماني بودن ملائكه دارد حديثي است كه در بحارالأنوار حضرت عسكري (عليه السلام) از پيامبر (صلي الله عليه و آله) نقل مي كند كه فرمود:

والملَك لاتشاهده حواسكم لأنّه من جنس هذا الهواء، لاعيان منه، و لو شاهدتموه بأن يزداد في قوي أبصاركم لقلتم ما هذا ملكاً بل هذا بشرٌ.(2)

دلالت اين روايت در عدم تجرّد بسيار روشن است، مي فرمايد: شما با اين خلقتي كه داريد نمي توانيد ملائكه را با حواسّ ظاهري خود حس كنيد.

چنان كه هوا وجود دارد، ولي ما آن طوري كه ديوار را مي بينم، نمي توانيم به هوا چشم بدوزيم. هوا جسم و داراي مقدار است و در عين حال مشهود به حواس ما نيست.

تعبير بعدي اين حديث نيز دلالت بر جسمانيت دارد، مي فرمايد: اگر خدا به چشمان شما قدرتي بدهد كه بتوانيد فرشته ها را ببينيد، نمي گوئيدكه اين ملك است، بلكه مي گوئيد اين بشر است.

1- . چنانچه در تفسير نمونه نيز از بعد از ذكر صفات ملائكه در قرآن و حديث، آمده است: بدون شك با اين اوصاف نمي توانند از اين ماده كثيف عنصري باشند، ولي مانعي ندارد كه از اجسام لطيفي آفريده شده باشند، اجسامي مافوق اين مادة معمولي كه ما با آن آشنا هستيم. اثبات «تجرد مطلق» براي فرشتگان حتي از زمان و مكان و اجزاء كار آساني نيست (تفسير نمونه18 : 176) .

2- . تفسير منسوب به امام حسن عسكري (: 505 ؛ الإحتجاج1 : 31 ؛ بحارالأنوار56 : 171 (و جلد9 ، ص272) .

ظـاهر آيـات و روايـات، به روشـني بر جسـماني بودن ملائـك دلاـلت دارد ولي اگر بر خلاـف اين ظهور، ادلّه عقلي قطعي بيّن (نه مسائل اختلافي و آنها كه تنها داراي شكل و صورت استدلال عقلي اند) داشته باشيم، بايد مستفاد از روايات و آيات را توجيه كنيم.

ادعاي ما اين است كه چنين چيزي درتعاليم وحي نيست و هركجا كه چنين مخالفت صـريحي باشد، خود وحي قبل از همه و بهتر از آنها آن را توجيه و معنا مي كند.

پس هر مطلبي از مطالب وحي كه به صورت نص باشـد يا ظهور واضـحي از آن به دست آيد - مثل همين آيه شـريفه - نمي توان آن را رها ساخت مگر هنگامي كه مخالف عقل سليم باشد؛ زيرا وحي را با همين عقل سليم پذيرفته ايم.

بر اين مطلب بزرگان تأكيـد داشـته اند. علامه محمدجواد مغنيه (رحمه الله) كه از مشاهير علما به شـمار مي رود، در التفسـير المبين بيان مي دارد:

و معني هـذا، أنّ للملائكه اجساماً و ليسوا مجرّد أرواح، لأنّ لهم أجنحه، و الفرق أنّ للطير جناحين و بعض الملائكه لهم أكثر من ذلك، و نحن علي يقين من هـذا؛ لأنّنـا عبيـدٌ لظـاهر النصّ إلاّ أن يتعـارض مع العقل و الواقع فنلجأ إلي تأويل الظاهر بما يتّفق معهما علي أساس المحافظه علي قوانين اللغه؛(1)

معناي اين آيه (آيه مورد بحث) اين است كه ملائكه داراي اجسامي هسـتند و تنها ارواح نمي باشـند؛ زيراكه بال دارنـد و فرق بين ملائكه و پرنـدگان اين است كه پرنـدگان داراي دو بـال هسـتند و بعضـي ملائكه بيشتر از دو بال دارنـد و اين مطلب براي ما يقيني است؛ زيرا ما تابع ظهور نصّ هستيم مگر اينكه با عقل و واقع تعارض داشـته باشـد كه در اين هنگام بر اساس محافظت بر قوانين لغت، به تأويلي كه با عقل و واقع موافق باشد، پناه مي بريم.

1- . تفسير المبين: 571 ؛ ايشان همين مضمون را در (تفسير الكاشف6: 276) نيز آورده است.

تأويل هم بايـد به نحوي باشـد كه به عبارت نزديك تر، و با قواعـد ادبي سازگار باشـد، نه مثل تأويل هاي ابن عربي و قيصـري كه توجيهات شان برخلاف اساس لغت، بلكه اختراع معناي ضد لغت است.

مثلاً در آيه شـريفه { وَلاتَزِدِ الّظَالِمِينَ إِلّاَ ضَلالاً } (1) ايشان مي گويـد: «الف و لام» { الّظَالِمِينَ } الف و لام عهد است و به آيه { فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ } (2) ارتباط مي يابد. در اين سه گروه، بهترين آنها { ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ } است؛ زيرا با نفسش درافتاد و فاني في الله شد

و اما { مُقْتَصِدٌ } يعني فاني در صـفات و { سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ } از همه پايين تر است؛ زيرا سـرگرم كارهاي خوب شـده و خـدا را از ياد برده است.(3)

و حال آنكه در روايات ائمه معصومين (عليهم السلام) وارده شده كه فرموده اند:

السابق بالخيرات: الإمام، والمقتصد: العارف للإمام، والظالم لنفسه: الذي لايعرف الإمام.(4)

پيشتاز در خيرات، امام است و ميانه رو، عارف به امام و ستمكار به خود، كسي است كه امام را نشناسد.

با توجه به اين روايت، چگونه مي توان گفت كه گروه { سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ } بدترين و پست ترين گروه اند؟!

اين توجيهات، خلاف اساس لغت و بر خلاف ظواهر و نصوص است.

1- . سورة نوح (71) آية 24.

2- . سورة فاطر (35) آية 32.

3- . شرح فصوص الحكم (قيصري) : 526.

4- . كافي 1: 214، حديث: 1؛ بحارالأنوار 23: 223؛ علامه طباطبائي - رحمه الله عليه - مي فرمايد: و اعلم أن الروايات من طرق الشيعة عن ائمة اهل البيت عليهم السلام في كون الآية خاصة بولد فاطمة كثيرة جداً (الميزان17: 50) .

تمثل يا تشكّل

علامه طباطبايي (رحمه الله) در ادامه (در جواب اين إشكال كه مبناي تجرد ملائكه ، با ظاهر اين همه آيات و روايات كه دلالت بر جسماني بودن آنها دارد، سازگار نيست) مي گويد: اگر كسي بگويد در روايات متواتره وارد شده است كه اين فرشته ها داراي شكل هاي مختلف اند و از قرآن نيز استفاده مي شود كه بال هاي متعدد دارند { مَثْنى وَثُلاثَ وَرُباعَ } اينها همه ظهور كامل در جسميت و مقداري بودن دارد!

در جواب مي گوئيم: اينها تمثل است؛ يعني در چشم بيننده، به صورت هاي مختلف و گوناگون ظاهر مي شوند، ولي در واقع اين طور نيست.

عبارت تفسير الميزان چنين است:

ومن هنا يظهر أنّ ما ورد في الروايات من صور الملائكه وأشكالهم وهيآتهم الجسمانيه... أنّما هو بيان تمثلاتهم و ظهوراتهم للواصفين من الأنبياء والأئمه (عليهم السلام) وليس من التصور والتشكّل في شيء.

ففرقٌ بين التمثّل والتشكّل؛ فتمثل الملك إنساناً هو ظهوره لمن يشاهده في صوره الإنسان فهو في ظرف المشاهده والإدراك ذوصوره الإنسان وشكله و في نفسه والخارج من ظرف الإدراك ملك ذوصوره ملكيه.

وهذا بخلاف التشكل والتصّوُر، فإنه لوتشكل بشكل الإنسان وتصور بصورته، صار إنسانا في نفسه من غير فرق بين ظرف الإدراك والخارج عنه؛ فهو إنسان في العين والذهن معاً؛ وقد تقدم كلام في معنى التمثل في تفسير سوره مريم.(1)

چكيده كلام علامه اين است كه: اين اَشكال و صُوَر، تمّثُل است؛ يعني به چشم بيننده اين طور به نظر مي رسد و در حقيقت به اين گونه نيست، در مقابل «تشّكُل» كه صورت خارجي آن هم، همان است كه ديده شود. علامه، در سوره مريم در ذيل آيه:

1- . الميزان17 : 13.

{ فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا } (1) همين بحث را مي آورد.(2)

در مواردي كه تمّثُل استعمال شده است گاهي «تمّثُل» تمثل شيء خارجي نيست، بلكه خود آن چيز متمثل آفريده شده است. وقتي كسي يك باغ يا كاخي را در خواب مي بينـد، آن باغ يا كاخ، براي او تمثّل مي يابـد و هرگز وجود خارجي نـدارد يا جرياني كه در آينـده اتفاق مي افتـد، و در خواب به فردي نشـان داده مي شود كه بـاز هم شـيء خـارجي وجود نـدارد. وگـاهي مقصود از تمّثّـل از بـاب تمّثّـل دنيـا براي اميرالمؤمنين علي (عليه السـلام) به صورت كذائي است؛ يعني اگر قرار بود دنيا تحقق خارجي پيدا كند، شـكل آن به اين صورت است، نه اينكه دنيا يك شكلي دارد و حضرت آن را به اين صورت ديده اند.

اينكه اموال و اولاد انسان در عالم قبر تمّثُل مي يابنـد، به همين معناست؛ يعني اگر قرار باشد كه شـكلي داشـته باشد تا حقيقتي را به انسان بفهماند، اين طور مي شد.

اما در مورد ملائك اين گونه نيست كه وقتي به صورت بشـر ظاهر شوند، حقيقت آنها نيز به بشـر تبديل شود، بلكه اصل فرشـته بودن آنها از بين نمي رود. شيء اگر به صور مختلف درآيد همان شيء است.

1- . سورة مريم (19) آية 17.

2- . و الآيات التالية التي يعرّف فيها جبريل نفسه لمريم، خير شاهد انّه كان حال تمثّله لها في صورة بشر باقياً علي ملكيته و لم يصر بذلك بشـراً، و إنما ظهر في صورة بشر و ليس ببشر، بل ملك؛ و انما كانت مريم تراها في صورة بشر. فمعني تمثّله لها كذلك ظهوره لها في صورة بشـر و ليس عليهـا في نفسه؛ بمعني أنّه كـان في ظرف إدراكهـا علي صورة بشـر، و هو في الخارج عن ادراكها علي خلاف ذلك. و هـذا هو الذي ينطبق علي معني التمثّل اللغوي؛ فانّ معني تمثّل شـيء لشـيءٍ في صورة كذا، هو تصّوره عنده بصورته و هو هو، لا صـيرورة الشـيء شيئـاً آخر. فتمثّـل الملـك بشـراً هو ظهوره لمن يشاهـده في صورة الانسان لا صـيرورة الملك انساناً، و لو كان التمثّل واقعاً في نفسه و في الخارج عن ظرف الادراك، كان من قبيل صيرورة الشيء شيئاً آخر و انقلابه إليه، لا بمعني ظهوره له كذلك (الميزان14: 36).

اگر اين چنين بخواهيم بين تشـكل و تمثل فرق بگذاريم اشكالي ندارد و گرنه تشكل و تمّثُل و تصّوُر عام است، اعمّ از اينكه حقيقتش تغيير يابـد يا عوض نشود و يك شـيء به اَشـكال مختلف درآيـد؛ مثل «موم» كه گاهي درخت مي شود و گاهي به صورت انسان در مي آيد ولي حقيقت آن، همان موم است و نوعيت آن تغيير نمي يابد.

در ما نحن فيه نيز وقتي ملك به صورت بشـر متمثل شود تبـديل به حيوان ناطق نمي گردد، بلكه شـكل و صورت او تغيير مي كند؛ زيرا يك شيء به صورت هاي مختلف مي تواند در آيد.

بنـابراين، تمثل، هم اين مورد و هم موارد ديگر را در بر مي گيرد. اينكه ملائك به اَشـكال مختلف درآينـد إشـكال عقلي نـدارد و لازمه اش تغيير حقيقت آنها نيست.

پس با توجه به معناي تمثل - كه معناي عامّي دارد - دليل مرحوم علامه در توجيه و تأويل آيات و روايات، تام و كامل نيست و اشكال عدم سازگاري ظاهر آيات و روايات - كه دلالت بر جسماني بودن ملائك دارد - با مبناي تجرد ملائكه، به قوت خود باقي مي ماند.

اجماع در مسئله

علامه در تتمه كلام خود مي نگارد:

وأمّا ما شاع في الألسُن أن الملك جسم لطيف يتشـكّل بأشـكال مختلفه إلاّ الكلب والخنزير، والجّنُ جسم لطيف يتشـكّل بأشكال مختلفه حتي الكلب والخنزير فَمِمّـا لاـ دليل عليه من عقل ولا نقل - من كتاب أو سـنّه معتبره - وأمّا ما ادّعاه بعضـهم من إجماع المسـلمين علي ذلك فمضافاً إلي منعه، لا دليل علي حجيته في أمثال هذه المسائل الاعتقادّيه؛(1)

و امـا آنچه كه بر سـر زبان ها شايع شـده كه: «مَلَك، جسـمی است لطيف كه به هر شـكلي درمی آيـد جز به شـكل سگ و خوك، و جن، جسمی است لطيف كه به هر شكلی درمی آيد حتی شكل سگ و خوك» مطلبی است كه هيچ دليلی

1- . الميزان 17: 13.

بر آن نیست، نه از عقل و نه از نقل(1) (از کتاب یا از سنت معتبره) و اینکه بعضي

1- . از جهت عقـل، گرچه دليلي بر آن اقـامه نشـده است، ولي نفي آن نيز دليـل عقلي نـدارد و چنانچه خود علامه در مورد جزئيات معاد (مسـئله خلود) بيـان مي دارد كه در اين گونه امور، تنهـا منبع وحي است: «إنّ الإسـتدلال علي خصوصـيات ماجـاء به الشـرع في المعاد بالمقـدمات الكليـة العقليـة، غيرمقـدور لنـا، لأنّ العقـل لاينال الجزئيات، والسبيل فيه تصـديق ماجاء به النبي الصادق من طريق الوحي، للبرهان علي صدقه» (الميزان1 : 412) و اما از جهت نقل، بخشـي از روايات بسياري كه دلالت دارند بر اينكه ملائكه به اشكال مختلف در مي آينـد، گـذشت (ذيـل عنوان صـفات ملائـك در قرآن و روايات) براي آگاهي بيشتر به جلـد 56 بحارالأنوار (باب حقيقـة الملائكة) مراجعه شود. در مورد جنّ نيز روايات فراوان بر تجسم و تشـكل آنها دلالت مي كنـد. شـيخ صـدوق در كتاب خصال از امام صادق عليه السـلام نقل مي كنـد كه فرمود: الجن علي ثلاثة أجزاء فجزءٌ مع الملائكة و جزء يطيرون في الهواء وجزء كلاب وحيّات (خصال: 154) . جن بر سه قسم اند: قسـمي با ملائكه اند و قسـمي در هوا پرواز مي كنند و قسمي ديگر به شكل سگ و مار درمي آيند. علامه مجلسي نيز در بحارالأنوار از كتاب بشارة المصـطفي نقل مي كند كه: حضرت صادق عليه السلام فرمودند: اميرالمؤمنين عليه السلام روزی در مسجد كوفه بالای منبر برای مردم خطبه مي خواندند، ناگهان مار بزرگي از آخر مسـجد به منبر نزديك شد، مردم با كفش هايشان به سوي او حمله ور شدنـد، حضـرت فرمودنـد: مهلت دهيـد، خدا شـما را رحمت كند، همانا او مأمور است، پس مردم رهايش كردند، مار عظيم الجثّه به اميرالمؤمنين عليه السـلام نزديك شد تا اينكه دهانش را بر گوش حضرت نهاد، پس آنچه را كه خدا خواسته بود تا بگويد، به حضرت عرض كرد، سـپس پـايين آمـد و حضـرت او را همراهي كردنـد. مردم پرسـيدند: يـا اميرالمؤمنين، آيـا به ما خبر نمي دهي كه اين مار چه گفت؟ حضـرت فرمودند: اين مار فرسـتاده جنيان بود، به من گفت: من وصي و فرستاده جنيان به سوي شما هستم، آنان مي گويند: اگر انسان ها شما را دوست مي داشـتند مثل دوست داشـتن ما شـما را و شـما را به مانند ما اطاعت مي كردند، خدا احدي از انسان ها را به آتش عذاب نمي كرد (بحارالأنوار39 : 249 ، حديث 12) روايت ديگري قريب به همين مضـمون در كافي1: 396 آمـده است. براي آگاهي بيشتر رجوع كنيـد به، تفسـير كنزالدقائق13 : 468474 وكافي1 : 394397 (بـاب أن الجن يـأتيهم فيسـألونهم عن معـالم دينهم ويتوجهون في أمورهم) بحارالأنوار6 : 283. شايـان يـادآوري است مرحوم علاـمه طباطبـايي در آفرينش جن و خصوصـيات آنان با بهره گيري از آيات شريفه قرآن سخن ديگري - با عنوان«كلام في الجن» - دارد كه كامل و متين است، نگاه كنيد به، تفسير الميزان20: 39.

ادعا کرده انـد که مسـلمین بر این مطلب اجماع دارنـد،(1) علاـوه بر اینکـه چنین اجمـاعی در کـار نیست، هیـچ دلیلی بر حجیت چنین اجماعی در مسائل اعتقادی نمي باشد.

1- . اینکه فرشـتگان اَجسام لطیف نوري انـد به اشـکال مختلف درمي آینـد، در عبارات کسانِ بسـیاري آمده است، گاهي از آن به اجماع تعبیر کرده اند و گاهي آن را قول اکثر مسـلمین در مقابل فلاسـفه دانسـته اند از جمله: * تفتازاني در شـرح المقاصد مي گوید: إن الملائکة عندالفلاسـفه هم العقول المجرّده والنفوس الفلکیـة... و عنـدنا ظاهر الکتاب والسّنه وهو قول أکثر الأُمّة، أنّ الملائکة اجسام لطیفة نورانیة قادرة علي التشکلات بأشکال مختلفة (شرح المقاصد2: 54) . * فخررازي در تفسیرش مي گوید: ...أنها [الملائکة] أجسام لطیفة هوائیة، تقدر علي التشـکّل بأشکال مختلفة مسکنها السموات وهذا قول أکثر المسلمین (مفاتیح الغیب2: 160) . علامه مجلسي بعد از ذکر این عبـارات فخررازي مي نویسـد: أقول: وإن قـال في أول کلاـمه (إن اکـثر المسـلمین قـالوا بتجسّم الملائکـة) لکن یظهر من آخر کلاـمه أنّ المخـالف في ذلـك لیس إلاّ النصاري والفلاسـفة، الـذین لم یؤمنوا بشـریعة، وتکلموا في جمیع أمورهم علی آرائهم السـخیفة، وعقولهم الضعیفة (بحارالأنوار56 : 209) . * فتح الباري (ابن حجر عسـقلاني) 6: 216. * شرح نهج البلاغه (ابن ابي الحدید) 6: 431 و 435. * ریاض السالکین (سید علي خان مدني) 2: 10. * شرح أسماء الحسني (حاج ملاهادي سبزواري) 2: 36.

پيـداست كه اجماع گرچه در اين مسائل دليل نمي شود، ولي مؤيد مهمي براي اسـتفاده از عبارات و مدارك وحياني است، وقتي نسـبت به مسـئله اي اجماع باشـد كه همه علما از اين مـدارك چنين اسـتفاده اي كرده اند، انسان نمي تواند به آساني از آن بگذرد، گرچه اصل اجماع حجت نباشد ولي كاشف است از اينكه مدارك قوي در اين زمينه وجود دارد.

●علامه مجلسي (رحمه الله) بعد از ذكر آيات و روايات در اين باره، مي نويسد:

اعلم أنَّه اجمعت الامامّيَه بل جميع المسـلمين إلاّ من شذّ منهم – من المتفلسفين الذين أدخلوا أنفسهم بين المسلمين لتخريب اصولهم و تضـييع عقائدهم – علي وجود الملائكه، وأنهم أجسام لطيفه نورانيه اولي أجنحه مثني وثلاث ورباع وأكثر، قادرون علي التشـكّل بالأشكال المختلفه، وانّه سـبحانه يورد عليهم بقدرته ما يشاء من الأشـكال و الصور علي حسب الحِكَم و المصالح و لهم حركات صـعوداً و هبوطاً و كانوا يراهم الأنبياء والاوصياء (عليهم السلام).

والقول بتجرّدهم وتأويلهم بالعقول والنفوس الفلكيه والقوي والطبايع وتأويل الآيات المتظافره والأخبار المتواتره تعويلاً علي شبهات واهيه و استبعادات وهميه، زيغٌ عن سبيل الهدي واتّباعٌ لأهل الجهل والعمي؛(1)

بدان كه اماميه بلكه همه مسـلمانان جز اندكى از آنها – كه متفلسـفيني اند كه خود را ميان مسـلمين داخل كرده اند تا اصول و عقائدشان را ويران و تباه سازنـد – بر وجود ملائك اتفاق دارند و اينكه آنها اجسام لطيف و نورانى اند و دو و سه و چهار بال و بيشتر دارند و مي توانند به هر شكلى درآيند.

خداونـد سـبحان برطبق مصالح وحِكَم، آنچه كه از اشـكال وصور بخواهد، بر آنها وارد مي كند، بالا مي روند و فرود مي آيند و پيغمبران و اوصياء آنها را مي بينند.

1- بحارالأنوار56 : 202.

مجرّد دانستن و تأويل آنها به عقول و نفوس فلكى و قوا و [در نتيجه] تأويل آيات بسيار و اخبار متواتره - به خاطر اعتماد بر شبهه هاى واهي و بعيد دانستن هاي وهمي - انحراف از راه راست و پيروى از نادانان و كوردلانست.

اينكه علاّمه مجلسـي مي گويد «أدخلوا أنفسهم بين المسلمين لتخريب اصولهم» نمي توان ادّعا كرد همه آنها اين چنين بوده اند. آن قدري كه بنده در ارتباط بوده ام و افرادي را مي شـناختم (به ويژه در قرون أخير) اصـلاً اين نيت را نداشته اند، بلكه گاهي در پي دست يابي به حق بوده اند. ولي به اشتباه افتاده اند. اگر در مقدمات مقصّر باشند، بازخواست مي شوند، ولي چنين نيتي را نداشتند.

ممكن است ايشان - در عصر خودش - افرادي را مي شناخته كه خود را ميان مسلمانان جا مي زدند يا اينكه مرادشان اصول مسائل فلسفي باشد؛ يعني مطالب فلسفي و يوناني را كه عده اي با فرهنگ اسلامي آميختند و هارون و مأمون - لعنت خدا بر آن دو باد - اصرار داشتند تا بـدين وسـيله در مقابل اهل البيت (عليهم السـلام)، مكتبي سامان دهند و حرفي براي گفتن داشـته باشـند. آن قدر ترويج كردند كه هركس مطالب فلسـفه يونان را ترجمه مي كرد، به وزن كتابي كه مي آورد طلا دريافت مي داشت آنها هم كاغذها را ضـخيم تر و جلدها را قطورتر مي كردنـد تا طلاي بيشتري بگيرند. به مأمون گزارش دادند اگر اين وضـعيت ادامه يابد، چيزي در خزانه باقي نمي ماند! از اين رو، تصـميم گرفتند اين روند را متوقف سازند.(1)

1- . مراجعه كنيـد به، عيون الأنباء في طبقات الأطباء: 260 ؛ تاريخ تمدن اسلام: 558 - 562. علامه مجلسـي در جايي ديگر، در اين باره مي گويد: هذه الجناية علي الدين و تشـهير كتب الفلاسفة بين المسلمين، من بدع خلفاء الجور، المعاندين لأئمة الدين ليصرفوا الناس عنهم وعن الشـرع المبين؛ ويـدلّ علي ذلـك، ما ذكره الصـفدي في شـرح لاميـة العجم: إنّ مأمون لمّا هادن بعض ملوك النصاري - أظنه صاحب جزيرة قبرس - طلب منهم خزانة كتب اليونان (و كانت عندهم مجموعة في بيت لايظهر عليه أحد) فجمع الملك خواصّه من ذوي الرأي، و اسـتشارهم في ذلـك، فكلهم أشـار بعـدم تجهيزها إليه إلاّ مطران واحـد؛ فإنّه قال: جهّزها إليهم، ما دخلت هـذه العلوم علي دولة شرعية إلاّ أفسدتها و أوقعت الاختلاف بين علمائها . وقال في موضع آخر: إنّ المأمون لم يبتكر النقل والتعريب - أي لكتب الفلاسفة - بل نقـل قبله كثير، فانّ يحيي بن خالـد بن برمك، عرّب من كتب الفرس كثيراً مثل «كليله و دمنه» و عُرّب لأجله كتاب «المجسـطي» من كتب اليونان، و المشهور انّ أول من عرّب كتب اليونان، خالد بن يزيد بن معاويه، لما اولع بكتب الكيمياء. و يدلّ علي أنّ الخلفاء و أتباعهم كانوا مائلين إلي الفلسـفة، و انّ يحيي البرمكي كان محبّاً لهم ناصـراً لمذهبهم، ماوراه الكشـي بإسناده عن يونس بن عبدالرحمن، قال: كان يحيي بن خالد البرمكي قد وجد علي هشام شـيئاً من طعنه علي الفلاسـفة، فأحبّ أن يغري به هارون و يضربه علي القتل، ثم ذكر قصة طويلة في ذلك أوردناها في باب أحوال أصحاب الكاظم) ... (بحارالأنوار57: 197) .

اگر مراد علامه اين باشد، صـحيح است؛ يعني مسائل اوليه كه از يونان به اسلام منتقل كردند براي تضييع عقائد مسلمانان و تخريب اصول اعتقادي بود، ولي با تعبير «الذين أدخلوا أنفسهم بين المسلمين» چندان سازگار نيست.

گرچه شخصيت علامه مجلسي (رحمه الله) بس والاست و شيخ الاسلام شيعه به شمار مي رود، ليكن براساس معيار حق محوري «الْحَقُّ أحَقُّ أن يُتَّبَعَ» شالوده دين ما بر تعقل اسـتوار است نه بر شخصيت پرستي. به خاطر اينكه شخصيت بزرگ مطلبي را گفته است، نبايد آن را تقليد كرد و از روايت امام علي (عليه السلام) غافل ماند كه فرمود:

إنّ دينَ الله لايُعرَف بالّرِجال بل بآيه الحَقِّ، فَاعرف الحَقَّ تَعرِف أهلَه؛(1)

همانا دين خدا با اشخاص شناخته نمي شود، بلكه با نشانه هاي حق به دست مي آيد؛ پس حق را بشناس تا اهل حق را بشناسي.

و در نهج البلاغه مي خوانيم: «إنّك لَم تَعرف الحَقَّ فَتَعرف مَن أتاه وَ لَم تَعرف الباطلَ فَتَعرف مَن أتاه»؛(2)

1- . امالي مفيد: 5 ؛ بحارالأنوار65 : 120.

2- . نهج البلاغه (صبحي صالح) : 521.

حق را درنيافتي تا [بتواني] كسي را بشناسي كه حق را مي آورد، و باطل را ندانستي تا [بتواني] كسي را كه به باطل لب مي جنباند، بشناسي.

●در تأييد اجماعي بودن مسئله، ملاصدرا نيز در تفسير سوره بقره، ذيل آيه:

{ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَه } (1) مي نويسد: قول أكثر مسلمانان اين است كه ملائك اجسام لطيف اند.

واختلفت العقلاء في حقيقتهم (بعد اتّفاقهم علي أنّها ذواتٌ موجوده وجوداً جوهرياً صورياً لا كوجود الأعراض) فذهب أكثر أهل الاسلام الي أنَّها أجسام لطيفه، قادره علي التشكّل بأشكال مختلفه، مستدلّين بأنّ الرسل (عليهم السلام) كانوا يرونها كذلك .

وقالت طائفه من النصاري: هي النفوس الفاضله البشريه المفارقه للأبدان، كما إنّ الجنّ أيضاً عندهم هي النفوس الخبيثه الشريره المفارقه.

وزعم الحكماء أنّ ضرباً منها جواهر مجرّده، مخالفه للنفوس الناطقه في الحقيقه و ضرباً آخر متعلّقه بالأجرام الكليه والجزئيه، بأنحاءٍ من التدبير و التصريف.(2)

با توجه به اين سخن، صدرا نيز مي گويد كه أكثر مسلمانان، فرشتگان را اَجسامي لطيف مي دانند كه مي توانند به اَشكال مختلف درآيند و پيامبران آنها را به اشكال گوناگون ديده اند. در مقابل اكثر مسلمانان، قول حكما را ذكر مي كند و نتيجه همان كلام علامه مجلسي (رحمه الله) مي شود كه بيان داشت:

أجمعت الإماميه بل جميع المسلمين إلّاَ من شذّ مِنهم مِن المتفلسفين... علي وجود الملائكه وأنَّهم أجسام لطيفه نورانيه.(3)

1- . سورة بقره (2) آية 30.

2- . تفسير القرآن الكريم (ملاصدرا) 2: 303.

3- . بحارالأنوار56: 202 .

تـاكنون، روشن شـد كه عبـارت صـاحب الميزان «وَمِن هُنـا يَظهر» و همين طور قول به تمّثُل وجهي نـدارد و نيز ظواهر آيات و روايات، به صورت واضح. بر جسماني بودن ملائك دلالت دارد و اجماع مسلمانان آن را تأييد مي كند.

استدلال عقلي فلاسفه بر تجرّد ملائكه

فلاسفه به تجرّد ملائكه قائل اند.

اسـتدلال بعضـي از آنها – در اين زمينه – اين است كه ملائكه همان عقولي هسـتند كه اثبات كرده ايم مجرد از ماده اند، لذا ملائك مجرّد خواهند بود. (اول عقول را اثبات كرده اند و بعد آن را با ملائكه تطبيق داده اند)

كيفيت اثبات عقول، متوقف بر قاعـده «الواحـد» است كه در بحث جـداگانه اي، به تفصـيل آن را ابطال كرده ايم و يادآور شـده ايم كه اين قاعده، فقط در مورد عِلَل طبيعي صحيح است اما در فاعل ارادي و بالمشيه، لازم نيست كه معلول با خود مُوجِد، سنخيت داشته باشد.

توضيح كلام فلاسفه

طبق مفادِ قاعده الواحد بايد بين علت و معلول سنخيت و يك نسبت خاصي وجود داشته باشد، وگرنه لازم مي آيد كه هر چيزي بتواند علت براي چيز ديگر باشـد؛ مثلاً از دانه سـيب، تخم مرغ درست نمي شود چون بين آنها سـنخيت وجود ندارد أمّا بين دانه سـيب و خود سـيب سنخيت هست.

پس اگر علّت واقعاً بسيط باشد، يعني هيچ گونه تركيبي در او راه نيابد (اعم از تركيب عقلي و ذهني و وهمي و خارجي) در اين هنگام، فقط يك معلول ممكن است از او صادر شود (نه بيشتر) زيرا اگر دو معلول بخواهـد داشـته باشد، اين علت بايد با هر دو معلول در ارتباط باشـد (چون سـنخيت بين علت و معلول لازم است) . يكي در رابطه با معلول اول و ديگري در ارتباط با معلول دوم؛ پس خود اين علتي كه آن را بسـيط فرض كرديم، بسـيط نمي باشـد و اين خلف است؛ چون گفتيم علت از هر جهت بسـيط است، و حـال آنكه اين علت مركب از دو سنخيت است، لذا گفته اند:

الواحد لايصدر منه إلاّ الواحد.(1)

نتيجه اينكه ذات حضـرت حق بسيط مطلق و واحد از جميع جهات است؛ لذا از ذات حضرت حق، يك چيز بيشتر صادر نمي شود. سؤال اين است كه آن يـك چيز چيست؟ آنچه در عـالَم هستي موجود است، به جوهر و عرض تقسـيم مي شود، و جوهر نيز منقسم مي شود به: صورت و ماده، جسم، نفس، عقل.

جسم از ذات حق صـادر نمي شود؛ چون جسم از صورت و مـاده يا جوهر و عرض تركيب يافته است، درحالي كه از واحـد حقيقي، فقط واحد حقيقي صادر خواهد شد.

هيولا نيز نمي تواند از حضرت حق صادر بشود؛ چون هيولا تنها قوّه محض است و خود به خود خارجيت ندارد.

صورت نيز به تنهايي تشّخُص ندارد؛ زيراكه تشخص دهنده به هيولاست. پس صورت هم نمي تواند به تنهايي از حضرت حق صادر شود.

امّا نفس، در اصطلاح فلسفي جوهر مجّردي است كه در فعلش احتياج به مادّه دارد و بدون مادّه نمي تواند كار كند.

1- . در نهايـة الحكمـة تقرير مطلب، به اين صورت آمـده است: أنّ الواحـد لايصدر عنه إلاّ الواحد؛ والمراد بالواحد، الأمر البسـيط الذي ليس في ذاته جهة تركيبية مكثّرة، فالعلة الواحدة هي العلة البسـيطة التي هي بذاتها البسيطة علة ، والمعلول الواحد هو المعلول البسيط الذي هو بـذاته البسـيطة معلول. فالمراد ما يقابل الكثير الـذي له أجزاء أو آحاد متباينـة لاترجع إلي جهة واحدة. بيانه: أنّ المبدء الذي يصدر عنه وجود المعلول، هو وجود العلّـة الـذي هو نفس ذات العلّة، فالعلة هي نفس الوجود الذي يصدر عنه وجود المعلول و إن قطع النظر عن كلّ شيء؛ و من الواجب أن يكون بين المعلول و علّته سـنخيّة ذاتيه هي المخصّصة لصـدوره عنها، و إلاّ كان كلّ شـيء علّة لكلّ شـيء، و كلّ شيء معلولاً لكلّ شـيء. فلو صـدر عن العلّة الواحدة - الّتي ليس في ذاتها الاّ جهة واحدة - معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة لاترجع إلي جهة واحدة، و هذا خلف. فالواحد لايصدر عنه الاّ الواحد، وهو المطلوب (نهاية الحكمة: 214) .

پس نفس هم نمي تواند از حضـرت حق صادر شود چون به مادّه نياز دارد (چنانچه شيء محتاج باشد، با توجه به اينكه محتاج به شيء آخر است با همان شيء لحاظ مي شود و مركب خواهد شد) .

باقي مانـد چيزي كه نه جسم باشد، نه صورت ، نه هيولي و نه نفس، پس بايد جوهر مجردي باشد كه هم در ذات مجرد باشد و هم در فعل نيازمنـد چيزي نباشـد. چنين چيزي بايـد باشـد كه همان صادر اول است و آن را «عقل» مي نامنـد. چون اين عقل ممكن الوجود است و هرممكن الوجودي مركّب از وجود و ماهيت است، پس عقل داراي تركيب مي شود و جهت هاي مختلف پيـدا مي كنـد، لـذا امكان دارد اشياء مختلف از او صادر شود و عقل دوم و فلك اول از او صدور يابد و به اين ترتيب تكثّر در خلقت پيش آيد.(1)

اين، اسـاس مطلب است. فلاسـفه عقول را به اين كيفيت ثابت كرده انـد و نتيجه گرفته انـد كه فرشـته و ملائكه اي كه در شـرع وجود دارد، همين عقول مجرّد است.

حقيقت ملائك در نگاه بزرگان فلسفه

●حاج ملاهادي سبزواري در حاشيه اسفار مي نويسد:

فالعقول الكليه و النفوس الكليه، الذين هم الملائكه المُقّرَبُون، من:

{ الّصَاّفَات صَفّاً * وَالْمُدّبِرات أمراً } (2) لها كثره الأفعال بهذا المنوال؛(3)

عقول كليه و نفوس كليه، كه همان ملائك مقرب مي باشند «فرشتگاني با نظم و ترتيب و تدبير گران امور» افعال زيادي به اين منوال دارند.

●ملاصدرا در متن اسفار به اين بحث مي پردازد ولي تعبير تجّرُد را نمي آورد، مي گويد:

1- . مراجعه شود به، نهاية الحكمة: 380 - 382.

2- سورة صافات (37) آية 1 - 2.

3- اسفار اربعه7 : 131.

إنّ خلقه الملائكه، تخالف خلقه الانس؛ لأنَ وجودَهُم وجود صوري بسيط، من غير اختلاط تركيبي؛(1)

همانا خلقت ملائك با خلقت انسان مخالف است؛ زيرا وجود آنها، وجود صوري بسيط - بدون اختلاف تركيبي - است.

اين صُوَر بسيطه با عدم تجرّد نيز سازگار است،(2) هرچند صدرا در ديگر جاها عباراتي مي آورد كه در تجرد صراحت دارد.(3)

●در فصوص فارابي آمده است:

الملائكه صُوَر علميه، جواهرها علوم ابداعيه، ليست كألواح فيها نقوش أو صُور فيها علوم، بل هي علوم ابداعيه قائمه بذواتها؛(4)

ملائكه، صور علميه اي هستند كه جوهر آنها علوم ابداعي است، نه مثل الواحي كه در آن علوم نقش مي بندد يا صورت هايي كه علوم در آن قرار مي گيرد بلكه علوم ابداعيه اي مي باشند كه قائم به خودند.

و در جايي ديگر، مي گويد:

للملائكه ذوات حقيقيه، و لها ذوات بحسب القياس إلي الناس؛ فأما ذواتها فأمريّه و إنَّما يلاقيها من القوي البشريه الروحُ القدسيه، فإذا تخاطبتا انجذب الحّس الباطن والظاهر إلي فوق، فَتمّثَل لها مِن المَلَك صوره بحسب ما تحتملها.(5)

1- همان: 130.

2- . صورت، گاه بسيط است مانند صورت هر يك از عناصر به تنهايي، و گاه مركب است مانند صورت انسان كه از مجموع حاصل از عده امور است (فرهنگ علوم عقلي: 324) .

3- . اين عبارت، پيش از اين، گذشت.

4- . فصوص فارابي در ضمن كتاب حكمت الهي چاپ شده است (حكمت الهي2 :50) .

5- . حكمت الهي2: 138 .

ملائك داراي دو جهت هستند، يك جهت ماهوي ذاتي كه از اين جهت از عالم امرند و از آنجا كه عالَم امر، عالَم مجرّدات است، ملائك ذوات مجرّده دارند.

جهت دوم در ملائك، ارتباط آنها با خلق است و قوّه باطني انسان و روح قدسي افرادي كه روح قدسي داشته باشند.

هنگام توجه ملائك به اين روح قدسي و هنگامي كه فرشته ها حالت تخاطب با صاحبان اين روح قدسي پيدا كنند، حس ظاهري و باطني آنان مجذوب آن حقيقت امريه مي شود اينجاست كه ملائك براي آنها تمثل پيدا مي كنند.

پس تشكّل و صورت گرفتن ها و رفت و آمد و ساير صفات همه مربوط به همين جهت دوم است و گرنه ذوات حقيقيه آنها، ذوات امريه مجرّده است. افراد مختلف به حسب ظرفيت شان ملائكه را مختلف مي بينند، يكي آنها را در نماي محدود و كوچك مي بيند و ديگري در حالت عظيم و داراي بال هاي فراوان و... .

نقد استدلال فلاسفه

1. بطلان قاعده الواحد

خواجه نصير الدين طوسي (رحمه الله) بر اين قاعده دو اشكال دارد:

يك: قاعده الواحد در ارتباط با علل طبيعيه است. أمّا اگر علت، فاعل ارادي باشد، با اراده اش كار مي كند، و اين قاعده كه بين علت و معلول بايد سنخيت باشد در اين مورد معنا ندارد، لذا علل ارادي تخّصُصاً از قاعده الواحد خارج اند نه اينكه قاعده تخصيص بخورد.(1)

1- . أمّا العقل فلم يثبت دليل علي امتناعه وأدلّة وجوده مدخولة، كقولهم الواحد لايصدر عنه أمران - ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره أو وجوده ولا ـ لما انتفت صلاحية التأثير عنه - لأنّ المؤثّر هنا مختار. و علامه حلي ـرحمه الله عليه - در شرح آن مي فرمايد: إذا عرفت هذا الدليل فنقول بعد تسليم اصوله إنّه إنّما يلزم لو كان المؤثّر موجباً، أمّا إذا كان مختاراً فلا، فانّ المختار تتعدّد آثاره و أفعاله و سيأتي الدليل علي أنّه مختار. (كشف المراد: 176 - 178) نيز بنگريد به، كفاية الموحدين 1: 131.

دو: اشكال دوم بسيار لطيف است. اين اشكال در رساله كوچكي به نام «فصول نصيريّه» هست.(1) در توضيح آن مي توان گفت:

صـادر اول به اين دليـل توانست عقـل دوم و فلك اول را بيافرينـد و از او دو چيز صادر شود، كه شـش جهت يافت (داراي وجود و ماهيت است، خودش را تعقل مي كند، علّتش را در مي يابد، ممكن الوجود و واجب بالغير است) پس از آنجا كه شش جهت پيدا كرد، منشأ براي متعدد شد.

اشـكال خواجه نصـير اين است كه: قطعاً اين طور نيست كه بعد از تحقّق صادر اول، فاصله اي رخ دهد و آن گاه اين جهات مختلف پديد آيـد، بلكه به محض تحقّ ق عقـل اول، اين جهـات نيز بـا او هست و از او انـتزاع مي شود. سؤال اين است كه: آيـا اين جهـات مختلف، به وحـدت عقل اول صدمه مي زند يا نمي زند؟ اگر وحدتش صدمه يافت چطور از واحد صادر شد؟! (چون قرار بود از واحد جز واحد صادر نشود) اگر به وحدت خود باقي است، چگونه از او متعدد صادر گرديد؟!

بعضـي خواسته اند از اين اشكال جواب بدهند، گفته اند: جهت ممكن بودن و ساير جهات، از صادر اول انتزاع شده است و به وحدت آن ضرري نمي رساند.(2)

1- . عبارت خواجه نصـيرالدين طوسـي - رحمه الله عليه - چنين است: نقضٌ: قالت الفلاسـفة الواحد لايصدر عنه إلاّ واحد، و كل شبهة لهم علي هذه الدعوي في غاية الركاكة، و لذلك قالوا: لايصدر عن الباري تعالي بلا واسطة إلاّ عقل واحد، و العقل فيه كثرة؛ و هي الوجوب بالغير والإمكان الـذاتي و تعقّل الواجب و تعقّل ذاته و لـذلك صدر عنه عقل آخر و نفس، و فلك مركّب من الهيولي و الصورة و يلزمهم أنّ اي موجودين فرضـاً كان احـدهما علّـة للآخر بواسـطة أو غيرها؛ وأيضاً التكثّرات التي في العقل الأول، إن كانت موجودة صادرة عن الباري تعالي، لزم صـدورها عن الواحـد؛ و إن صـدرت عن غيره، لزم تعدّد الواجب، وإن لم تكن موجودة، لم يكن تأثيرها معقولاً (فصول العقائد: 10 معرب فصول نصيريّه، با حاشيه شيخ علي سبط الشيخ) .

2- . نگاه كنيد به، اسفار اربعه7 : 232 ؛ اساس التوحيد (ميرزا مهدي آشتياني) : 75.

سؤال اين است كه هرچه مي خواهيد تعبير كنيد، بالأخره به وحدت صادر اول صدمه مي زند يا نمي زند؟ اگر صدمه نمي زند، نمي شود از او متعـدد صادر شود، و اگر صـدمه زده است با فرض تكّثر، چطور از واحـد حقيقي (حق متعال) صادر شده است؟! اين جهات انتزاعي يا نقش و تأثيري دارد يا ندارد پس بين نفي و اثبات دائر است و هر دو صورت محذور دارد.

ممكن است كسـي گمان كنـد كه «قاعده الواحد» موجب محدوديت قدرت حضـرت حق است، ولي اين طور نيست؛ زيرا اگر قاعده عقلاً صحيـح باشـد بروز كثرت از حضـرت حق محال ذاتي خواهـد شد؛ مثل اجتماع نقيضـين و اجتماع ضدّين و محال ذاتي كه متعلّق قدرت حضرت حق قرار نمي گيرد و اين، موجب نقصي در قدرت خداوند نيست، بلكه نقص در خود آنهاست.(1)

2. عدم انطباق عقول بر ملائك

بر فرض اينكه دلايـل اثبـات عقول، مخـدوش نباشـد، صـرف اينكه عقول ده گـانه اي وجود دارد، دليـل نمي شود ملائكه اي كه در قرآن و حديث مطرح شده اند (كه براي آنها نزول و صعود و ورود و خروج و خوف و رؤيت شدن و به اشكال مختلف در آمدن است) همان عقول باشد، بلكه مي توان گفت ادلّه عقول - بر فرض صـحت - در جاي خودش محفوظ است،(2) ولي سبب نمي شود فرشتگان را كه در متون وحياني آمده اند و به صورتي مطرح شده اند كه نشانه جسمانيت است، با اين عقول تطبيق بدهيم.

1- . بسـياري از متكلمين شيعه و سنّي، اين اشكال را به قاعده الواحد وارد ساخته اند، مانند فاضل مقداد (در شرح باب حادي عشر: 11 و علاّمه طبرسي (در كفاية الموحدين1: 131 و از عامّه مانند فخر رازي و غزالي؛ بنگريد به، قواعد كلي فلسفي در فلسفه اسلامي1 : 469 .

2- . چنانچه علامه خواجوئي مي گويد: و تأويل الأملاك بنفوس الأفلاك والكواكب، علي القول بأنّ لكلّ كوكب نفساً تحركّه غير جائز؛ لأنّ تأويـل الظاهر انّما يجوز اذا دلّ القاطع علي خلافه، و هنا لم يقم دليل علي خلافه يفيـد الظنّ فضـلاً عن القطع واليقين، فالواجب الاعراض عن التأويل؛ فانّه جارٍ في كثير من المـذاهب الباطله؛ والتعرّض له انّما ينشأ من التعّصُب والتكلّف المبّري عنهما أهل الحقّ، فظهر أن القول بحيـاة الأفلاـك و مـا اشـتملت عليه من الكواكب، ممـا تنـافيه الشـريعة المطهرة (علي صادعها وآله السـلام) و منه يلزم نفي القول بالعقول المتشبهة بها و ما جعلوه واسطة بين الله تعالى و بين العالم الجسماني. (جامع الشتات: 60) . آيت الله طيّب در كتاب «كلم الطيب» مي نويسد: برخي از حكما ملائكه را عبارت از عقول مجرده و بعضـي مُثُل افلاطونيه دانسته... آنچه از آيات و اخبار استفاده مي شود اين است كه ملاـئكه موجوداتي هسـتند ذي شـعور كه: (لا يَعْصُونَ اللهَ ما أمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُون (و داراي تشـخّص، و هبوط و نزول و عروج و نحو اينها براي آنان هست و ممكن است به صور مختلفه درآيند (كلم الطيب: 648) .

چکیده بحث این است که: این تطبیق، دلیل ندارد و تأویل بي مورد است.

علامه جعفري (رحمه الله) مي گويد: متاسفانه این افراد نشسته اند و براي خودشان خلقت را مهندسي کرده اند که اول این طور شد و بعد کذا و کذا؛ خصوصاً مسئله افلاك نه گانه که معلوم شده همه اش پوچ است و اثبات شده که هیچ وجود خارجي ندارد.(1)

1- . حضرت آیت الله لطف الله صافي گلپایگاني (مد ظله الشریف) نیز در کتاب «شرح حدیث عرض دین حضرت عبدالعظیم حسني» مي نگارد: این حضرات، بر اساس تئوري هاي خودشان براي ما سوي الله نقشه اي فرضي کشیده بودند و تشکیلات کیهان و افلاك را تعیین کرده و به گمان خودشان نقشه ربط حادث به قدیم و صدور کثیر از واحد را نوشته بودند، مثل اینکه همه جا و در همه تحولات و أدوار عالم با خدا بوده اند و بر این اساس، عالَم عقول و مجردات را عنوان کرده بودند و سلسله هایي در نظر گرفته بودند که با علوم و فنون جدیده بطلان بیشتر نقشه هایشان ظاهر شد. (ص93) . ما نمي توانیم بر اساس یك سلسله مزاعم و تشکیلات سازي براي ما سوي الله و ترتیب عوالم در خیال خودمان با ترازویي که خیالات خود را در آن مي سنجیم و خودِ آن ترازو هم خیالي است، همه چیز را بسنجیم (ص 96) . وجود عوالمي ماوراي عالم اجسام به معنایي که بر «ملائکة اولي أجنحة» قابل اطلاق باشد مورد حرف است، و خلاصه این حضرات براي کاینات برنامه ریزي کرده و عالم ارواح و عقول ساخته اند و معراج و حقایق دیگر را بر آن ساخته هاي خودشان تطبیق و تأویل مي نمایند که اگر بگوئیم مصداق: (إِنْ هِيَ إِلّاَ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ) (نجم (53) آیة 23) هستند گزاف گویي نکرده ایم؛ زیرا مؤیدي از شرع بر گفته هاي خود ندارد (ص97) .

و در العقائد الحقه در بحث معاد، چنين آمده است:

وبعـد الفراغ عن كون التصـديق بالمعاد واليوم الآخر من الاصول التي يجب علي المكلفين لابـدّ من الأخـذ بما هوصـريح الكتاب والسـنه وتأويلها يوجب سلب الأمان... ؛(1)

و بعـد از فارغ شـدن از اينكه تصـديق معاد و روز واپسـين از اصولي است كه بر مكلفين واجب است، ناچاريم از اخـذ به آنچه كه صـريح كتاب و سنت است و تأويل آنها موجب سلب امان است.

باري، طبق ذوق شخصي و بدون الزام عقلي يا نقلي، تأويل قرآن و حديث، موجب سلب امان مي شود.

اگر گفته شود مراد، جهتِ عقلاني ملائك است و از اين رو ملائك مجردنـد. در جواب مي گوئيم: بنابراين انسان هم بايـد مجرّد باشـد. اين طور نيست كه مراد از تجرّد ملائك به اعتبار تجرّد عقل يا روح باشد، بلكه حقيقت ملك و همين فرشـته اي كه در قرآن و حديث بيان شده، من حيث المجموع مطرح است.

حديثي در علل الشرايع هست كه به خوبي گوياي اين مسئله است. از اميرالمؤمنين (عليه السلام) نقل شده كه فرمود:

إنّ الله عزّوجـلّ ركّب في الملائـكه عَقلاً بلا شَهوه و رَكّب في البهائم شَهوه بلا عَقل و رَكّب فِي بَني آدم كِلَيهِما [كِلتَيهِما] فَمَن غَلب عَقلُه شَهوتَه فهو خيرٌ من الملائكه و من غلب شهوتُه عقلَه فهو شرّ من البهائم؛(2)

ص: 317

1- . العقائد الحقة (آيت الله سيد احمد خوانساري) : 253.

2- . علل الشرايع1 : 4، باب 6 ؛ بحارالأنوار57 : 299 ؛ وسائل الشيعه15 : 209.

خداوند عزوجل در فرشـتگان عقل را بدون شهوت و در بهائم شهوت را بدون عقل و در فرزندان آدم هر دو را قرار داد. پس كسي كه عقلش بر شهوتش غلبه يابد از فرشتگان بهتر است و آن كه شهوتش بر عقلش چيره گردد از بهائم بدتر است.

اينكه حضـرت مي فرمايـد: «ركّب في الملائكه» يعني يك مَلَكي فرض شده و به آنها عقل تنها بدون شـهوت داده شده است و همين طور روح انسان فرض شده كه به او عقل همراه شهوت داده شده است. همين، نشان مي دهد كه مجموعه اي در كار است.

اين حديث شريف از احاديثي به شمار مي رود كه جسماني بودن ملائك را تأييد مي كند.

استدلال نقلي بر تجرّد ملائكه

اشاره

دليل تجرّد ملائكه نزد فلاسفه، همان عقول است عده اي از متأخران به برخي از آيات نيز استدلال كرده اند:

آيه اول

{ وَلَهُ مَن فِي الّسَمَاوَاتِ وَالأرْضِ وَمَنْ عِندَهُ لايَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلايَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ اللّيْلَ وَالّنَهَارَ لايَفْتُرُونَ } ؛(1)

و هر [موجودي] كه در آسـمان ها و زمين است براى اوست، و كسانى كه نزد اوينـد از پرسـتش وى تكبّر نمى ورزند و درمانده نمى شوند، شبانه روز، بى آنكه سستى ورزند، تسبيح مى كنند.

توضـيح: به طور كلي همه چيز ملك خداست. كساني كه نزد خدا هستند، يعني فرشتگان مقرّب. «عنده» به معناي قرب مكاني نيست بلكه قرب معنوي است؛ زيرا قرب مكاني در مورد حضرت حق معني ندارد.

1- . سورة انبياء (21) آية 19 - 20.

تقريب استدلال اين است كه اگر چيزي مادّي باشد و مجرّد نباشد، خستگي ناپذير نيست. خستگي ناپذير بودن، و سستي نداشتن از صفات غير مادّي است، پس اين دو ويژگي، نشانه تجرّد است.

اين آيه شريفه نمي تواند دليل بر تجرد باشد؛ زيرا در همين دنيا افراد و انسان هايي هستند كه با وجود جسماني بودن در حدّ اعلاي بندگي قرار دارند و خسته نمي شوند.

منتهي ممكن است كسي نقض كند و بگويد اين روح است كه خسته نمي شود و روح نيز مجرّد است. در اين صورت بايد بحث روح مطرح شود كه مجرد نيست و اين خود مسأله ديگري است كه در جاي خود وارسي شده است،(1) و در جواب مي توان گفت كه: يك موجود مادّي ممكن است در مدت كوتاهي - در كاري كه انجام مي دهد - خسته نشود. خداوندمتعال همين عامل را در او تقويت مي كند، پس بذاته خستگي ناپذير نيست.

ما قبول نداريم كه غير ذات حق تعالي بالذات اين صفت را داشته باشد، ولي به اراده خداوند [روح با اينكه مادي است] خستگي ندارد. خداوند او را اين گونه آفريده است و نيرويي را مرحمت كرده كه خستگي نداشته باشد.(2)

آيه دوم

{ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لايَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ } ؛(3)

1- . بنگريد به، تنبيهات حول المبدء والمعاد: 225 (قسمت دوم، تنبيه تاسع) در اين مأخذ بعضي از آيات و رواياتي كه بر عدم تجرد روح دلالت دارد، آمده است، از جمله: عن الاحتجاج عن هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام قال في جواب مسائله: والروح جسم رقيق قد ألبس قالباً كثيفاً... نيز بنگريد به، صفحة 37 همين كتاب در استدلال بر عدم تجرّد نفس و صفحة 230 در بررسي ادلّه تجرّد نفس و جواب از آن.

2- . به ويژه بنا بر قول به ثبوت خواب براي ملائك كه روايات آن در آينده خواهد آمد «دائم در عبادت بودن» معناي ديگري پيدا خواهد كرد. در اين روايات، آمده است: أنفاسهم تسبيح (بحارالأنوار56 : 185) .

3- . سورة انبياء (21) آية 26 - 27.

وگفتند: خدای رحمان فرزندی برگرفت، او منزّه است، بلکه [فرشـتگان] بندگانی ارجمندند، هرگز در سـخن بر او پیشی نمی گیرند و پیوسته به فرمان او عمل می کنند.

تقریر استدلال این است که «طاعت پیوسته» با تجرّد تناسب دارد.

روشن است که این مطلب هم دلالـت بر تجرّد نـدارد، بلکه عین مـدّعاست. در هر حـال مطیـع بـودنِ دائمي، بـا عـدم تجرّد هم سازگـار است.(1)

آیه سوم

{ يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَه عَلَيْهَا مَلائِكَه غِلاظٌ شِدَادٌ لايَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ } ؛(2)

ای کسانی که ایمان آورده اید خود و خانواده خویش را از آتشـی که هیزم آن انسان ها و سنگ هاست، نگه دارید، آتشی که فرشتگانی بر آن گمارده شده که خشن و سخت گیرند و هرگز فرمان خدا را مخالفت نمی کنند و آنچه را فرمان داده شده اند (به طور کامل) اجرا می نمایند.

تقریر این استدلال نیز این چنین است که جمله { لايَعْصُونَ اللهَ... } مناسب با تجرّد است. پیداست که این جمله چنین دلالتي ندارد.

آیه چهارم

{ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ } ؛(3)

روح الامین آن را بر قلب تو نازل کرد، تا از انذارکنندگان باشی.

1- . طبق روایات، معصومین علیهم السـلام مصداق آیه شـریفه (عِبادٌ مُكرَمُون، لا يَسـبِقُونَهُ بِالْقَولِ وَ هُم بِأمْرِه يَعمَلُونَ) مي باشند. آیا لازم است که آنها نیز مجرد باشند؟! این مطلب درمورد آیه بعد نیزصدق مي کند.

2- . سورة تحریم (66) آیة 6 .

3- . سورة شعراء (26) آیة 193 - 194.

جبرئيـل بر قلب مبارك پيامبر اكرم (صـلي الله عليه و آله) نازل مي شـد و مشـخص است كه مراد از قلب اين عضو جسـماني نيست، بلكه روح پيامبر (صـلي الله عليه و آله) مقصود است. روح، طبق نظر جمعي مجرد است. بنابراين، آنچه با روح مرتبط باشـد و بر آن نازل شود، بايد مجرّد باشد.

جواب اين كلاـم نيز مشـخص است. ارتباط با مجرّد، دليل بر تجرّد ارتباط گيرنـده نيست؛ چنان كه روح بر فرض تجرّد، با بـدن در ارتباط است، درحالي كه بدن تجرّد ندارد.

افزون بر اين، از صـرف ارتباط نمي توان نتيجه گرفت كه «مرتبط» مجرد است. ممكن است بعضي از ارتباطات به گونه اي باشد كه با تجرد ملازمه داشته باشد، ولي چون كيفيت ارتباط معلوم نيست نمي توانيم چنين استدلال كنيم.

به علاوه، اصل مجرد بودن روح، مسئله اي اختلافي است كه ما آن را قبول نداريم.

●در روايات آمده است كه فرشته ها غذاي مادي ندارند، بلكه غذاي آنها تسبيح و تحميد و ذكر خداست، پس بايد مجرّد باشند.

جواب: اين مطلب هم نمي توانـد دليل بر تجرد باشـد؛ زيرا ممكن است كه خداونـد موجودي را خلق كنـد كه عقل داشـته باشد، ولي نوع خلقت او اين چنين است كه نياز به غذا ندارد.

غذا نداشـتن، ملازم با اين نيست كه شـيء مجرد باشد بلكه ممكن است موجودي غذاي مادي نداشـته باشد، مجرد هم نباشد؛ مانند نور و هوا. مي توانيم فرض كنيم كه خداوند شعور هم به اين نور بدهد؛ زيرا شعور نيز تلازمي با احتياج به غذا ندارد.

●گفته اند: شأن حضرت حقّ – جلّ شأنه – اقتضا دارد آنچه در ارتباط با اوست مجرّد باشد.

جواب: همه كائنات به يك معنا با خداوند متعال در ارتباط اند، گرچه فرشـتگان از قداست و قرب خاصّي برخوردارند، ولي قداست و قرب معنوي به اين معني نيست كه نبايد جسم باشد.

چند استدلال ديگر را كه بر اين مدّعا ذكر كرده اند، يادآور شويم:

●در آياتي مؤنث بودن ملائك، نفي شده است؛ مانند:

{ وَيَجْعَلُونَ للهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُم مَا يَشْتَهُونَ } ،(1) { أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلاَئِكَه إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلاً عَظِيمًا } ،(2) { إِنَّ ٱلَّذِينَ لايُؤْمِنُونَ بِالآخِرَه لَيُسَمُّونَ الْمَلائِكَه تَسْمِيَه الأُنثَى } .(3)

بعـد از ذكر اين آيـات گفته انـد: از اين آيـات قرآنيه (و ديگر آيـات كه درباره ملائكه است) اسـتفاده مي شود بلكه ظهور دارنـد كه ملائكه، موجوداتي منزه از علائق مادّه و مجرّد از صفات جسم و جسمانيات اند.(4)

جواب: مسـتفاد از اين آيـات، نفي انوثت ملائك و تنزيه پروردگار از فرزنـد داشـتن است يعني { لَمْ يَلِدْ } اين مفهوم، ملازمه اي با مجّرد بودن ندارد: كما اينكه بسـياري ازموجودات مادّي، نه مذكر و نه مؤنث اند؛ (مانند سنگ و آب و هوا و...) و ادراك و شعور اختصاص به اين دو ندارد.

افزون بر اين، در روايت آمده است كه ملائك در زيّ ذكورند (اين روايت را به زودي ذكر خواهيم كرد) .

●از اميرالمؤمنين (عليه السـلام) روايت شـده كه فرمود: «ملائكه خلقتَهم وأسـكنتهم سـمواتك فليس فيهم فتره ولا عنـدهم غفله ولا فيهم معصـيه... ولايغشـاهم نوم العيون ولاـ سـهو العقول ولاـ فتره الأبـدان لم يسـكنوا الأصـلاب ولم تضـمّهم الأرحـام ولم تخلقهم من مـاء مهين...».(5)

جواب: جسـماني بودن ملائك به اين معنا نيست كه تمام صفات حيوانات و أجسام كثيف را بايد داشته باشند (مانند: خلق از صلب و رحم و...) بلكه منافاتي ندارد كه شيء مادّي باشد، ولي اين صفات را هم نداشته باشد كه در جماد ظاهر است.

1- . سورة نحل (16) آية 57 .

2- . سورة اسراء (17) آية 40.

3- . سورة نجم (53) آية 27.

4- . ده رساله فارسي (لوح و قلم) : 107 - 108.

5- . بحارالأنوار56 : 175.

باري، نفي اين صـفات مسـتلزم تجرد نيست، افزون بر اين، قرائن و شواهـد فراواني در همين خطبه بر جسـماني بودن ملائك وجود دارد، از جمله اينكه فرمود: «أسكنتهم سمواتك» فرشتگان را در آسمان هايت ساكن گردانيدي.

اما صـفاتي ماننـد عـدم غفلت و فترت و معصـيت، ملازمه اي با تجرّد ندارد و از سويي لازمه شـهود حق و مقام قرب الهي است؛ چنانچه براي انبيا و معصومين و بعض اولياء نيز حاصل است.

●گفته اند: در روايت مسائل عبد الله بن سلام كه ابن وردي در «خريده العجائب و فريده الغرائب» نقل كرده است آمده است كه:

عبـدالله بن سـلام از رسول الله (صـلي الله عليه و آله) مي پرسـد: فَأخبرني عن جبرئيل في زيّ الّذُكران هو أم في زيّ الاناث؟ قال: في زيّ الّذُكران. قال صدقت يا محمد، فأخبرني ما طعامه و شرابه؟ قال: يابن سلام، طعامه التسبيح و شرابه التهليل قال: صدقت يا محمد. فأخبرني مـا طوله و مـا عرضه و ما صـفته و ما لباسه؟ قال: يابن سـلام، الملائكه لاتوصف بالطول و العرض لأنهم أرواح نورانيه لا أجسام جثمانيه... (1)؛

گفتار رسول الله در جواب ابن سـلام كه ملائكه به طول و عرض وصف نمي شوند؛ زيرا كه ايشان أرواح نوراني اند نه اجسام جسماني، نصّ در اين معني است (يعني نصّ در مجرد بودن ملائك از ماده و صفات ماده است) .

جواب: در پاسخ به اين سخن، چند نكته را يادآور مي شويم:

1. سند اين روايت را ذكر نكرده اند تا صحت يا سقم آن، بررسي شود. اين روايت با اين عبارت، در كتب و مسانيد شيعي ذكر نشده است. البته مؤلف در موارد ديگر نيز براي استشـهاد به مدعاي خود از احاديثي اسـتفاده مي كند كه غالباً در كتاب هاي غير مشهور عامّه يافت مي شود، به عنوان نمونه گفته اند:

1- . رساله لوح و قلم: 105 ، 109.

شهرزوري در نزهه الأرواح و ديلمي در محبوب القلوب آورده اند كه:

يروي في بعض الرافدات أن عمرو بن العاص قدم من الاسكندريه علي رسول الله (صلي الله عليه و آله) فسأله عمّا رأي في الاسكندريه، فقال: يا رسول الله (صلي الله عليه و آله) رأيت أقواماً يتطيلسون و يجتمعون حِلَقا و يذكرون رجلاً يقال له ارسطاطاليس لعنه الله تعالي، فقال (صلي الله عليه و آله) : مَه يا عمرو، إنّ ارسطاطاليس كان نبياً فجهله قومُه.(1)

2. در منابع حديثي شيعي ذيل حديث چنين آمده است:

فأخبرني ما طول جبرئيل؟ قال: إنه علي قدر بين الملائكه، ليس بالطويل العالي ولا بالقصير المتداني، له ثمانون ذؤابه و قُصّه جعده(2) و هلال بين عينيه أغرّ أدعج محجل، ضوؤه بين الملائكه كضوء النهار عند ظلمه الليل... واضح الجبين، أقني الأنف، سائل الخدّين مدوّر اللحيين، حسن القامه... .(3)

با توجه به معناي اين فقرات، علت نقل نكردن حديث ازمنابع شيعي معلوم مي شود.

3. كتاب مذكور از ابن الوردي است، نام او عمر و كنيه اش ابوحفص، ملقّب به سراج الدين يا زين الدين و معروف به ابن الوردي و ابن ابي الفوارس، از اكابر اُدبا و شُعرا و فُقهاي شافعيه قرن هشتم... و از تأليفات اوست همين كتاب كه مرحوم مدرس تبريزي در ريحانهالأدب در وصف اين كتاب مي گويد: خريدهالعجائب و فريدهالغرائب... حاوي بعضي از موهومات و امور ممتنع الوقوع و محال است.(4)

1- . قرآن و عرفان و برهان از هم جدائي ندارند: 20.

2- . ذُؤابة، حُصّة: شعر مقدّم الرأس (موي جلوي سر) ، جَعْدَة: ما اجتمع من الشعر و تَقَبّضَ و التوي. (موي بسته و پيچيده شده) ؛ نگاه كنيد به، المعجم الوسيط: 125 ، 308 ، 740.

3- . الاختصاص (شيخ مفيد) : 44 ؛ بحارالأنوار56 : 254.

4- . ريحانة الأدب8 : 260 - 262.

4. بر فرض صحّت، روايت مذكور، معارض است با روايات صحيحه متواترهالمعني كه خواهد آمد.

•روايتي كه عالم جليل، سيد علي خان مدني در شرح صحيفه در اين مقام ذكر مي كند، مي گويد:

و في الخبر اَنَ اللهَ تعـالي خلق الملائكه صـمداً ليس لهم أجواف.(1) و از اينكه فرمود آنها صـمد اند، اسـتفاده مي شود كه استعداد مادّي ندارند، چه ماديات را اسـتعداد است كه تدريجاً به كمال مي رسند و بالفعل واجد همه كمالات خود نيستند، پس شيء مادّي صمد نيست و آنكه صمد است مادي نيست؛ زيرا وجود او پر است و حالت منتظره ندارد.(2)

جواب: در پاسخ اين سخن گوييم:

اولاً: اين روايت با اين عبارت همچون روايت سابق، از نظر سند اعتبار ندارد.

ثانياً: با فرض اعتماد سـند، دلالت بر مدّعاي ايشان نمي كند؛ زيرا معناي صـمد (به قرينه أجواف كه در مقابل آن ذكر كرده اند) به معناي ما ليس له جوف است. ترجمه آن به خالي از قوه و استعداد، بدون دليل و اصل مدّعاست؛ زيرا احتمال قوي اين است كه مراد، همان مضمون روايات سابق باشد كه «الملائكه لايأكلون و لايشربون» روايت حضرت باقر (عليه السلام) نيز دلالت دارد كه صمد معاني مختلف دارد:

الصمد الذي لا جوف له، و الصمد الذي قد انتهي سؤدده، و الصمد الذي لا يأكل و لا يشرب و الصمد الذي لا ينام و الصمد الدائم الذي لم يزل و لايزال.(3)

ثالثاً: با فرض صحت سند حديث و تماميت دلالت آن، با ادله ديگر و قوي تر معارض است.

1- . لوح و قلم: 106.

2- . همان، ص 108.

3- . توحيد صدوق: 90.

•گفته اند: کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) که در غرر آمدي نقل شده است، نصّ در این معني است [یعني نصّ درخالي از استعداد بودن که مساوي است با تجرّد] سُئل (علیه السلام) عن العالم العلوي فقال (علیه السلام) : صور عاریه عن المواد، عالیه (خالیه) عن القّوه والاستعداد... .(1)

جواب: این روایت، در کتاب «غررالحکم و دررالکلم» در باب حرف «صاد» ذکر شده است(2) و توجّه به چند نکته در آن ضروري است:

یك: این روایت مرسل است و از روایات اخلاق یا مندوبات و مکروهات نیست که قاعده تسامح در ادلّه سنن در آن جاري شود و حتي بنابر اعتبار اخبار آحاد، در مباحث اعتقادي و معارفي هم حجیت ندارد به جهت ارسال و خلاف اجماع و تعارض با روایات متواتره که بعضي از آنها در مباحث پیشین گذشت.

دو: مدّعاي مورد بررسي، تجرّد عقلي ملائك و انطباق آنها با عقول مجرده بود، و حال آنکه مدلول این خبر (بر فرض صحّت) تجرد مثالي و داراي صورت بودن است.

سه: این گونه عبارات در کلمات ائمه معصومین (علیهم السلام) مأنوس نیست؛ لذا این روایت در کتاب هاي معتبر روائي یافت نمي شود و تنها در مناقب ابن شهر آشوب به طور مرسل آمده است. علاّمه مجلسي (رحمه الله) که بهترین آشنائي با مذاق معصومین و نحوه عبارات و کلمات ایشان دارد، در این مورد مي گوید:

بیانٌ: إعلم أنّ دأب أصحابنا (رضي الله عنهم) في اثبات فضائله [امیرالمؤمنین (علیه السلام)] الإکتفاء بما نقل عن کلّ فرقه من الانتساب إلیه (علیه السلام) لبیان انّه کان مشهوراً في العلم، مسلّماً في الفضل عند جمیع الفرق و ان لم یکن ذلك ثابتاً بل و ان کان خلافه عند الامامیه ظاهراً کانتساب الأشعریه و أبي حنیفه و أضرابهم إلیه... ومن ذلك ما نقله ابن شهر آشوب (رحمه الله) (في مناقب آل أبي طالب) من کلامه في الفلسفه.

1- . لوح و قلم: 108.

2- . غررالحکم و دررالکلم: 231 ، حدیث 4622.

فانّ غرضه انّ هؤلاء أيضاً ينتمون إليه ويروون عنه وإلاّ فلايخفي علي من له أدني تتّبع في كلامه (عليه السلام) أنّ هذا الكلام لايشبه شيئاً من غرر حكمه و أحكامه بل لايشبه كلام أصحاب الشريعه بوجه و انّما اُدرجت فيه مصطلحات المتأخرين و هل رأيت في كلام أحد من الصحابه و التابعين أو بعض الائمه الراشدين لفظ الهيولي أو المادّه أو الصوره أو الاستعداد أو القوّه؟

والعجب أنّ بعض أهل دهرنا ممّن ضلّ و أضلّ كثيراً يتمسكون في دفع ما يلزم عليهم من القول بما يخالف ضروره الدين إلي أمثال هذه العبارات و هل هو إلاّ كمن يتعلّق بنسج العنكبوت للعروج الي أسباب السموات؟! أو لايعلمون أنّ ما يخالف ضروره الدين و لو ورد بأسانيد جُمّه لكان مؤوّلاً أو مطروحاً؟ مع أنّ أمثال ذلك لاينفعهم فيما هم بصدده من تخريب قواعد الدين، هدانا الله و اياهم إلي سلوك مسالك المتّقين و نجّانا و جميع المؤمنين من فتن المضلّين.(1)

نيز آقا جمال الدين خوانساري (رحمه الله) در شرح خود بر كتاب غرر، بعد از شرح فقرات عبارات اين خبر مي نويسد:

و به آنچه تقرير شد، ظاهر مي شود كه اين كلام مؤيّد چندين اصل از اصول حكماء مي تواند شد، نهايت نسبت آن به آن حضرت (صلوات الله و سلامه عليه) ثابت نيست بلكه گمان فقير اين است كه كلام يكي از حكما بوده، كه بعضي از براي ترويج آن، نسبت به آن حضرت داده، والله تعالي يعلم.(2)

مصحّح شرح مزبور، يعني جناب آقاي ميرجلال الدين حسيني ارموي (محدث) نيز در پاورقي مي نگارد:

1- . بحارالأنوار40: 173 -174.

2- . شرح غرر 4 : 221.

چنانچه شارح (رحمه الله) فرموده به ظنّ متأخم به علم، مي توان حكم كرد كه اين كلام از آن حضرت نيست، نظر به قرائن و اماراتي كه از ملاحظه آنها دريافت اين مدعّي مي شود.(1)

بدين ترتيب، هيچ يك از اين استدلالات صحيح نيست و صلاحيت براي دليل بودن بر تجرّد ملائك را ندارد.

از آيات و روايات به خوبي استفاده مي شود كه ملائك اجسام لطيفي هستند، به خصوص روايت نبي اكرم (صلي الله عليه و آله) كه فرشتگان را به هواء تشبيه فرمود و اتفاق مسلمانان نيز بر همين است، مگر جمعي از فلاسفه كه در اين مسئله مخالفت كرده اند، گرچه بعضي از تعابير آيات و روايات نصّ نيست (مثل آمد و رفت داشتن كه ظهور در اين جهت دارد) و قابل توجيه است.

مانند { جَاءَ رَبُّكَ } كه در صورت استناد به حضرت حقّ توجيه مي شود. در ارتباط با حضرت حق، به جهت وجود ادلّه قطعي روشن، بايد تعبيراتي مانند «مجيء» و «يد» و «إلي ربّها ناظره» توجيه شود، ولي در رابطه با فرشته ها، چنين ادلّه اي نداريم.

اگر بر تجرد ملائك دليل قطعي مي داشتيم، امثال اين عبارت، قابل توجيه بود، درحالي كه چنين دليلي نداريم و افزون بر اين، بعضي از ادّله (مانند مسئله رؤيت فرشتگان) توجيه بردار نيست يا به سختي قابل توجيه است.

نتيجه اين است كه در بحث جسماني بودن يا مجرد بودن ملائك، آيات شريفه و روايات معصومين (عليهم السلام) به وضوح بر جسماني بودن دلالت دارد و جاي هيچ ترديدي نيست و دليل عقلي و نقلي برخلاف اين مطلب ثابت نشده است، لذا دليلي بر توجيه نداريم.

دسته هاي فراواني از روايات به وضوح بر عدم تجرد ملائكه (به معناي اصطلاحي فلاسفه) دلالت دارند:

•احاديثي كه بر زياد شدن علم و معرفت ملائك و ترقّي فرشتگان دلالت دارند و روايت نهج البلاغه و صحيفه مباركه كه در ادامه بحث خواهد آمد.

1- . همان.

•رواياتي كه مضمون آنها محدود بودن تمام أشيا، به جز خدا است.

صدوق (رحمه الله) در كتاب شريف توحيد از اميرالمؤمنين (عليه السلام) روايت مي كند كه فرمود:

حدّ الأشياء كلّها عند خلقه ايّاها ابانه لها من شبهه و ابانه له من شبهها.(1)

•رواياتي كه دلالت مي كند همه أشيا غير ذات اقدس پروردگار، جزء پذير و قابل تجزيه است و به عبارت ديگر، هيچ واحدي غير از «الله» وجود ندارد.

در كتاب شريف كافي و توحيد صدوق از ابوجعفر الثاني (عليه السلام) روايت شده كه فرمود:

و لكنّه القديم في ذاته لأنّ ما سوي الواحد متجّزء و الله واحدٌ لا متجزّء و لا متوّهم بالقلّه والكثره و كلّ متجزء أو متوهّم بالقلّه والكثره فهو مخلوقٌ دالّ علي خالق له.(2)

•رواياتي كه دلالت دارد بر اينكه هرچيزي غير از خداوند متعال متغيّر است و از حالي به حال ديگر درمي آيد.

صدوق در توحيد از ابن ابي يعفور روايت مي كند كه گفت:

سألت أباعبد الله (عليه السلام) عن قول الله - عزّوجلّ - { هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ } و قلت: أمّا الأول فقد عرفناه وأمّا الآخر فبيّن لنا تفسيره؟ فقال (عليه السلام) : أنّه ليس شيء إلاّ يبيد و يتغيّر أو يدخله الغير والزوال أو ينتقل من لون إلي لون ومن هيئه إلي هيئه ومن صفه إلي صفه ومن زياده إلي نقصان ومن نقصان إلي زياده إلاّ ربّ العالمين... .(3)

•رواياتي كه مي گويند اطباق اجساد ملائك ذكر خدا مي گويند و پروردگار را تسبيح مي كنند.

صدوق در توحيد از رسول الله (صلي الله عليه و آله) نقل مي كند كه فرمود:

1- . توحيد صدوق: 42.

2- . كافي 1 : 116 ؛ توحيد صدوق: 193.

3- . توحيد صدوق: 314.

إنّ لله – تبارك وتعالي – ملائكه ليس شيءٌ من أطباق أجسادهم إلاّ وهو يسبّح الله عزّوجلّ ويحمده من ناحيه بأصوات مختلفه لايرفعون رؤوسهم إلي السماء و لايخفضونها إلي أقدامهم من البكاء والخشيه لله عزّوجلّ.(1)

•رواياتي كه به وجود جسد براي ملائكه تصريح دارد مانند روايت مورد قبل و همچنين روايت تفسير علي بن ابراهيم از حضرت صادق (عليه السلام) در خبر معراج كه پيامبر (صلي الله عليه و آله) فرمود:

...ثم رأيت ملكاً من الملائكه جعل الله أمره عجباً، نصف جسده نار والنصف الآخر ثلج، فلا النار تذيب الثلج ولا الثلج يطفيء.(2)

•روايات بسيار فراواني كه دلالت مي كند بر وجود زغب (پَر) براي ملائكه، كه اهل بيت آنها را گرد مي آوردند و فرزندانشان با اين پرها بازي مي كردند و از آن تعويذ (حرز) مي ساختند و اصحاب ائمه (عليهم السلام) پرهاي ملائك را در منزل ايشان ديده اند.

شيخ صدوق (رحمه الله) در كتاب خصال روايت مي كند:

كان علي الحسن والحسين تعويذان حشوهما من زغب جناح جبرئيل.(3)

همراه حسن و حسين دو تعويذ بود كه درون آنها از پرهاي ريز بال جبرئيل آكنده شده بود.

•رواياتي كه براي ملائك صورت هاي متفاوت ذكر مي كند و اجزائي براي آنها مي شمارد؛ مانند: وجه، يد، رجل، جناح، زغب، لسان، رأس، حسن تركيب صورت، بُعد و فاصله هاي مختلف بين مفاصل و... اين روايات بسيار فراوان است.(4) و همچنين رواياتي كه در مورد تزيين ملائكه وارد شده است.(5)

1- . توحيد صدوق: 280.

2- . تفسير قمي 2 :6 ؛ بحارالأنوار56 : 172.

3- . خصال: 67 .

4- . بحارالأنوار 56 : باب حقيقة الملائكة.

5- . بحارالأنوار 56 : باب وصف الملائكة المقربين، حديث 16 و 25.

•رواياتي كه دلالت مي كند كه تنفس ملائك تسبيح است؛ قال (عليه السلام) : ما من حّيٍ إلاّ و هو ينام خلا الله وحده – عزّوجلّ – و الملائكه ينامون فقلت: يقول الله – عزّوجلّ – { يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لايَفْتُرُونَ } قال: أنفاسهم تسبيحٌ.(1)

•رواياتي كه دلالت دارند كه ملائكه نيز مي ميرند؛ چراكه فرمود: { وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الأرْضِ إِلاَّ مَن شَاء اللهُ } (2)

ابن عباس نقل مي كند:

وكّل ملك الموت بقبض أرواح الآدميين، فهو الذي يلي قبض أرواحهم... و الملائكه يموتون في الصعقه الاولي، و أنّ ملك الموت يلي قبض أرواحهم ثم يموت.(3)

•از جمله اموري كه بر عدم تجرد ملائك دلالت دارد و هم در قرآن و هم در روايات به آن تصريح شده است، جهل داشتن ملائك است به بعضي از امور، به عنوان نمونه آيات سؤال ملائكه از علّت خلقت آدم شايان توجه است: { وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَه إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأرْضِ خَلِيفَه قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاتَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الأسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَه فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * قَالُواْ سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ } (4).

در اينجا مناسب به نظر مي رسد، نگاهي بيندازيم به صفات مجرّد اصطلاحي كه در اوائل بحث بيان كرديم تا ببينيم آيا بين اين آيات و آن صفات تناسبي وجود دارد؟!

علاّمه طباطبائي (رحمه الله) در ذيل آيات مذكور، مي نويسد:

1- . بحارالأنوار 56 : 185.

2- . سورة زمر (39) آية 68 .

3- . بحارالأنوار56: 264.

4- . سورة بقره (2) آية 30 – 32.

وهـذا الكلام من الملائكه في مقام تعرّف ما جهلوه و استيضاح ما أشـكل عليهم من أمر هـذا الخليفه، وليس من الاعتراض والخصومه في شيء، و الـدليل علي ذلك قولهم فيما حكاه الله تعالي عنهم { إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ } حيث صدّرالجمله بإنّ التعليليه المشـعره بتسـلم مدخولها،فافهم.(1)

•اينكه ملائـك مورد امر الهي قرار گرفتنـد؛ زيرا كه اين امر تشـريعي است و به جهت مكلّف بودن ملائك مي باشـد و به عبارت ديگر براي امتحان آنهاست.

اميرالمؤمنين (عليه السلام) مي فرمايد:

ثم اختبر بذلك ملائكته المقربين ليميزالمتواضعين منهم من المستكبرين.(2)

و در همين خطبه مي فرمايد:

لو أراد الله أن يخلق آدم من نورٍ... لفعل ولو فعل لظلت له الاعناق خاضعه و لخفّت البلوي فيه علي الملائكه.

•رواياتي كه دلالت دارد هرگاه آدمي توبه واقعي كند، خداوند، گناه را از صفحه خاطر ملائك پاك مي كند.

كليني (رحمه الله) در كافي از ابن وهب روايت مي كند كه گفت:

سمعت أبا عبـد الله (عليه السـلام) يقول: إذا تاب العبد توبه نصوحاً أحبّه الله فستر عليه فقلت: وكيف يستر عليه؟ قال: يُنسـي ملكيه ما كانا يكتبان عليه ويوحي الله إلي جوارحه وإلي بقاع الأرض أن أُكتُمي عليه ذنوبه، فيلقي الله تعالي حين يلقاه وليس شـيء يشهد عليه بشيء من الذنوب.(3)

•رواياتي كه دلالت دارد ملائكه براي أنبياء و اوليا و بعض از مؤمنين (به جهت مصلحتي) قابلِ رؤيت شده اند، حتي روايت شده كه:

1- . الميزان1 : 115 و 117 - 118.

2- . نهج البلاغه (صبحي صالح) : 286، خطبه 192.

3- . كافي2 : 436.

«رأي رسولُ الله جبرئيلَ في صورته الأصليه»، و قدرت ملائك بر تشّكُل به اشكال مختلفه.(1)

•و از جمله رواياتي كه دلالت بر عـدم تجرّد ملائك دارد، رواياتي است كه براي آنها خواب را اثبات مي كنـد، بنا بر ترجيـح اين روايات بر روايت ديگري كه ظاهر آن عدم ثبوت نوم براي آنهاست و تحقيق اين مطلب در مطالب پاياني بحث خواهد آمد.

•رواياتي كه براي آنها مكان (در آسمان يا زمين يا غير آن) ذكر مي كند، چنان كه اميرالمؤمنين (عليه السلام) مي فرمايد:

ثم فتق ما بين السـموات العلي فملأهّنَ اطواراً من ملائكته... ومنهم الحفظه لعباده والسدنه لأبواب جنانه ومنهم الثابته في الأرضين السفلي أقدامهم والمارقه من السماء العلياء أعناقهم والخارجه من الأقطار أركانهم... .(2)

و در خطبه معروف به أشباح مي فرمايد:

ثم خلق سـبحانه لإسـكان سـماواته وعمـاره الصـفيح الاعلي من ملكوته خلقاً بـديعاً من ملائكته وملأ بهم فروج فجاجها وحشا بهم فُتُوق أجوائها وبين فجوات تلك الفروج زجل المسبحين منهم في حظائر القدس وسُتُرات الحُجُب... ومنهم من قد خرقت أقدامهم تخوم الأرض السفلي فهي كرايات بيض قد نفذت في مخارق الهواء... وليس في أطباق السماء موضع إهاب إلاّ وعليه ملك ساجد إو ساعٍ حافد... .(3)

•روايـاتي كه مضـمون آنهـا گريسـتن ملائـكه، و حزن و انـدوه آنهـاست و روشن است كه انفعال و گريه، از مجرّدات بي معناست؛ مانند روايت كافي در باب فقد العالم: قال موسي بن جعفر (عليه السلام) : إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكه.(4)

1- . بحارالأنوار56 : 252 - 253، حديث 13 و 14، باب وصف الملائكة المقربين.

2- . نهج البلاغه (صبحي صالح) : 41،خطبه 1.

3- . همان: 128 - 131، خطبه 90.

4- . كافي1 : 47.

و نیز روایت گریستن حضرت آدم (علیه السلام) به حیثي که اهل آسمان ها از آن متأثر شدند.(1) و همین طور گریه اهل آسمان ها براي حضرت جواد (علیه السلام) .(2)

و روایت گریستن همه خلایق و ملائکه مقرّب بر حضرت سیدالشهداء (علیه السلام) .

حضرت سجّاد (علیه السلام) فرمود:

فلقد بکت السبع الشداد لقتله وبکت البحار بأمواجها والسموات بأرکانها والأرض بأرجائها والأشجار بأغصانها والحیتان ولجج البحار والملائکه المقربون وأهل السموات أجمعون.(3)

و نیز روایت گریستن هفتاد هزار ملك ژولیده مو و غبارآلود در کنار قبر مطهر امام حسین (علیه السلام) .

امام رضا (علیه السلام) مي فرماید:

عن أبیه (علیه السلام) قال سئل الصادق (علیه السلام) عن زیاره قبر الحسین (علیه السلام) قال: أخبرني أبي (علیه السلام) أنّ من زار قبر الحسین (علیه السلام) عارفاً بحقّه کتبه الله في علّیین، ثم قال: انّ حول قبر الحسین (علیه السلام) سبعین ألف ملك شُعثاً غُبراً یبکون علیه إلي یوم القیامه.(4)

•تعدّد بي نظیر و غیر قابل توصیف ملائك، از اموري است که روایات بسیار فراواني از شیعه و سنّي بر آن دلالت دارد و بعضي از این روایات در ضمن مباحث قبل، گذشت و به عنوان نمونه، از امام صادق (علیه السلام) سؤال شد که آیا فرشتگان بیشترند یا آدمیان؟ امام (علیه السلام) فرمود: والذي نفسي بیده لَملائکه الله في السموات أکثر من عدد التراب في الأرض، وما في السماء موضع قدم إلاّ و فیها ملك یسبّحه ویقدّسه ولا في الأرض شجر ولا مدر إلاّ وفیها ملك موکّل بها یأتي الله کل یوم بعملها والله أعلم بها وما

1- . بحارالأنوار11 : 213.

2- . بحارالأنوار50 : 15.

3- . بحارالأنوار45 : 148.

4- . بحارالأنوار98 : 69 .

منهم أحدٌ إلاّ ويتقرّب كل يوم إلي الله بولايتنا أهل البيت ويستغفر لمحبينا ويلعن أعدائنا ويسأل الله أن يرسل عليهم العذاب ارسالاً.(1)

و حال آنكه چنانچه در صفات مجردات گذشت، فلاسفه مجرّد را نوع منحصر در فرد مي دانند و تعدّد را منحصر به مادّه، پس تعدد و كثرت افراد، در مجرّدات راه نخواهـد داشت. كيفيت ارتباط مجرد عقلي با عالم مادّه و كثرات، از اشـكالاتي است كه برخي بر تجرد ملائك گرفته انـد و ظواهر روايات، تناسبي با اين تعـدد انواع نـدارد بلكه ظواهر روايات اتحاد در نوع است، اختلاف نوع در تك تك ملائك بعيـد اسـت مانند افراد انسان و جنّ، مثلاً چه فصـلي است بين يك ملك كه موكل به يك قطره باران و ملك ديگري كه موكل به قطره ديگر است و همين طور ملائك موكّل به درختان و گياهان و سنگ ها و... .

●اختلاف مراتب ملائك كه معتقدان به تجرّد هم آن را قبول دارند - چنانچه از عبارت الميزان گذشت و نصّ قرآن و صريح روايات است - لازمه آن عـدم وجود بعض مراتب كمال در افراد پايين تر است، و اين، منافي با تجرّد در جميع مراتب غير مرتبه اول و فرد اول است؛ زيرا كه نقص و تزاحم مربوط به عالم ماده است، و آنچه مجرّد از اين حيث است نبايـد هيـچ محـدوديتي در آن وجود داشـته باشـد يعني كمال محض باشد.

نتيجه

1. كسـي كه بـدون تعصّب و با ديده انصاف (و با غرض اسـتفاده از روايات نه حمل آراء خود بر آنها) در اين روايات نظر كند به عدم تجرد ملائكه - به معنائي كه فلاسـفه مدعي اند - قطع مي يابد. معلوم است كه اين روايات در كيفيت دلالت مختلف اند؛ بعضـي نصّ در عدم تجرّد و بعضـي ظـاهر و بعضـي داراي ظهور بسـيار قوي در اين معنا مي باشـند. گرچه ظهور، قابل تأويل است، ولي تأويل به دليل محتاج است و دليل معتبر نقلي يا عقلي در مقام مفقود است، بلكه مي توان تواتر معنوي روايات يا تواتر اجمالي آنها را در عـدم تجرد اصـطلاحي ملائك ادّعا كرد.

1- . بحارالأنوار56 : 176.

لذا در سند روايات خدشه اي نيست و حتي با صرف نظر از تواتر، روايات معتبر مذكور، در اثبات مراد كافي است.

2. روايات مذكور، گاهي تجرد مطلق را نفي مي كند و گاه تجرّد عقلي محض را رد مي كند كه بعضـي از فلاسـفه ادّعا كرده اند؛ و رواياتي فقط تجرّد گروه خاصي از ملائكه را مي تواند ابطال كند، ولي روي هم رفته از روايات وارده در صفات ملائك و حقيقت فرشتگان، به دست مي آيد كه قول به تجرد مطلقاً تمام نيست.

3. افزون بر كساني كه بر عـدم تجرّد ملائك، ادّعاي اجماع كرده انـد؛ بسـياري ديگر از بزرگان نيز تصـريح دارند كه ظاهر آيات و روايات، عدم تجرد است:

ابن ميثم بحراني (رحمه الله) در (شرح نهج البلاغه1: 165) بعد ازبيان صفات ملائك مي گويد:

إذا عرفت ذلك فنقول أمّا من قال بأنّ الملائكه أجسام كان حمل صـفاتهم المـذكوره في هذه الأخبار في كلامه (عليه السـلام) علي ظاهرها أمراً ممكناً وانه تعالي قادر علي جميع الممكنات و أما مَن نزّههم عن الجسميه... .

سپس توجيهات اين گروه را ذكر مي كند.

محقّق دواني مي گويد:

الملائكه أجسام لطيفه قادره علي التشكلات المختلفه.(1)

سيد نعمت الله جزائري در شرح صحيفه مي گويد:

فانّ الأدله النقليه قد تعاضدت بنفي التجّرد عن كلّ الملائكه.(2)

حضرت آيت الله العظمي خوئي (رحمه الله) نيز مي نويسد:

ودعوي ان الملك من عالم المجردات فليس له مادّه - كما اشـتهر في ألسـنه الفلاسفه - دعوي جزافيه، فانّه مع الخدشه في ادله القول بعالم المجردات ما سوي الله (كما حقق في محله) انه مخالف لظاهر الشرع.

1- . به نقل از بحارالأنوار56 : 203.

2- . شرح صحيفه، ذيل دعاي دوم.

ومن هنا حكم المجلسي (رحمه الله) في اعتقاداته بكفر من انكر جسميه الملك.(1)

عصمت ملائك

اشاره

عصمت ملائك(2)

مسئله ديگري كه در مورد ملائك مطرح است، عصمت آنهاست كه آيات و روايات به خوبي آن را ثابت مي كند.

1- . مصباح الفقاهه 1: 364.

2- . از جمله مطالبي كه در صفات ملائكه مورد خلاف نيست، عصمت آنهاست، شيخ صدوق ـرحمه الله عليه - مي فرمايد: اعتقادنا في الأنبياء والرسل والأئمة والملائكة،انهم معصومون مطهّرون من كلّ دنس (الاعتقادات: 96) . شيخ مفيد نيز مي فرمايد: أقول: انهم معصومون مما يوجب لهم العقاب بالنار؛ وعلي هذا القول، جمهور الامامية وسائر المعتزلة واكثر المرجئة وجماعة من أصحاب الحديث (أوائل المقالات: 71) . علامه حلي ـ رحمه الله عليه - مي فرمايد: الملائكة معصومون لقوله تعالى: ... و لأن صدور الذنب إنما يكون بتعلق الشهوة و الغضب و هم منزهون عن ذلك. محقق حلي ـ رحمه الله عليه - مي فرمايد: الملائكة معصومون لقوله تعالي ... و ما روي في بعض الأخبار من ضدّ ذلك (و كذلك ما تضمنّته قصّة هاروت و ماروت) فقد صرف ذلك عن الظاهر الي ضرب من التأويل (المسلك في اصول الدين: 285) . علامه مجلسي ـ رحمه الله عليه - نيز در اين باره مي فرمايد: إعلم أنه أجمعت الفرقة المحقة و أكثر المخالفين على عصمة الملائكة من صغائر الذنوب و كبائرها (بحارالأنوار11 : 124) . و عصمت ملائك چنانچه از عبارات بزرگان و آيات مباركات و روايات شريفه معلوم مي شود به صراحت در جميع أصناف آنان است و ملاك عصمت، تجرّد نيست، چنانچه أنبياء و ائمه عليهم السلام نيز معصوم اند و مجرد نيستند؛ لذا آنچه در (تفسير تسنيم5 :717 - 718) آمده است محل تأمل مي باشد. عبارت تفسير چنين است: «البته دليل عقلي بر حصر ملائك در مجرّد تام عقلي نيست، محتمل است فرشتگاني آفريده شده باشند كه همانند جنّ داراي بدن مادّي و نامرئي باشند. در اين حال، همانند جنّ و انس مكلّف اند و برهاني بر عصمت چنين فرشتگان مفروضي اقامه نشده است، هرچند احتمال آن خواهد بود».

آیه اول

{ وَلَهُ مَن فِي الّسَمَاوَاتِ وَالأرْضِ وَمَنْ عِندَهُ لايَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلايَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ الّلَيْلَ وَالّنَهَارَ لايَفْتُرُونَ } ؛(1)

و هر [فرشته اي] كه در آسمان ها و زمين است براى اوست، و كسانى كه نزد اويند از پرستش وى تكبّر نمى ورزند و درمانده نمى شوند. شبانه روز، بى آنكه سستى ورزند، نيايش مى كنند.

براساسِ اين آيه، ملائك از عبادت حضرت حق كبر نمي ورزند، خسته نمي شوند و شب و روز بدون هيچ سستي در تسبيح و تمجيدند. معلوم است كه اگر اهل عصيان بودند، اين تعابير نمي آمد. پس اين آيه، ظهور واضحي بر عصمت ملائك دارد.

آیه دوم

{ وَقَالُوا ٱتَخَذَ الّرَحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لايَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأمْرِهِ يَعْمَلُونَ } ؛(2)

و گفتند: خداى رحمان فرزندى اختيار برگرفت! او منزّه است، بلكه [فرشتگان] بندگانى ارجمندند، كه در سخن بر او پيشى نمى گيرند، و خود به دستور او كار مى كنند.

اطلاق جمله { لايَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ } و همين طور { بِأمْرِهِ يَعْمَلُونَ } ظهور قوي دارد در اينكه ملائك معصوم اند.

آیه سوم

{ يَا أيُّهَا ٱلّذِينَ آمَنُوا قُوا أنفُسَكُمْ وَأهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا الّنَاسُ وَالْحِجَارَه عَلَيْهَا مَلائِكَه غِلاظٌ شِدَادٌ لايَعْصُونَ اللهَ مَا أمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَايُؤْمَرُونَ } ؛(3)

1- . سورة انبياء (21) آية 19 - 20.

2- . سورة انبياء (21) آية 26 - 27.

3- . سورة تحريم (66) آية 6 .

ای کسانی که ایمان آورده اید، خودتان و کسانتان را از آتشی که سوخت آن، مردم و سنگ هاست حفظ کنید، بر آن [آتش] فرشتگانی خشن [و] سختگیر [گمارده شده]اند، از آنچه خدا به آنان دستور داده سرپیچی نمی کنند و آنچه را که مأمورند انجام می دهند.

جمله لايَعْصُونَ اللهَ مَا أمَرَهُم } گويای عصمت فرشتگان است و نيز جمله: { وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤمَرُونَ } به روشني در عصمت ملائكه ظهور دارد.

در دعايي از امام سجاد (عليه السلام) در روز عرفه مي خوانيم:

اللّهم إنّ ملائكتك مشفقون من خشيتك، سامعون مطيعون لك و هم بأمرك يعملون و لايفترون الليل والنهار يسبّحون؛(1)

خدايا، فرشتگانت از ترست نگرانند، شنوا و فرمانبر تو اند، و به فرمان تو كار مي كنند، در شب و روز خستگي ناپذير [تو را] تسبيح مي گويند.

اين عبارات و بسياري از متون ديگر(2) بر عصمت ملائك دلالت دارد.

با وجود اين، گفته اند: بعضي از روايات و ظاهر بعضي از آيات، با عصمت ملائك منافات دارد، آيا مي توان ميان آنها جمع كرد؟ و اين سازگاري چگونه است؟

در قرآن مي خوانيم:

{ وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ

1- . إقبال الأعمال2 : 113 ؛ بحارالأنوار56 : 326.

2- . در دعاي سوم صحيفه سجاديه (في الصلاة علي حملة العرش و كل ملك مقرّب) ، عباراتي بر عصمت ملائكه دلالت دارد: اللهم وحملة عرشك الذين لايفترون من تسبيحك، ولايسأمون من تقديسك، ولايستحسرون من عبادتك، و لا يؤثرون التقصير علي الجدّ في أمرك، ولايغفلون عن الوله إليك... فصّلِ عليهم و علي الملائكة الذين من دونهم من سكّان سماواتك، وأهل الأمانة علي رسالاتك، والذين لاتدخلهم سأمة من دُؤوب، ولاإعياء من لغوب ولافتور، ولاتشغلهم عن تسبيحك الشهوات، ولايقطعهم عن تعظيمك سهو الغفلات... .

وَمَـا رُوتَ وَمَـا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَـدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَه فَلاتَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَآرِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُـرُّهُمْ وَلايَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَه مِنْ خَلاَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ } (1)؛

و [یهود] آنچه را که شـیطان ها در سلطنت سلیمان خوانده [و درس گرفته] بودند، پیروی کردند، و سلیمان کفر نورزید، لیکن آن شیطان ها به کفر گراییدنـد که به مردم سـحر می آموختنـد؛ و [نیز از] آنچه بر آن دو فرشـته، هاروت و ماروت، در بابِل فرو فرسـتاده شـده بود [پیروی کردند] با اینکه آن دو هیچ کس را تعلیم [سـحر] نمی کردند مگر آنکه می گفتند: «ما [وسـیله] آزمایشـی هستیم، پس زنهار کافر نشوی» و آنها از آن دو چیزهایی می آموختند که به وسیله آن میان مرد و همسرش جدایی بیفکنند، هرچند بدون فرمان خدا نمی توانستند به وسیله آن به احـدی زیان برساننـد، و چیزی می آموختنـد که برایشان زیان داشت، و سودی بدیشان نمی رسانید. قطعاً [یهودیان] دریافته بودند که هر کس خریدار این باشد، در آخرت بهره ای ندارد؛ چه بد بود آنچه به جان خریدند، اگر می دانستند.

در مضـمون و محتواي اين آيه اختلاف بسـياري است، تا حَـدِي كه گفته اند:(2) در قرآن آيـه اي كه به اين انـدازه نسـبت به جمله جمله آن اختلاف شده باشد وجود ندارد؛ مثلاً:

مراد از { اتَّبَعُوا } چه كساني اند؟

{ مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينَ } شياطين جنّ مراد است يا انس؟

{ عَلَي مُلْكِ سُـلَيمَان } مقصود چيست؟ و همين طور جملات ديگر كه از ضـرب احتمالات در يك ديگر، بيش از صد ميليون احتمال در معناي آيه به وجود مي آيد.

1- . سورة بقره (2) آية 102.

2- . الميزان1 : 233.

در مقام بيان آيه و بررسي احتمالات نيستيم، ولي به وضوح از آيه استفاده مي شود كه: دو ملك از طرف خداوند متعال بر زمين فرود آمدند. اين دو ملك به مردمان «بابل» سحر را تعليم مي دادند. بر اين اساس كه تعليم سحر كار باطل و حرامي است. به عصمت ملائك اشكال شده است.(1)

در اين مورد از حضرت صادق (عليه السلام) سؤال كرده اند چكيده پاسخ آن حضرت، اين است كه خداوند متعال براي آزمايش و امتحان، به اين دو ملك سحر را تعليم داد تا به مردم بياموزند و با گروه منحرفي كه براي ترويج عقائد انحرافي خود سحر را به كار مي بردند و موجب بت پرستي آنها مي شدند، مقابله كنند. به اين وسيله مردم متوجّه مي شدند كه اين اعمال سحر و باطل است. (هم امتحان الهي در كار بود و هم از بين بردن انحراف) چون اين دو ملك براي انجام مأموريت خود سحر را تعليم مي دادند معصيت نكرده اند. آن دو فرشته، به مردم اعلام مي كردند كه ما براي آزمايشيم، بايد مراقب باشيد كه از اين سحر، سوء استفاده نكنيد.

در حديث آمده است كه:

سأل زنديقٌ أباعبد الله (عليه السلام) قال: فما تقول في المَلَكين هاروت و ماروت و ما يقول النّاس بأنّهما يُعَلِّمان السحر؟ قال: إنهما موضع ابتلاء و موقع فتنه، تسبيحهما اليوم: لو فعل الإنسان كذا وكذا، لكان كذا وكذا، ولو يعالج بكذا وكذا، لكان كذا أصناف السِّحر، فَيَتَعَلَّمُون مِنهُما مايخرج عنهما، فيقولان لهم: إنَّما نحن فتنه، فلاتأخذوا عنّا ما يَضُرُّكُم و لاينفعكم.(2)

1- . ذيل اين آيه شريفه در بسياري از كتب تفسيري اهل سنت، رواياتي نقل شده كه بر اساسِ آنها گناهان كبيره اي همچون قتل و زنا و شرب خمر از ملائكه بروز مي يابد. بدون هيچ اشكالي بايد اين روايات طرد شود و قابل هيچ گونه تأويلي نيست. علامه طباطبائي - رحمه الله عليه - مي نويسد: إنّ هذه الأحاديث - كغيرها الواردة في مطاعن الأنبياء و عثراتهم - لاتخلو من دسّ دسّته اليهود فيها (الميزان1 : 239) .

2- . الاحتجاج2 : 82 ؛ بحارالأنوار56 : 326 ، حديث 12.

اين تعبير حضرت بسيار لطيف است، مي فرمايد: تسبيح اين دو ملك، در آن مقطع، همان تعليم سحر بود. چون از طرف خداوند مأمور به اين كار شدند، همان تعليمِ سحر، تسبيح آنها به شمار مي آمد.

حديثي كه ممكن است مخالف با مسئله عصمت ملائك باشد، حديث فُطرُس است. هنگام ولادت حضرت امام حسين (عليه السلام) فرشته ها مأمور شدند براي تبريك گفتن و تسليت دادن (به جهت إخبار به شهادت حضرت) به زمين فرود آيند. در مسير راه به جزيره اي رسيدند كه فرشته اي به نام «فُطرُس» در آنجا گرفتار بود و سرانجام بدان جهت كه دست به دامانِ اهل بيت رسالت شد، مورد لطف حضرت حق قرار گرفت و نجات پيدا كرد.(1)

در مورد گناهي كه فُطرُس مرتكب شد روايات، مختلف اما قابل جمع است. در روايتي مي خوانيم:

فُطرُس كان من الحمله، بعثه الله - عزّوجلّ - في شيء، فَأبطأ عليه، فَكَسر جَناحه و ألقاه في تلك الجزيره؛(2)

فُطرُس از حاملان عرش و از فرشتگان مقرّب بود. خداوند در جرياني به او دستوري فرمود و او كندي كرد. از اين رو، خدا بالش را شكست و او را در اين جزيره انداخت.

1- . روايت ديگري نيز وارد شده در مورد «دردائيل» كه شبيه حديث فُطرُس است. ابن عباس روايت مي كند: سمعت رسول الله صلي الله عليه و آله يقول: انّ لله تبارك وتعالي ملكاً يقال له دردائيل كان له ستّة عشر الف جناح... فجعل يوماً يقول في نفسه: أفوق ربّنا جلّ جلاله شيءٌ؟! ... فسلبه الله أجنحته و مقامه من صفوف الملائكة فلّما ولد الحسين عليه السلام هبط جبرئيل في ألف قبيل من الملائكة لتهنئة النبي صلي الله عليه و آله فمرّ بدردائيل فقال له: سل النبي صلي الله عليه و آله بحق مولوده أن يشفع لي عند ربّي ... (بحار الأنوار 56: 184) . علامه مجلسي رحمه الله عليه بعد از ذكر روايت مي فرمايد: بيانٌ: «أفوق ربّنا»، لعله كان ذلك بمحض خطور البال بغير شك لئلا ينافي العصمة و الجلالة (همان: 185) .

2- . كامل الزيارات: 66 ؛ بحارالأنوار43 : 244.

در روايت ديگري آمده است كه:

إنّ اللهَ عَرَض ولايه اميرالمؤمنين (عليه السلام) فقبلها الملائكه و أباها مَلَك، يقال له فُطرُس، فَكَسر الله جناحه؛(1)

خدا ولايت اميرالمؤمنين (عليه السلام) را عرضه كرد همه ملائك قبول كردند غير از ملكي به نام فطرس كه به خاطر اين خطا، خدا بالش را شكست.

حاصل اشكال اين است كه اين فرشته، عصيان ورزيد و اين كار با عصمت ملائك سازگار نيست.

جواب اين شبهه اين است كه: عصمت ملائك يك عصمت اجباري نيست، بلكه عصمتي براساس اختيار خودشان است؛ زيرا - چنان كه به زودي بحث خواهيم كرد - از مدارك مختلف استفاده مي شود كه ملائك نيز داراي اختيارند، ولي چون غرائز شوم و زمينه هاي فساد در آنها نيست، پيوسته در حالت اطاعت پروردگار به سر مي برند. معصوم بودن آنها (مانند عصمت انبيا) همراه با اختيار است. به همين دليل، منافات ندارد كه يكي از آنها خلافي انجام بدهد.

افزون بر اين، بايد سند اين روايت نيز بررسي گردد.(2)

اختيار ملائك

معناي مختار و مجبور واضح است. اختيار، يعني اگر فرد بخواهد مي تواند گناه انجام بدهد و اجبار، يعني امكان ندارد از او معصيتي سر بزند و معلوم است كه معصوم بودن با هر دو سازگار است. بايد ببينيم از مدارك وحياني چه استفاده مي شود؟

در جواب بايد گفت كه از مدارك به خوبي روشن مي شود كه ملائك نيز داراي اختيارند.

1- . بحارالأنوار26 : 340.

2- . اين روايت در مجامع مختلف حديثي - به ويژه در كتب قدما و با سندهاي متعدد - نقل شده است؛ نگاه كنيد به، بصائر الدرجات: 88 ؛ كامل الزيارات: 140 ؛ امالي صدوق: 200 ؛ مصباح المتهجد: 827 ؛ دلائل الامامه: 190 ؛ المناقب3 : 229 ؛ الخرائج و الجرائح1 : 252 ؛ بحارالأنوار 44 : 182.

در اين راستا دلايل گوناگوني وجود دارد:(1)

1- . شيخ مفيد رحمه الله عليه در كتاب أوائل المقالات مي نگارد: أقول إنّ الملائكة مكلّفون وموعودون ومتوعّدون قال الله تبارك وتعالي: من يقل منهم اني اله من دونك فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين وأقول إنّهم معصومون ممّا يوجب لهم العقاب بالنار وعلي هذا جمهور الإماميّة وسائر المعتزلة وأكثر المرجئة وجماعة من أصحاب الحديث، وقد أنكر قوم من الإمامية أن تكون الملائكة مكلّفين و زعموا أنّهم إلي الأعمال مضطّرون ووافقهم علي ذلك جماعة من أصحاب الحديث (أوائل المقالات: 71) . و در شرح كلام شيخ مفيد در بعضي از چاپ ها آمده است: ومنشأ شبهة المخالفين أمران؛ الأوّل: عصمة الملائكة فحصلت لهم شبهة عامّة في كلّ معصوم إنّه يمكن أن يكون فاعلاً مختاراً أم لا؟ و هل العصمة تقتضي الإجبار أم لا؟ و قد أجبنا و أجيب عنها في مواضعه بأنّ العصمة مؤكّدة للإختيار لا منافية و فرق بين أن نحكم قطعاً بعدم امكان صدور المعصية منه رأساً و أصلاً لأنّه لايريدها و بين أن نحكم بعدم إمكان إرادته لها لعدم إمكان صدورها و التفصيل في محلّه. الثاني: الخطابات القرآنية وغيرها من الكتب السماوية تختصّ بالجن و الإنس، و ليس فيها خطاب تكليفي بالملائكة ... و الجواب عن اختصاص الخطابات بالجن و الإنس دون الملك، فبأن الداعي علي الخطاب و الكتب و غيرها بُعد عالمنا عن عالم الغيب و معدن الوحي، فصار سبباً لإبلاغ الأحكام عن طريق إرسال الرسل و الكتب، و أمّا الحاضرون في عالم الغيب السامعون لكلامه (تعالي) بلا واسطة فلاتحتاجون إلي رسول و لا كتاب؛ مضافاً إلي أنّ اطّلاعهم بمضمون الكتاب الذي يأتون به، يكفي إتماماً للحجّة عليهم و لعّلَه لهذا اتّفقت كلمة علماء الإمامية علي أنّ المكلّف من الموجودات ثلاثة أصناف الإنس و الجنّ و الملائكة و لاينافيه مخالفة الشذاذ منهم. مرحوم سيد علي خان در شرح صحيفه مي نويسد: و في قوله (: «ولايؤثرون التقصير علي الجدّ في أمرك» دلالة علي أنّ الملائكة قادرون علي التقصير لكنهم لايؤثرونه اختياراً للجدّ عليه و تفادياً عنه و المسألة محلّ خلاف. فذهب الفلاسفة و أهل الجبر إلي أنّهم خير محض، و أنّهم مطبوعون علي الطاعات لا قدرة لهم علي الشرور و المعاصي. و ذهبت المعتزلة و جمهور الإماميّة إلي أنّ لهم قدرةً علي الأمرين بدليل قوله تعالي: (وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِن دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ) (أنبياء (21) آية 29) وهذا يقتضي كونهم مزجورين وقوله تعالي: (لايَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ) (أنبياء (21) آية 19) والمدح بترك الاستكبار، إنّما يحسن لو كان قادراً علي الإستكبار و لولا ذلك ما استحقّوا ثواباً علي طاعاتهم؛ إذ لو كانوا مطبوعين علي الطاعات لم يكن عليهم مشقّة في التكليف فلم يستحقّوا ثواباً، والتكليف إنّما يحسن في كلّ مكلّف تعريضاً للثواب، فلابد أن يكون لهم الشهوات فيما حظر عليهم و نفارٌ عمّا أوجب عليهم، حتّي تحصل فائدة التكليف والله أعلم (رياض السالكين2 : 20) . و همچنين مي گويد: «و لاتشغلهم عن تسبيحك الشهوات...» قيل: وهي [الشهوات] ضربان محمودة ومذمومة... وهي بقسميها منفيّة عن الملائكة عند الفلاسفة، إذ كانت من لوازم النفس الحيوانية وهي غير متصّورة فيهم. و ذهب جمهور الإمامية والمعتزلة إلي أنّ لهم شهوات، لكنّهم قاهرون لأنفسهم عن اتّباعها. قال الشريف المرتضي رحمه الله عليه : نحن نعلم علي الجملة أنّ الملائكة إذا كانوا مكلّفين فلابدّ أن يكون عليهم مشاقّ في تكليفهم، لولا ذلك ما استحقّوا ثواباً علي طاعاتهم والتكليف إنّما يحسن في كلّ مكلّف تعريضاً للثواب و لايكون التكليف عليهم شاقّاً إلاّ ويكون لهم شهوات فيما حظر عليهم ونفار عمّا أوجب عليهم (همان: 37) . و علامه مجلسي مي نگارد: اجمعت الأمّة علي أنّ المكلّفين إمّا الجنّ والإنس أوالملائكة (بحارالأنوار 61 : 11) . نيز بنگريد به، خلفيات مأساة الزهراء4 : 28 و شرح نهج البلاغه (ابن ابي الحديد) 6 : 432 - 433.

يك: اصل تكليف ملائك به سجده بر آدم (عليه السلام) زيرا اگر اختيار نباشد، تكليف معنا ندارد. پس همين تكليف به سجده، دليل بر اختيار است.

دو: روايات حاكي از اختيار ملائك اند. در خطبه 91 نهج البلاغه، عباراتي هست كه روشنگر اين معناست:

و لايرجع بهم الاستهتار بلزوم طاعته، إلاّ إلي مواد من قلوبهم غير منقطعه من رجائه ومخافته، لم تنقطع اسباب الشفقه منهم، فينوا(1) في جدهم، ولم

1- . وني يني: فتر و ضعف و كَلّ و أعيا (المنجد) .

تأسـرهم الاطماع فيؤثروا وشيك السعي علي اجتهادهم لم يستعظموا ما مضي من أعمالهم، ولواستعظموا ذلك لنسخ الرجاء منهم شفقات وجلهم؛(1)

رغبتشان به عبادت پروردگار آنان را به هيـچ سويى متوجه نمى سازد، مگر به سوى سرچشـمه هاى اميـد به رحمت حق و ترس از عذاب او كه هيچ گاه از دل هاشان قطع نمى شود. آنچه علّت ترس از عذاب است از دلشان زدوده نمى شود تا از كوشش در عبادت وامانده و سست شوند، طمع آنان را اسـير نساخت تا سعى در امور ظاهر را بر كوشش در امر آخرت مقدم بدارند، اعمال گذشته خود را بزرگ نشمارند؛ زيرا اگر بزرگ شمارند اميدشان به حق باعث زدودن رشته هاى خوف آنان از عذاب مى شود.

فرشـته هـا شـيفته طـاعت پروردگارنـد به جهت ريشه هـايي كه در دل هايشان وجود دارد كه از خوف و رجاء جـدا نمي شود و اميـدوار به رحمت خدا هستند و بيمناك از عذاب.

مسـئله خوف و رجاء وقتي معني دارد كه شـيء مختار باشـد. در اين حديث امام (عليه السـلام) اين مسـئله دو بال حركت را درباره ملائك مطرح مي كند.

بنابراين بعضـي از عبارات ديگري كه در خود همين خطبه آمده است، بايد به گونه اي معني شود كه با اين مطلب منافات نداشته باشد مثلاً در همين خطبه مي خوانيم:

«فَهم أُسَراء الإيمان» اسير ايمان بودن، نه به معناي جبر، بلكه يعني بنده ايمان و سر سپرده حق اند.

سه: براي مكلّف بودن ملائك به اين آيه نيز مي توان استناد كرد:

{ وَلِلّهِ يَسْجُدُ مَا فِي الّسَمَاوَاتِ وَمَا فِي الأرْضِ مِن دَآبَه وَالْمَلآئِكَه وَهُمْ لايَسْتَكْبِرُونَ * يَخَافُونَ رَبَّهُم مِن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ } ؛(2)

1- . نهج البلاغه (صبحي صالح) : 131 ، خطبه اشباح.
2- . سورة نحل (16) آية 49 - 50.

و آنچه در آسـمان ها و آنچه در زمین از جنبندگان و فرشتگان است، برای خدا سجده می کنند وتکبّر نمی ورزند،از پروردگارشان که حاکم بر آنهاست می ترسند و آنچه را مأمورند انجام می دهند.

اینکه مي فرماید: { يَخَافُونَ رَبَّهُم } (از خداوند متعال بیم دارند) بیم در ارتباط با تکلیف معني دارد.

اگر موجودات باشعوري باشند، ولي تکلیفي براي آنها نباشد، خوف معنا ندارد.(1)

چهار: در دعاي حضـرت سـجاد (علیه السـلام) وارد شده است که: وقتي ملائك به اهل آتش نگاه مي کنند و مي بینند که آنها معذّب اند، مي گویند: «سُبحَانَكَ مَا عَبَدنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ».(2) این جمله نیز ظهور در تکلیف دارد.

1- . علاّمه طباطبائي رحمه الله علیه از این اسـتدلال این گونه جواب مي دهد: ومن عجیب الإستدلال ما استدلّ به بعضهم بالآیة علي أنّ الملائکة مکلّفون مدارون بین الخوف و الرجاء - کمثلنا - أمّا دلالتها علي التکلیف، فلمکان الأمر و أمّا إدارتهم بین الخوف و الرجاء، فلأنّ الآـیه ذکرت خوفَهم و الخوفُ یسـتلزم الرجـاء. وهو ظـاهر الفسـاد أمّـا الأمر فقـد ورد في کلامه تعالي في موارد لاتکلیف قطعاً کالسـماء والأـرض وغیرهمـا قـال الله تعالي: (فَقَالَ لَهَا وَلِلأرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أوْ كَرْهًا قَالَتَا أتَيْنَا طَائِعِينَ) (فصـلت (41) آیه 11) وقـال: (ویوم یقول کن فیکون) وأمّا اسـتلزام الخوف للرجاء، فإنَّما الملازمـة ما بین الخوف من نزول العـذاب وإصابـة المکروه و بین الرجاء وقـد تقدّم ان الَّذي في الآیة إنّما هو خوف مهابة وإجلال بمعني تأثّر الضـعیف من القوي وانکسار الصّـغیر الحقیر قبال العظیم الکبیر الظاهر علیه بعظمته وکبریائه ولامقابلـة بین الخوف بهذا المعني و بین الرجاء (المیزان12: 269) . در جواب مي گوئیم: بر فرض که در این آیه شـریفه بتوان گفت خوف اجلاـلي مراد است و ملاـزمه بـا رجاء نـدارد، ولي از آیات دیگر به دست مي آیـدکه خوف ملائکه اجلالي نیست و از عـذاب الهي است، ماننـد: (وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلهٌ مِّن دُونِهِ فَـذلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ) (سورة انبیاء (21) آیة 29) پس با وجود وعیـد به جهنم، خوف از عذاب هم براي ملائك صحیح است.

2- . صحیفه سجادیه، دعاي سوم.

پس، ملائك معصوم اند و اختيار دارند و عصمت با اختيار ناسازگار نيست، ولي ظاهر عبارت تفسير الميزان برخلاف اين مطلب مي باشد. عبارت ايشان، چنين است:

وثانياً انّهم لايعصون الله فيما أمرهم به، فليست لهم نفسيه مستقلّه ذات إراده مستقلّه، تريد شيئاً غير ما أراد الله – سبحانه – فلايستقلّون بعمل، و لايغيّرون أمراً حمّلهم الله إياه بتحريف أو زياده أو نقصان؛ قال تعالي:

{ لايَعْصُونَ اللهَ مَا أمَرَهُم وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤمَرُونَ } .(1)

درست است كه ملائك عصيان نمي كنند، ولي اين مطلب با اختيار منافاتي ندارد، كما اينكه عصمت انبيا (عليهم السلام) با اختيار منافاتي ندارد يا كسي كه به عدالت رسيد، ديگر گناه نمي كند.

در اين عبارت علامه كه «فَلَيست لَهُم نَفسيه مستقلّه ذات إراده مستقلّه» اگر استقلال، به معناي بالذات عمل كردن باشد، كه ما هم نداريم، بلكه حضرت حق به ما تمليك كرده است. پس اين معني مراد نيست، بلكه يعني اراده ايشان مندكّ در اراده حضرت حق است به گونه اي كه استقلالي در كار نيست. ظاهر اين عبارت، نفي اختيار است.(2)

1- . الميزان17 : 12.

2- . علاّمه رحمه الله عليه عبارات ديگري درهمين موضوع دارد كه نص و صريح در نفي اراده از ملائك – به معناي مجبور بر خير بودن – است، مي گويد: و أمّا عالَم الملائكة و ظرف وجودهم فإنَّما هو عالَم الحقّ، غير مشوب بشيء من الباطل؛ كما يدلّ عليه قوله تعالي: (لا يَعْصُونَ اللهَ مَا أمَرَهُم وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤمَرُونَ) و قوله: (بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لايَسْبِقُونَهُ بِالْقَولِ وَهُم بِأمرِهِ يَعْمَلُونَ) فمقتضي الآيات – وما في معناها – أنَّهم في أنفسهم مخلوقات شريفة، و وجودات طاهرة نورانية منزّهة عن النقص والشين، ولاتحتمل الشرّ والشقاء وليس عندها إمكان الفساد والمعصية والتقصير، فلايحكم فيها هذا النظام المادي المبني علي أساس الإمكان والإختيار، وجواز الصلاح والفساد والطاعة والمعصية والسعادة والشقاء جميعاً (الميزان12 : 100) و نيز مي نويسد: فقوله (وَمَا مِنَّا إلّاَ لَهُ مقَامٌ مَعلُومٌ (أي معيّن مشخّص أقيم فيه، ليس له اَن يتعدّاه بأن يفوّض اليه أمر فيستقلّ فيه، بل مجبول علي طاعة الله فيما يأمر به و عبادته (الميزان17 : 176) . مخفي نماند كه از لابلاي اين عبارات، دليل بر مجبور و «مجبول علي الخير» بودن ملائك دانسته مي شود و علت آن هم تجرّد آنها و از عالم عقل بودن آنهاست. از مباحث گذشته دريافتيم كه اين كلام اساسي ندارد، بلكه همين آيات و رواياتي كه بر اختيار ملائك دلالت دارد، خود دليلي ديگر بر عدم تجرّد است. و اما آياتي را كه علامه مي آورد فقط دلالت بر عصمت دارد و امثال اين عبارت، در مناجات هاي ائمه معصومين عليهم السلام فراوان است.

بعضـي خواسته اند بگويند كه ملائك مختارند اما به اين معنا كه مي دانند چه مي كنند و از كار خود راضي اند؛ همين معنا را در اراده حق متعال نيز گفته اند.(1) چون قائل انـد كه حضـرت حق علت تامه است و معلولِ علت تامه از علّتش تخلف ندارد، لذا شـبهه مجبور بودن حضـرت حق براي آنها پيش آمـده است؛ يعني چون خداونـد تام در عليت است، پس بايـد معلول او تحقّق پيدا كند. پس بايد قائل به جبر شد و به اينجا مي رسند كه مقصود ما از اختيار علم به فعل و رضايت به فعل است، خواه امكان ترك باشد يا نه.

ولي واقعيت اين است كه ملائك مختارنـد؛ يعني قـدرت بر فعل و ترك دارنـد، ولي زمينه براي طاعت به قدري فراهم است كه معصـيت را برنمي گزينند.

اين بحث يكي از مباحث فلسـفي و اختلافي است كه ما آن را جداگانه به تفصيل بحث كرده ايم(2) و براي اطلاع بيشتر از اين بحث، مي توانيـد به تقريرات درس خـارج اصـول مرحـوم آيت الله العظمي خوئي مراجعه كنيد.(3) در اين مأخـذ آمـده است كه تعبير علت تـامه اصطلاحي درباره حضرت حق غلط است آيت الله خوئي تأثير ذات مقدس خداوند را در اشيا از قبيل تأثير فاعل مختار در فعلش مي داند، نه از قبيل تأثير علت تامّه در معلول، پس

1- . نگاه كنيد به، شرح منظومه1 : 532 (غرر في الإرادة) .

2- . به رساله «قدرت حضـرت حق» و رساله «بحث اراده» از سلسـله مباحث عقائد آيت الله سيد جعفر سيدان (مد ظله العالي) مراجعه شود (اين دو رساله هنوز چاپ نشده است) .

3- . محاضرات في أصول الفقه2 : 52 - 59 .

خداوند علت تامّه اصطلاحي نيست كه اين شبهه و اشكال پيش آيد، فعل و ترك در اختيار خداست.

و اينكه مي گوئيم امكان نـدارد خداونـد فعل قبيـح انجام دهـد؛ يعني امكان وقوعي نـدارد، ولي خـدا قـدرت بر فعل را دارد و امكان عقلي هست. و اختيـار به معنـاي حقيقي كلمه در مورد حضـرت حق (يعني تساوي طرفين فعل و ترك) وجود دارد، لـذا نيازي به توجيه اختيار و معني كردن آن به علم و رضايت به فعل نيست.

حاصـل اينكه: ملائك به همين معناي حقيقي اختيار مختارنـد؛ يعني مي تواننـد خلاف انجام بدهنـد، ولي خلقت آنها به گونه اي است كه زمينه خلاف براي آنها ناچيز، بلكه كالعدم است و در نتيجه در مسير اطاعت قرار دارند.

ص: 350

چند نكته درباره فرشتگان

1. تعالي و تكامل فرشتگان

آيا براي ملائك رشد و ترقّي و تكامل هست يا خير؟ بعضي گفته اند كه تكامل و پيشرفتي براي ملائك نيست.

اين سخن، بر مبناي قول به تجرّد ملائك است، ولي از آنجا كه ملائك اجسام لطيف نوراني اند مسئله تكامل عقلاً اشكالي ندارد و از مدارك نقلي هم استفاده مي شود كه تكاملي براي آنها وجود دارد و روايات، در اين معني بدون تعارض است.

البته معلوم است كه تكامل به معناي رُشد در اندازه نيست، بلكه تكامل در مورد ملائك بدين معناست كه كرامات و عنايات بيشتري از ناحيه حضرت حق به آنها برسد و بيشتر مورد لطف حق قرار بگيرند و از نظر علمي و معرفتي تعالي يابند.

●از مداركي كه بر اين مطلب دلالت دارد دعاهايي است كه به عنوان درود فرستادن بر فرشتگان وارد شده و لازمه درخواست رحمت اين است كه براي آنها سودمند افتد كه رشد معنوي مي باشد، در صحيفه سجاديه (عليه السلام) مي خوانيم: «اَللّهُم فَصَلِّ عَلَيهِم وَعَلي الْمَلائكه اَلَّذِينَ مِن دُونِهِم»(1) در قسمت اول دعا ملائكه مقرّبين از قبيل جبرئيل و ميكائيل ذكرشده وبر آنها درود فرستاده شده است و امام (عليه السلام) مقامات آنها را بيان مي دارد و در ادامه مي فرمايد: خدايا، برآنها وفرشتگان ديگر- كه در مراتب بعدي اند- درود بفرست.

●در قسمت ديگري از ادامه همين دعا امام (عليه السلام) مي فرمايد: «فَصَلِّ عَلَيهِم صَلاه تَزِيدُهُم كرامه عَلي كرامَتِهِم وَ طَهاره عَلي طَهارَتِهِم»؛(2) خدايا، بر آنها درودي بفرست كه به كرامت آنها و طهارت و قداستشان بيفزايد.

1- . صحيفه سجاديه، دعاي سوم.

2- . صحيفه سجاديه، دعاي سوم.

•در نهج البلاغه، خطبه91 آمده است كه حضـرت اميرالمؤمنين (عليه السلام) فرمود: «يَزدَادُونَ عَلي طُولِ الّطَاعَه بِرَبِّهِم عِلماً وَ تَزدَادُ عِزَّه رَبِّهِم فِي قُلُوبِهِم عِظماً»؛(1) از جهت معرفت اوج مي گيرنـد و به پروردگار توجه بيشتري پيدا مي كنند و عظمت خداوند در دل آنها بيشتر جلوه گر مي شود.(2)

2. توليد نسل فرشتگان

از مـدارك اسـتفاده مي شود كه فرشـته هـا زاد و ولـدي ندارنـد و مسـئله ازدواج در مورد آنهـا مطرح نيست و كيفيت خلقت آنها به صورت ازدواج دو فرد نيست، بلكه ابداعي است و مسـتقلاً هر فرشـته اي ابداع و خلق مي شود بي آنكه تولّد و تناسـلي در كار باشد،(3) اما جنّ و شياطين، داراي ازدواج و تولّد ند.(4)

3. غذاي فرشتگان

براي ملائك غذاي مادّي وجود ندارد و آنها به چنين غذائي نياز ندارند، بلكه طعام و شـراب آنها ذكر خداوند متعال است. به عنوان تأييد اين مطلب، از اين آيه شريفه نيز مي توان كمك گرفت:

{ وَ لَقَدْ جَاءتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُواْ سَلاماً قَالَ سَلامٌ فَمَا لَبِثَ أن جَاء بِعِجْلٍ حَنِيذٍ * فَلَمَّا رَأى أَيْدِيَهُمْ لاتَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَ أَوْجَسَ مِنْهُمْ

1- . نهج البلاغه (صبحي صالح) : 131.

2- . مكّلف بودن و مورد امتحان الهي قرار گرفتن نيز، مسـتلزم امكان ترّقي است و همين طور سؤال كردن ملائك ازخداوند يا از يكديگر و جواب شنيدن - كه در قرآن و روايات وارده شده - دليلي بر امكان ترقي مي باشد.

3- . قـال أميرالمـؤمنين عليـه السـلام: ...لـم يسـكنوا الأصـلاب ولـم تضـمّهم الأرحـام ولـم تخلقهـم من مـاء مهين، أنشـأتهم إنشـاءاً. بحارالأنوار56 : 175 ؛ و نيز بنگريد به، تفسير قمي2 : 207 ؛ نهج البلاغه، خطبه 109 ؛ بحارالأنوار 56 : 174 ، 193.

4- . بحارالأنوار60 : 77 ، 83 ، 96 ، 97.

خِيفَه قَالُواْ لاتَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ } .(1)

فرشته ها به خدمت ابراهيم (عليه السلام) آمدند و ايشان براي آنها غذايي آماده كرد، ولي آنها دست به سوي آن دراز نكردند و غذا نخوردند.

البته گاهي غذا نخوردن مستند به علل ديگري غير از بي نيازي است، ولي با توجه به مدارك ديگر اين آيه رواياتي را تأييد مي كند كه بيان مي دارند خوراك فرشتگان تسبيح و تهليل پروردگار است:

•از حضرت صادق (عليه السلام) سؤال شد كه آيا ملائكه مي خورند و مي آشامند و ازدواج مي كنند؟ حضرت فرمودند:

لا، إنَّهم يعيشون بنسيم العرش؛(2)

نه، بلكه آنها به نسيم عرش زندگي مي كنند.

•پيامبر اكرم (صلي الله عليه و آله) در وصف جبرئيل مي فرمايد:

و طعامه التسبيح و شرابه التهليل؛(3)

خوراك جبرئيل، تسبيح و نوشيدني او تهليل است.

•و در دعاي سوم صحيفه مي فرمايد:

و أغنيتهم عن الطعام والشراب بتقديسك؛

ملائكه را به تقديس خود از طعام و شراب بي نياز ساختي.

4. خواب فرشتگان

آيا ملائك خواب دارند يا نه؟ در اين موضوع مدارك مختلف است، اما از نظر عقلي براساس قول به تجرّد بايد براي ملائك خوابي نباشد، ولي با توجه به اينكه از مدارك،

1- . سورة هود (11) آية 69 - 70.

2- . بحارالأنوار56 : 193.

3- . همان: 253.

استفاده كرديم كه ملائكه داراي أجسام لطيف نوري هستند و تجرد اصطلاحي ندارند، بايد ببينيم كه از نقل چه استفاده مي كنيم.

•اميرالمؤمنين علي (عليه السلام) درباره آفرينش ملائك مي فرمايد:

و لايَغشاهم نَوم العُيُون ولا سهو العقول ولا فتره الأبدان؛(1)

خواب چشم ها و فراموشي عقل ها و خستگي بدن ها، آنها را در برنمي گيرد.

•از حضـرت صادق (عليه السـلام) سؤال شد كه آيا ملائكه مي خورند و مي آشامند و ازدواج مي كنند؟ حضرت فرمودند: نه، بلكه آنها به نسيم عرش زندگي مي كنند، پس سؤال شد علت خواب آنها چيست؟

حضرت فرمودند:

فَرقاً بَينَهُم و بَينَ الله – عَزَ و جَلَ – لأنّ الذي { لاتَأخُذُهُ سِنَه وَ لانَومٌ } هو الله؛(2)

1- . همان: 175.

2- . همان: 193، روايت ديگري كه بر ثبوت نوم براي ملائك دلالت صريح دارد، روايتي است كه از حضرت صادق عليه السلام نقل شده است؛ عن داود بن فرقـد العطـار قـال: قـال لي بعض أصـحابنا: أخبرني عن الملائكـة أينـامون؟ قلت: لاـأدري، فقـال: يقول الله عزّوجـلّ: (يُسَبِّحُونَ اللّيْلَ وَالنّهَارَ لايَفْتُرُونَ) [انبياء (21) آيه 20] ثم قال: لا أطرفك عن أبي عبدالله عليه السلام فيه بشيء؟ فقلت بلي، فقال: سئل عن ذلك فقال: ما من حيّ إلاّ و هو ينام ما خلا الله وحـده – عزّوجلّ – والملائكـة ينامون، فقلت: يقول الله عزّوجلّ: (يُسَبِّحُونَ اللّيْلَ وَالنّهَارَ لايَفْتُرُونَ) قال: أنفاسهم تسبيح (بحارالأنوار56 : 185) . علامه خواجوئي در رساله اي كه در نوم الملائكه نگاشـته انـد بعد از ذكر خطبه اميرالمؤمنين عليه السـلام مي نويسـد: ويمكن أن يكون للملائكة نحو آخر من النوم غير نوم العيون و لذلك أضافه إليها لتفيد التخصـيص، فيمكن أن يغلب نومهم علي سـائر حواسّ هم و لاـيغلب علي عيونهم كمـا انّه كان نبينا (يغلب علي عينه و لايغلب علي قلبه أو يكون المراد بـالنوم الغفلـة من باب ذكر السـبب و أراد المسـبب يعني أنّهم أحياناً يغفلون عن أوامر الله كما يشـير إليه قوله (و قلّـة غفلتهم عن أمرك [در همان خطبه نهج البلاغه] فيكون المراد أنّ غيره سـبحانه يكون له نوع غفلة بخلافه فانّه لا غفلة له أصـلاً، لا جزئية و لا كلية تمنعه عن حسن قيامه بتدبير الخلق و حفظه، كما أشار إليه بقوله: لاتأخذه سنة و لا نوم، فيكون عدم النوم و الغفلة من خواصه سبحانه و عليه فما من حيّ إلاّ و هو ينام خلا الله وحـده و هـذا التوجيه و ان كان بعيـداً عن لفظ الحـديث إلاّ أنّ التوفيق بين الأخبار مهما أمكن خيرمن طرح بعضـها رأسـاً (الرسائل الاعتقادية2 : 282) . علامه طباطبائي رحمه الله عليه بعد از ذكر روايت حضـرت امير عليه السـلام (لايغشاهم نوم العيون) مي فرمايـد: و به يضـعف ما في بعض الروايات أنّ الملائكة ينامون كما في كتاب كمال الدين... علي أنّ الرواية ضـعيفة. (الميزان 14: 281) ولي ظاهراً تعارضـي بين اين روايات نيست كه احتياج به تقـديم يكي و طرح ديگري داشـته باشـد، بلكه هر دو طائفه ناظر به يك معناينـد و اضافه نوم به «العيون» به همان معني اشعار دارد چنان كه در كلام علاّمه خواجويي و بيان حضرت استاد آمده است.

براي اينكه بين آنها و بين خداي عزوجل فرق باشد؛ زيرا كسي كه او را چُرت و خواب فرا نمي گيرد خداست.

وجه جمع بين اين روايـات، اين است كه «لايغشاهم نوم العيون» يعني خوابي همچون خواب ما كه چشـمان مي خوابـد و اَوصافي در آن هست، ندارند بلكه خواب آنها به گونه اي ديگر است تا فرق باشد بين آنها و بين خداوندمتعال.

5. رؤيت فرشتگان

ملائـك در حـالت عادي و با چشم معمولي قابل رؤيت نيسـتند؛ يعني خلقت آنها به گونه اي است كه با چشم عادي و معمولي ديـده نمي شوند. اين مطلب با جسـماني بودن آنها منافات ندارد؛ زيرا بسـياري از اجسام قابل رؤيت نيسـتند و اينكه با حواس درك نمي شوند با تجرّد تلازم ندارد. پيش از اين، اين روايت ذكر شد كه حضرت فرمود:

والمَلَك لاتشاهـده حواسـكم لأنّه من جنس هذا الهواء لا عيان منه، ولو شاهدتموه بأن يزداد في قوي أبصاركم لقلتم ليس هذا ملكاً بل هذا بَشَرٌ.(1)

ص: 355

1- . الإحتجاج 1 : 31 ؛ بحارالأنوار 56 : 171.

مقصود اين جمله است كه مي فرمايد: «لاتشاهده حواسّكم» يعني به چشم شما ديده نمي شود.

البته به چشم عادي و در شـرائط عادي ديده نمي شود، و انبيا (عليهم السـلام) حساب ديگري دارند و در مواردي كه بنا بر إعجاز بوده است غير از انبيا و معصومين (عليهم السلام) نيز آنها را ديده اند ولي اين موارد، استثناء است وگرنه جريان اصلي و طبيعي در رابطه با ملائك اين است كه محسوس و مشاهَد نباشند.

از مواردي كه قرار بر اعجاز بود، زماني است كه امام حسـين (عليه السـلام) مي خواستند به طرف كوفه حركت كنند، افرادي مي آمدند و به حضرت عرض مي كردند كه به كوفه نرويد، ما اين سفر را، سفر شهادت مي بينيم و مردم با شما همراهي نخواهند كرد.

و حضـرت أبا عبدالله الحسـين (عليه السلام) به هركدام جوابي مي فرمود، تا اينكه دو نفر آمدند و خيلي اصرار كردند كه آقا نرويد؛ زيرا دل اين جمع با شماست ولي شمشيرهاي آنها عليه شما مي باشد، در اين مورد، حضرت جوابي فرمودند كه مربوط به بحث ما مي شود:

فَأَوْمَأ بيده نحو السماء ففتحت أبواب السماء ونزلت الملائكه عدداً لا يحصيهم إلاّ الله تعالي.

قال (عليه السلام): لولا تقارب الأشياء وحبوط الأجر لقاتلتهم بهؤلاء ولكن أعلم يقيناً أنّ هناك مصرعي ومصرع أصحابي ولاينجو منهم إلاّ ولدي علي؛(1)

امام حسـين (عليه السـلام) به دست خود به طرف آسمان اشاره كرد و درهای آسمان باز شد و به قدری از ملائكه نازل شدند كه تعداد آنان را جز خدا كسی نمي داند.

سپس فرمود: اگر نبود نزديكي اشـياء به يك ديگر و از بين رفتن پاداش، من به وسيله اين ملائكه با آنها جهاد مي كردم، ولی يقيناً مي دانم كه آن موضع (يعنی كربلا) محل شـهادت و به خاك افتادن من و يارانم خواهـد بود. احدی از اصـحاب من نجات پيدا نمی كند غير از فرزندم علی.

1- . دلائل الإمامه: 74 ؛ بحارالأنوار 44 : 364 ، و 45 : 74.

اين دو مطلب خيلي مهم است كه با علم به آن، صبر و تحمل انسان زياد مي شود و آن كاري را كه مي فهمد مرضـيّ حضـرت حق اسـت انجام مي دهد و به گرفتاري هاي آن توجهي ندارد:

اول: «تقارب الأشياء» مقصود از آن، اين است كه جريان دنيا زود گذر است، هرچه گرفتاري و ناراحتي ببينيم در ظرف مدت كوتاهي تمام مي شود. اگر انسان توجه به اين جهت داشـته باشـد كه براي رسـيدن به يك هـدف ارزنـده اساسـي و مفيد، گرفتاري هايي زودگذر هست، تحمّل مشقّات بر انسان آسان مي گردد و به او نيرو مي بخشد تا در ترك معصيت و حفظ خود از خطا بكوشد.

دوم: «حبوط الأـجر» يعني اگر حضـرت مي خواست مي توانست كه از ملائك در اين امر اسـتفاده كنـد، ولي اجر صبر در راه پروردگار و تحمّل گرفتاري ها به خاطر حضرت حق، بيشتر است.

معروف است كه در زنـدان منصور جمعي از نيكان گرفتار بودنـد كه وقتِ نمازهايشان را با خواندن قرآن مي فهميدند؛ زيرا به علت تاريكي شديد، از شب و روز مطلع نبودند ولي مي دانسـتند كه اگر اين مقدار قرآن بخوانند صـبح مي شود. با قرآني كه از حفظ بودند اوقات نماز را مشخص مي كردند.

يكي از آنها به بزرگشان گفت: دعا كن خداونـد ما را از اين حال نجات دهـد. گفت: مطمئنم كه اگر دعا كنم خداوند حتماً ما را نجات مي دهد ولي آن اجري را كه براي صابران مقرّر شده نخواهيم داشت.

ص: 357

آيه هفدهم: { يُؤْتِي الْحِكْمَه مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَه فَقَدْ اُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا }؛

[خدا] حكمت را به هركس بخواهد [و شايسته بداند]

مي دهد؛ و به هركس حكمت داده شود،

خير فراوانى داده شده است.

سوره بقره (2) آيه 269

ص: 359

حکمت در آیات

واژه «حکمت» بیست بار، ضمن آیات مختلف در دوازده سوره قرآن آمده است که برخي از آنها یادآوري مي شود:

{ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَه } ؛(1) و به شما کتاب و حکمت آموزد.

{ وَآتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَه } ؛(2) خدا به او [داوود] فرمان روايي و حکمت داد.

{ فَقَدْ آتَيْنَآ آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَه } ؛(3)

ما به آل براهیم کتاب و حکمت دادیم.

{ اُدْعُ إِلىَ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَه وَالْمَوْعِظَه الْحَسَنَه } ؛(4)

به وسیله حکمت و اندرز نیك [مردم را] به راه پروردگارت [و سوي خدا] فراخوان.

{ وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَه } ؛(5) ما به لقمان حکمت دادیم.

پیرامونِ آیاتي که واژه حکمت در آنها به کار رفته است نمونه هایي از حکمت هاي الهي خاطرنشان مي گردد، در سوره اسراء، مي خوانیم:

1- . سورة بقره (2) آية 151.

2- . سورة بقره (2) آية 251.

3- . سورة نساء (4) آية 54 .

4- . سورة نحل (16) آية 125.

5- . سورة لقمان (31) آية 12.

•بی گمان، پروردگارت برای هر که بخواهد، روزی را زیاد یا کم می گرداند.(1)

•و از بیمِ فقر فرزندان خود را مکشید! ما روزي دهنده آنها و شماییم.(2)

•و به مال یتیم - جز به بهترین وجه - نزدیك نشوید.(3)

•و از آنچه بدان علم نداري پیروي نکن، که گوش و چشم و دل - همه - مسئول اند.(4)

•و بر روي زمین با تکبّر راه مرو.(5)

آن گاه پس از این آموزه ها، مي فرماید:

{ ذلِكَ مِمَّا أوْحَي إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَه } ؛

این تعالیم (که برخي از آنها ذکر شد) ، از حکمت هایي است که پروردگارت به تو وحي کرد.

حکمت در لغت

ابن منظور در لسان العرب در معناي ماده حکمت مي گوید:

والحِكْمَه عباره عن معرفه أفضل الأَشياء بأفضل العلوم؛(6)

حکمت شناخت برترین چیزها به وسیله برترین دانش هاست.

فیروز آبادي در قاموس مي نویسد:

والحکمه بالکسر: العدل والعلم والحلم والنبوه والقرآن والإنجیل؛(7)

حکمت - به کسر حاء - یعني عدل، علم، حلم، نبوت، قرآن و انجیل.

1- . سورة اسراء (17) آية 30.

2- . سورة اسراء (17) آية 31.

3- . سورة اسراء (17) آية 34.

4- . سورة اسراء (17) آية 36.

5- . سورة اسراء (17) آية 37.

6- . لسان العرب 12: 140 (ذيل مادة حَكَم) .

7- . القاموس المحيط4 : 98 (ذيل مادة حَكَم) .

حکمت در تفاسیر

شيخ طبرسي – در مجمع البيان – مي گويد، در معناي حكمت وجوهي را ذكر كرده اند:

●قيل: أنه عِلْم القرآن، ناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه ومُقدِّمه ومُؤخّره وحلاله وحرامه وأمثاله، عن ابن عباس وابن مسعود؛

از ابن عباس و ابن مسعود روايت شده كه مقصود از حكمت [داشتن] علمِ قرآن است [يعني شناخت] ناسخ و منسوخ و محكم و متشابه و مقّدَم و مؤّخَر و حلال و حرام قرآن.

●وقيل: هوالإصابه في القول والفعل، عن مجاهد؛

از مجاهد نقل شده كه مراد از حكمت، گفتار و كردار درست است.

●وقيل: إنه علم الدين، عن ابن زيد؛

ابن زيد گفته است كه: حكمت [همان] علم دين است.

●وقيل: هوالنبوه، عن السدي؛

سُدِّي مي گويد: حكمت [همان] نبوت مي باشد.

●وقيل: هوالمعرفه بالله تعالى، عن عطاء؛

به نظر عطاء، حكمت، معرفت به خداي متعال است.

●وقيل: هوالفهم، عن إبراهيم؛

ابراهيم، مقصود از حكمت را فهم [و درك درست] مي داند.

●وقيل: هوخشيه الله، عن الربيع؛

ربيع مي گويد: حكمت همان خشيت [و ترس] از خداست.

●وقيل: هوالقرآن والفقه، عن أبي عبدالله (عليه السلام)، و روي أيضا عن مجاهد؛

از امام صادق (عليه السلام) [و نيز از مجاهد] روايت شده كه مراد از حكمت، قرآن و فقه مي باشد.

●وقيل: هوالعلم الذي تعظم منفعته وتجل فائدته، وهذا جامع للأقوال؛

وگفته اند: حكمت، علمي است كه منفعت آن بزرگ[و زياد] است و فائده اش سترگ.

اين سخن، در بردارنده همه اقوال مي باشد.

• وقيل: هوما آتاه الله أنبياءه وأممهم من كتابه وآياته ودلالاته التي يـدلهم بها على معرفتهم به و بدينه و ذلك تفضل منه يؤتيه من يشاء، عن أبي علي الجبائي.

وإنما قيل للعلم حكمه لأنه يمتنع به عن القبيح، لما فيه من الدعاء إلى الحسن والزجر عن القبيح؛(1)

ابوعلي جبائي مي گويـد: حكمت، كتاب خـدا، آيات، دلالت ها و رهنمودهاي خداست كه به انبياي خود و امت هاي آنها داد تا به وسـيله آنها خدا و دينش را بشناسند، و آن تفّضُلي از جانب خداست كه به هركه خواهد عنايت مي كند.

علم را حكمت گفته اند بدان جهت كه از قبيح جلوگيري مي كند؛ زيرا در آن فراخوان به كارهاي نيك است و بازداري از كارهاي زشت.

در تفسير الميزان آمده است:

الحكمه – بكسـر الحـاء – علي فعله، بنـاء نوع يـدلّ علي نوع المعني فمعناه: النوع من الإحكام و الإتقان، او نوع من الأمر المحكم المتقن اَلّذي لايوجد فيه ثُلْمَه و لا فُتور؛ و غُلِبَ استعمالُه في المعلومات العقليّه الحقّه الصادقه اَلّتي لاتَقْبَلُ البطلانَ والكذب البته... .

فَـالحكمه هي القضايـا الحقّه المطـابقه للواقع من حيث اشـتمالها بنحو علي سـعاده الإنسـان؛ كمعارف الحقه الإلهيه في المبـدا والمعاد، والمعارفُ التي تَشْرَحُ حقائق العالم الطبيعي من جهه مساسها بسعاده الانسان؛ كالحقائق الفطريه التي هي اساس التشريعات الدينيه؛(2)

چكيده سـخن علامه اين است كه: اسـتعمال حكمت غلبه دارد در معلومات عقلاني حق، راست و روشني كه بطلان و دروغ را هرگز نمي پذيرد، سپس مي گويد:

1- . مجمع البيان2: 659 (ذيل آية 269 سورة بقره) .

2- . الميزان2: 395 (ذيل آية 269 سورة بقره) .

حكمت به مجموعه اي از قضايـاي حق (و درستي) اطلاق مي شود كه مطابق با واقع باشـد به نحوي كه سـعادت انساني را دربرگيرد؛ مانند معارف حق و ثابت الهي درباره مبدأ و معاد و معارفي كه حقائق عالم طبيعي را - كه مرتبط با سـعادت انسان است - شرح مي دهد؛ مانند حقائق فطري كه اساس تشريعات ديني مي باشد.

حكمت در روايات

روش صـحيح تفسير قرآن - در عين تدّبُر و تعقل - توجه به بيان امامان معصوم (عليهم السلام) مي باشد، از اين رو - در اينجا - بعضي از روايات را مي آوريم:

در اصول كافي روايت شده كه از امام صادق (عليه السلام) درباره اين سخن خداي متعال:

{ يُؤْتِي الْحِكْمَه مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَه فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا } (1) پرسيده شد، امام (عليه السلام) فرمود:

«طاعه الله ومعرفه الامام»؛(2)

[حكمت] طاعت خدا و معرفت و شناخت امام (معصوم) است.

مرحوم علامه مجلسي در شرح اين حديث مي گويد، در مورد كلام امام (عليه السلام) كه فرمود: «طاعه الله» گفته اند:

لمـا كـانت الحكمه اسـتكمال النفس الإنسـانيه بحسب قوّتيه العلميه والعمليه، وإنمـا اسـتكمالها بالمعـارف الحقّه والتحلّي بالفضائـل من الصـفات، والإتيان بالحسـنات، والسـلامه عن الرذائل وارتكاب السـيئات، وقد أمر الله سبحانه عباده بجميعها، وبيّن لهم منهجها وسبيلها، وتجمعها طاعه الله المنوطه بمعرفه الإمام، ففسرها بطاعه الله و معرفه الإمام»؛(3)

1- . سورة بقره (2) آية 269.

2- . اصول كافي1: 185، حديث 11 (كليني اين حديث را به سند صحيح از ابوبصير روايت كرده است) .

3- . مرآةالعقول2 : 321 ، عبارت فوق از حكيم مدقّق رفيع الدين نائيني - اسـتاد علامه مجلسـي - در حاشـيه اش بر اصول كافي است، نگاه كنيد به، الحاشية علي اصول الكافي1 : 563.

چون حکمت، به کمال رسانـدن نفس انساني به حسب قوه علمي و عملي است؛ و کامل شـدن نفس به کسب معارف حقه، و آراسـتگي به فضائل و صـفات نيك، و انجام حسـنات، و حفظ و نگه داري نفس از پستي ها و زشتي هاست؛ و خداي سـبحان جميع بندگانش را به اينها امر فرموده است و طريق و راه رسـيدن به آنها را هم بيان مي دارد؛ و طاعت و بنـدگي خـدا - كه منوط به شـناخت امام است - دربَر دارنده همه اينهاست، امام (عليه السلام) حكمت را به طاعت و بندگي خدا همراه با شناخت امام تفسير نمود.

علامه طباطبايي در الميزان بعد از نقل اين حديث، مي نويسد:

أقول: و في معناه روايات أخر وهي من قبيل عدّ المصداق؛(1)

مي گويم: روايات ديگري به همين معنا هست، و اين روايت ها از قبيل شـمارش مصـداق است [يعني بيانگر بعضـي از مصاديق حكمت است].

نيز از امام صادق (عليه السلام) روايت شده است كه فرمود:

الحكمه ضـياءُ المعرفه و ميراثُ التقوي وثمره الصـدق و مـا أنْعَمَ الله علي عبـد من عباده نعمه أنعم وأعظم وأرفع وأجزل وأبهي من الحكمه [لَقلتُ صَادِقاً] ، قال الله عَزّوجَلّ:

{ يُؤْتِي الْحِكْمَه مَنْ يَشاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَه فَقَدْ اُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَ ما يَذَّكَّرُ إِلّاَ اُولُوا الألْباب } ؛(2)

حكمت نور معرفت و دسـتاورد تقوا و ثمره صـدق (و راستي) است، و خـدا بر بندگانش نعمتي برتر و بزرگ تر، بلند مرتبه تر، سترگ تر و با شكوه تر از حكمت نداده است، [چه اينكه] خداي بزرگ مي فرمايد:

1- . الميزان2: 404.

2- . مصباح الشريعه: 198 (باب 95) ؛ نورالثقلين1 : 288 ؛ كنزالدقائق2 : 445 ، با تفاوت در برخي از عبارات؛ بحارالأنوار1 : 215 ، متن حديث براساس اين مأخذ است.

«حكمت را به هركس كه خواهـد مي دهـد و به هركس حكمت داده شود خير فراواني به او داده شـده است، واين[حقيقت] را جز صاحبان خرد ناب درنيابند».

در اين حديث، امام (عليه السلام) روشنايي [ويژه اي] را كه در پي معرفت در قلب مؤمن پديد مي آيد، حكمت و نور مي نامد و راه رسيدن به آن را تقوا، راستي و درستي مي داند. در اين راستا بايد انسان از زشتي ها، پليدي ها، تاريكي هاي گناه و كارهاي ناشايست بيرون آيد و به نيكي ها و فضائل آراسته گردد.

براسـاس اين حـديث، نعمتي برتر و بالاتر از حكمت براي انسان وجود نـدارد و حكمت بهترين و گران بهاترين چيزي است كه خداونـد به بندگان برگزيده و خاص خودش عنايت مي كند.

باري، اين حديث، بسيار جامع است و افزون بر تعريف حكمت، اهميت و آثار آن را بازگو مي كند و راه رسيدن به آن را بيان مي نمايد.

شايان ذكر است كه حكمت داراي درجاتي است و اَصل آن در نهاد آدمي وجود دارد و شـخص مي تواند با علم و عمل و تهذيب نفس، به مراحل بالاتر آن دست يابد.

ابو بصير روايت كند كه امام صادق (عليه السلام) در مورد اين آيه: { وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَه فَقَدْ اُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً } فرمود:

معرفه الإمام و اجْتناب الكبائر الّتي أوجب الله عليها النّار؛(1)

[حكمت] شناخت امام (معصوم) و دوري از گناهان كبيره - كه خداي تعالي در مورد ارتكاب آنها وعيد به دوزخ داده - مي باشد.

سليمـان بن خالـد گويـد: از امـام صادق (عليه السـلام) در خصوص آيه: { وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَه فَقَدْ اُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً } پرسـيدم، امام (عليه السلام) فرمود:

«إنّ الحكمه المعرفه والتّفقّه في الدّين، فَمَنْ فَقُهَ منكم فهو حكيم»؛(2)

1- . كافي2: 284 (باب الكبائر) ، حديث20 ؛ وسائل الشيعه15: 315، حديث 20619 ؛ بحارالأنوار 1: 215.

2- . تفسير عياشي1 : 151 ؛ تفسير برهان 1: 549 ؛ نورالثقلين 1: 287 ؛ بحارالأنوار 1: 215.

حکمت، معرفت و تفقّه (فهم صحیح و دقیق) در دین است، پس هرکه فقیه (دین شناس) شد، او حکیم است.

حضرت عیسي (علیه السلام) فرمود:

بالّتَواضع تُعْمَرُ الْحِکْمَه لا بالّتَکَبُّر؛(1)

با تواضع، حکمت آباد و بارور مي شود نه با تکبر.

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که در جواب راوي - که از معناي حکمت در آیه 54 سوره «نساء»(2) پرسید - فرمود:

الْفَهْم وَالْقَضَاء؛(3)

[حکمت] فهم و داوري [درست] است.

از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: رسول خدا (صلي الله علیه و آله) در سفري به گروهي برخورد که به ایشان به عنوان «رسول الله» سلام کردند، پیامبر (صلي الله علیه و آله) فرمود: شما کیستید؟ گفتند: ما گروهي مؤمن هستیم. فرمود: حقیقت و شاخصه ایمان شما چیست؟ گفتند: رضا به قضاي الهي، تفویض امور به خداي تعالي [بعد از انجام وظیفه] و تسلیم در برابر امر و فرمان خدا. رسول اکرم (صلي الله علیه و آله) فرمود:

علماءُ حکماءُ کادوا أنْ یکونوا مِنَ الحکمه أنبیاء؛(4)

علما و حکمایي که از فرط حکمت، نزدیك است در زمره انبیا باشند.

ابن ابي نصر بَزَنطي از امام رضا (علیه السلام) نقل مي کند که فرمود: از علامت هاي فقه (فهم درست و دقیق دین) ، حلم، حیا و سکوت [طولاني همراه با تفکر] است. آنگاه فرمود:

إِنَّ الّصَمْت باب مِن أبواب الحکمه؛(5)

1- . کافي 1: 37 ؛ وسائل الشیعه 15: 276 ؛ بحارالأنوار 2: 62.

2- . (فَقَدْ آتَیْنا آلَ إِبْراهیمَ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ) .

3- . بصائر الدرجات : 36 ؛ کافي 1: 206 ؛ بحارالأنوار 9 : 194.

4- . کافي 2: 52 (باب حقیقة الإیمان و الیقین) ؛ توحید صدوق: 371 ؛ بحارالأنوار 64: 286.

5- . کافي 2: 113 (باب الصمت و حفظ اللسان) ؛ وسائل الشیعه 12: 182 ؛ بحارالأنوار 2: 48.

سكوت [طولاني همراه با تفكر] دري از درهاي حكمت است.

هَيْثَم ابن واقِد حَريرّيِ از امام صادق (عليه السلام) نقل كند كه حضرت فرمود:

مَن زَهِدَ في الدّنيا أثبت الله الحكمه في قلبه، وأنطق بها لسانَه، وبَصَّرَه عيوب الدّنيا داءها ودواءها، وأخرجه من الدّنيا سالما إلى دارالسّلام؛(1)

كسي كه در دنيا زهد ورزد [و دلبسته تعلقات دنيوي نباشد] خداي تعالي حكمت را در قلبش استوار گرداند و بر زبانش جاري نمايد. او را نسبت به عيوب دنيا (دردها و درمان هايش) بينا كند، و به سلامت از دنيا به دارالسلام روانه سازد.

از پيامبر اكرم (صلي الله عليه و آله) روايت شده است كه فرمود:

رأس الحكمه، مخافه الله عزوجل؛(2)

رأس حكمت ترس [آگاهانه] از خداست.

چنانچه آن حضرت (صلي الله عليه و آله) در سخن ديگري فرمود:

الرفق، رأس الحكمه؛(3)

مدارا [و رفتار نيك و با عطوفت با مردمان] شالوده حكمت است.

و نيز در سرآغاز زبور آمده است:

رأس الحكمه، خشيه الله تعالي؛(4)

سرآمد حكمت، خشيت خداي متعال مي باشد.

بنابراين، شناخت معارف قرآن، معرفت امام معصوم، اجتناب از گناهان و خداترسي، دين داري و تفقه در دين، حق مداري، طاعت و عبادت، رضا به قضاي الهي، انجام وظيفه و تفويض امور به خداي تعالي، تسليم در برابر فرامين و قوانين الهي، زهد و وارستگي از تعلقات دنيوي، مدارا با مردم و دوري از نيرنگ و فريب كاري و... از مصاديق حكمت

1- . كافي 2: 128 ؛ مشكاةالأنوار : 206 ؛ وسائل الشيعه 16: 10 ؛ بحارالأنوار 2: 33.

2- . مَن لايحضره الفقيه4: 376، حديث5766؛ وسائل الشيعه15: 221، حديث20327؛ مشكاةالأنوار: 215.

3- . عوالي اللئالي 1: 371 ؛ مستدرك الوسائل 11: 295 ؛ بحارالأنوار 72: 352.

4- . مجموعه ورام 1: 221 ؛ منيةالمريد: 154 ؛ الجواهر السنية: 94.

است. باري، كامل ترين مصـداق حكمت، خود قرآن كريم مي باشد. اگر كسـي حكمت را سازگار با معاني مطرح شده در قرآن و حديث بيان كند، قابل قبول است و اگر خلاف بيان اهل بيت (عليهم السلام) حرف بزند، سخن او پذيرفتني نمي باشد.

حكمت در سخن فيلسوفان

اينكه بعضـي از فلاسـفه، اسم فن خود را بر حكمت قرآني منطبق مي دانند صحيح نيست. از كساني كه اين تطبيق را انجام داده است حاج ملاهادي سبزواري - صاحب منظومه - مي باشد، وي مي سرايد:

نَظَمْتُها في الحكمه التي سَمَتْ في الذكر بالخيرالكثير سُمِّيت

و در شرح اين بيت، مي گويد:

(نظمتُها في الحكمه الّتي سَمَت) اي عَلَت، (في الـذكر) اي القرآن المجيد، (بالخير الكثير سُمِّيت) ، قال تعالي و تبارك: { يُؤتِي الْحِكْمَه مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَه فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا } (1) لانّ الحكمه هي الايمـان المشـار اليه بقوله تعـالي: { وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ } (2) . (3)

فشـرده سـخن حاج ملاهادي، اين است كه: منظومه را در حكمت به نظم كشـيدم، و اين حكمت معقول (فلسفه) همان حكمتي است كه خدا در قرآن فرمود: { يُؤتِي الْحِكْمَه مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَه فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا } .

در تطبيق ايشان - كه حكمت مورد نظر خود را با حكمت مطرح شـده در قرآن، يكسان مي انگارد - جاي سـخن است؛ زيرا قدر متيّقَن از حكمت، خود قرآن كريم مي باشد و نيز مصاديقي كه در روايات آمده است، آنچه را با حكمت قرآني سازگار نباشد نبايد حكمت بناميم.

1- . سورة بقره (2) آية 269.

2- . سورة بقره (2) آية 285.

3- شرح منظومه 1: 171 - 172 (خطبة مصنف) .

حاج ملاهادي – در منظومه – موارد بسياري را مي آورد كه خلاف وحي و كتاب است؛ به عنوان نمونه:

از كتاب و سنت به دست مي آيد كه اراده و علم پروردگار دو چيز جداگانه است، اما ايشان آن دو را يكي مي داند.(1)

در رابطه با جبر، به جبري كه در صورت، اختيار است مي گرود(2) درحالي كه قرآن و حديث به حقيقت اختيار تصريح دارند، و نيز موارد ديگري كه در اينجا مجال ذكر آنها نيست.(3)

حاج ملاهادي در حاشيه منظومه در شرح اين سخن كه «لأَنَ الحكمه هي الإيمان» حاشيه مي زند:

هو الإيقان بالمـذكورات في الآيه الشـريفه؛ فالإيمان بالله هوالإيقان بانّه صـرف حقيقه الوجود، وبتوحيده وأنَّه لاثاني له، وبصـفاته التي هي عين وجوده؛ من حياته الذاتيه، وعلمه الحضوري السابق علي الاشياء وأنَّه الفعلي لا الإنفعالي، وأنّه الواحد البسيط في عين كونه كلّ العلوم؛ وقدرته الوجوبيه، و إرادته و فياضيّته و عدم امساكه عن الجود، وغير ذلك من

1- . شرح منظومه 1: 529 (غرر في الإرادة) .

2- . شرح منظومه: 1: 511 – 519 (غرر في عموم قدرته لكل شيء) .

3- . مثلاً در بحث حدوث و قدم، حدوث اسـمي را سامان مي دهد نه حدوث مسبوق به عدم واقعي را (شرح منظومه: 1: 309 «المقصد الاول في الامور العامّـة، الفريدة الثالثة في القدم والحدوث») درحالي كه مكتب وحي از عدم واقعي خبر مي دهد؛ در بحث معاد، معادي را قائـل است كه با معاد جسـماني قرآن، همخواني نـدارد (شـرح منظومه 2: 875 – 900 «المقصـد السادس في المعاد، الفريـدة الثانية والفريدة الثالثة») وي در اين مبحث معاد صدرايي را اختيار مي كند كه به گفته استاد شهيد مطهري: قائلين به اين معاد، همة معاد جسماني را برده انـد در داخـل خود روح و عـالم ارواح و معـاد قرآن را بـا اين مطلب نمي توان توجيه كرد (مجموعه آثار شـهيد مطهري4 : 674 – 676) .

صفاته العليا.(1)

وي در اين سخنان مي گويد اگر انسان در توحيد، به صرف «حقيقت وجود» نرسد، به جايي نرسيده است و شخص، توحيد واقعي ندارد.

البته بخشـي از سخن ايشان درست است و بخشي از آن نادرست مي باشد. پيداست كه افرادي مانند سلمان و ابوذر و مقداد - چنان كه در روايات آمده است - داراي حكمت بودند، ليكن حكمت اينها از سـنخ حكمت منظومه نمي باشد؛ و قدر مسـلم است كه فلسفه، از يونان وارد اسلام شد و در اين مطلب ترديدي وجود ندارد.(2)

خداي متعال مي فرمايد:

{ لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَه وَ إِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ } ؛(3)

به يقين، خداونـد بر مؤمنان منّت نهاد كه پيامبري از خودشان در ميان آنها برانگيخت تا آيات او را بر ايشان بخواند و پاكشان گرداند و كتاب و حكمت به آنان بياموزد، هرچند پيش از آن در گمراهي آشكاري بودند.

براساس اين آيه، هر آنچه غير پيامبران [فلاسفه يونان و غيره] آورده اند - كه با وحي ناسازگار است - ضلالت و گمراهي است.

اين بيان قرآن، خط بطلان بر فلسـفه قبل از اسـلام مي كشـد، البته هر اندازه كه بر اسـلام منطبق باشد پذيرفتني است، اما آنجا كه با تعاليم اسلام انطباق نيابد، سخنِ ياوه و باطل است.

1- . اين عبارت در حاشيه شرح منظومه (1: 171«خطبة مصنف») از صاحب منظومه مي باشد.

2- . رجوع كنيد به، مجموعه آثار شهيد مطهري14: 458 - 459 (خدمات متقابل اسلام و ايران) .

3- . سورة آل عمران (3) آية 164.

سخنان انبيا با يكديگر ناسازگاري ندارد، اما بخش زيادي از گفتار فلاسفه يونان - افزون بر اختلاف عميق بين خودشان - بر اسلام منطبق نيست، و در صدر اسلام اين گونه سخنان مطرح نبود. از اين رو، تطبيقي را كه حاجي سبزواري (و امثال وي) انجام مي دهد، صحيح به نظر نمي رسد.

در تطبيقي ديگر، اين عبارات به چشم مي خورد:

الحمدلله الذي { يُؤتِي الْحِكْمَه مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَه فَقَدْ اُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا } والصلوه والسلام علي مَن بَعَثَ رسولاً يعَلِّم الكتاب والحكمه، و يدعوا الي سبيل ربّه بالحكمه والموعظه الحسنه، وعلي وصيه وباب مدينه علمه وكلمته وعلي سائر خلفائه المعصومين الهداه المهديين؛ لاسيما الذي لَبَسَ للحكمه جُنَّتها و أخَذَها بجميع أدبها... ؛(1)

اينكه در سرآغاز كتاب، به آيات الهي تمسك كنيم و كلام خود را با سخن خداي تعالي نورانيت بخشيم، كار شايسته اي است، اما اينكه بخواهيم - از باب براعت استهلال(2) - حكمت قرآني را بر فلسفه مصطلح تطبيق كنيم، يك نوع مغالطه است.

به ويژه كه در عبارت فوق، عبارتي از نهج البلاغه آورده شده(3) كه به باور اكثر شارحان نهج البلاغه، مراد از آن وجود مقدس امام زمان (عليه السلام) مي باشد.(4)

1- . بداية الحكمة، چاپ مؤسسه نشر اسلامي، مدرسه منتظريه قم، (مقدمة ناشر) .

2- . [معناي] اين اصطلاح ادبى... آن است كه متكلم در اول سخن خود (و يا نويسنده در ابتدا و مقدمه كار خود) چيزى گويد و نويسد كه مناسب مطالبى باشد كه بعدها ذكر مي كند به الفاظ لطيف غير صريح، بلكه با اشارات مليحه كه مخاطب به ذوق سليم، مقصود گوينده را دريابد (فرهنگ معارف اسلامى 1: 402) .

3- . قَدْ لَبِسَ لِلْحِكْمَةِ جُنَّتَهَا وَأخَذَهَا بِجَمِيعِ أدَبِهَا مِنَ الإقْبَالِ عَلَيْهَا وَالْمَعْرِفَةِ بِهَا وَالتَّفَرُّغِ لَهَا فَهِيَ عِنْدَ نَفْسِهِ ضَالَّتُهُ اَلَّتِي يَطْلُبُهَا وَحَاجَتُهُ اَلَّتِي يَسْأَلُ عَنْهَا فَهُوَمُغْتَرِبٌ إذَا اغْتَرَبَ الإسْلامُ وَضَرَبَ بِعَسِيبِ ذنَبِهِ وَألْصَقَ الأرْضَ بِجِرَانِهِ بَقِيَّةٌ مِنْ بَقَايَا حُجَّتِهِ خَلِيفَةٌ مِنْ خَلائِفِ أنْبِيَائِهِ (نهج البلاغه: ضمن خطبة182) .

4- . شرح نهج البلاغه ابن ابي الحديد 10: 95 ؛ بحارالأنوار 51: 113 ؛ نهج الصباغة في شرح نهج البلاغة: 180 ؛ ترجمه و تفسير نهج البلاغه 27: 245 ؛ حدائق الحقائق في شرح نهج البلاغه 2: 117 ؛ شرح نهج البلاغه مجلسي2: 193 ؛ شرح نهج البلاغه (مدرس وحيد) 11: 271 ؛ شرح نهج البلاغه (نواب لاهيجي) : 172 ؛ منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة (خوئي) 10: 351 و... .

- و حاجي هم همين معنا را اراده كرده - و خواسته يا ناخواسته، چنين وانمود مي شود حكمتي هم كه به معصومين (عليهم السلام) ارزاني شده است، از قبيل فلسفه مصطلح مي باشد.

آري، ائمه معصومين (عليهم السلام) سراپا حكمت اند، اما حكمتي كه قرآن كريم معرفي مي كند از حكمت و فلسفه مصطلح، متمايز است.

خَيثَمه از امام صادق (عليه السلام) (يا امام باقر (عليه السلام)) نقل كند كه حضرت - در توصيف امامان معصوم (عليهم السلام) - فرمود:

نحن شجره الّنُبّوَه و بيت الّرَحمه و مفاتيح الحكمه؛(1)

ما درخت نبوت، خانه رحمت و كليدهاي حكمتيم.

برخي ديگر از اين تطبيق هاي ناروا در عبارات ابن سينا و محقق دواني و شمس الدين شهرزوری نيز آمده است.(2)

نتيجه سخن اينكه: در تطبيق حكمت قرآني بر فلسفه مصطلح، خلطي (مغالطه اي) صورت گرفته است.(3)

1- . كافي 1: 221 ؛ بصائر الدرجات : 77 (باب في الأئمة عليهم السلام انهم معدن العلم و شجرة النبوة و مفاتيح الحكمة) ؛ بحارالأنوار 26: 245.

2- . عيون الحكمة (ابن سينا) : 16 - 17 ؛ رسائل ابن سينا، النص: 30 - 31.

3- . بجاست اين مطلب و علت آن را از نوشتة دكتر مهدي محقق - اگرچه در جهت مدح اين خلط نوشته شده است - پي گيري كنيم، وي مي نويسد: فلسفه در قرون نخستين از قداست و شرافت خاصّی برخوردار بود و با طبّ عديل و همگام پيش می رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبيبان هم فيلسوف تا بدانجا كه فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سينا كتاب پزشكی خود را با نام متناسب با فلسفه يعنی قانون و كتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ، شفا ناميد... . ابو الفرج علی بن الحسين بن هندو به نقل از صاحب تاريخ طبرستان در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفه سقراط و ارسطو و از سوئی ديگر پزشكی بقراط و جالينوس را درس می داد... . و دو پزشك بزرگ طبرستانی يعنی علی بن ربّن طبری و ابو الحسن طبری كتاب های خود «فردوس الحكمة» و «المعالجات البقراطية» را كه هر دو در علم پزشكی است با فصلی در فلسفه آغاز می كنند. و اين سنّت علمی كه طبيب فاضل بايد فيلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد كاملا شايع و رايج بود... . از مميّزات اين دوره، تساهل و تسامح در اظهار نظر علمی بود دانشمندان انديشه های مخالف را تحمّل می كردند و مجال ردّ و نقض و شكوك و ايراد را باز می گذاشتند... . اين دورانِ شكوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دير نپائيد چه آنكه امام محمّد غزّالی با تأليف كتاب «تهافت الفلاسفة» به تكفير فيلسوفان پرداخت و در عقيده به «قِدَم عالَم» آنان را كافر خواند... . در اين ميان بسياری از دانشمندان كوشيدند تا اين شكاف ميان دين و فلسفه را از بين ببرند ولی موفّق نشدند از جمله آنان ناصر خسرو قباديانی بود كه كتاب «جامع الحكمتين» خود را نگاشت تا ميان دو حكمت يعنی حكمت شرعيّه و حكمت عقليّه آشتی دهد و جدال و نزاع ميان فيلسوف و اهل دين را بر طرف سازد، ولی در اين راه توفيقی به دست نياورد... . در غرب جهان اسلام نيز ابن رشد اندلسی كوشيد تا ميان حكمت و شريعت را در كتاب معروف خود «فصل المقال فيما بين الحكمة

والشّريعة من الاتّصال» آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد... . این دوره تاریك و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولا آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دوره درخشان و شکوفائی پدید آمد. که نظیر آن در هیچ یك از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت. اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسفه را از آن تنگنائی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند. حال باید دید دانشمندان شیعه ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهره فلسفه یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتّی تا این زمان فقیهان و مفسّران قرآن به فلسفه می پردازند و شفا و اشارات ابن سینا را تدریس می کنند و به مطالب آن استشهاد می جویند... . این فیلسوفان کلمه «فلسفه» را به کلمه «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم به کار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیه شریفه قرآن: (وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً (آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می گذارد و کلمه حکمت را مبارك و فرخنده می داند و با آن «خیر کثیر» را از خداوند می خواهد، چنان که حاج ملاهادی منظومه حکمت خود را با همین آیه شریفه پیوند می دهد و فلسفه خود را «حکمت سامیه» می خواند... حال که از اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلّی در کلمه حکمت در برابر «دین» قرار نمی گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که (وَلَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ) . اینان برای حفظ اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر و تفسیق یا به قول ساده تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یك منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متّصل سازند؛ از این جهت متوسّل به برخی از «تبار نامه» های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در الأمد علی الأبد می گوید که انباذقلس (Selcodepme) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر علیه السلام بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع (وَلَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ) مرتبط می شود، و فیثاغورس علوم الهیّه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه گانه یعنی علم هندسه و علم طبائع (فیزیك) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریك بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می کرده با همین سرچشمه الهی متّصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می شوند تا آیة شریفة: (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً) شامل حال آنان گردد. این حکیمان متألّه با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب نامه های علمی اکتفا نکردند، بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنّت نبوی و نهج البلاغه و صحیفه سجّادیه و سخنان ائمّه اطهار علیهم السلام استشهاد جسته شود... (مصنّفات میرداماد (پیشگفتار) 1 : 11 – 17) . براساس این نوشته، فلاسفه براي اینکه مطالب خود را به جامعة ديني بقبولانند سه کار اساسي کردند: 1) تغییر نام فلسفه به حکمت، یا استعمال لفظ حکمت – که واژه اي مقدس و مورد احترام است و تداعي کننده آیة: (يُؤتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا...) (سورة بقره (2) آية 269) مي باشد – به جاي فلسفه. 2) نقل نسب نامه هايي براي فيلسوفان، به منظور ارتباط دادن مطالب آنان به علوم پیامبران. 3) کوشش و جستجو در زمینه به دست آوردن منبع وحياني (از قرآن و حديث) براي مطالب فلسفي، و رنگ ديني دادن به آنها. ولي واقعيت آن است که کوشش فلاسفه در برخي موارد بيهوده است و بيانات قرآن و حديث در مسائل مهمّي با گفته هاي ايشان سازش ندارد، چنان که استاد در جاهاي بسياري از تفسير آيات اعتقادي – که در اين مجموعه گردآوري شده – به صراحت اين مطالب را بيان کرده اند.

آیه هجدهم: وَمَا أَمْرُنَا إِلاّ وَاحِدَه كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ

اشاره

و فرمان ما يك [اشارت] بيش نيست،

همچون يك چشم بر هم زدن!

سوره قمر (54) آيه 50

ص: 379

خداي متعال مي فرمايد:

{ وَمَا أَمْرُنَا إِلّاَ وَاحِدَه كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ } ؛(1)

و فرمان ما يك [اشارت] بيش نيست، همچون يك چشم بر هم زدن!

معناي ظاهري اين آيه روشن است، ليكن بجاست بعضي از واژه هاي آن را بيشتر وارسي كنيم.

اَمر

اَمر، به معناي فرمان و دستور است كه مراد از آن، همان اراده خداي متعال مي باشد.

اراده حضـرت حق دو گونه است: اراده تكويني و اراده تشريعي. (بعضي در اين تقسيم خدشه دارند،(2) ليكن مقصود از آن روشن است) .

اراده تشـريعي، همان تكاليفي است كه خدا از مردم خواسته است؛ واجب ها و حرام ها و احكام مختلف و وظايفي كه در زندگي بر عهده بندگان مي باشد.

اراده تكويني، فرمان و امر خداوند مربوط به ايجاد و خلق اَشياست.(3)

1- . سورة قمر (54) آية 50.

2- . نگاه كنيد به، محاضرات في الاصول2 : 326؛ سّدُ المَفَرّ علي القائل بالقدر، 83 - 84 .

3- . ارادة تكويني خداونـد در بسـياري از احاديث مطرح شـده است، و ارادة تشـريعي نيز در برخي از روايات بـدان اشاره شده است. از جمله در حـديثي از امـام رضا عليه السـلام چنين مي خوانيم: «إنّ لله إرادتين و مشـيّتين: إرادة حتم و إرادة عزم، ينهي وهو يشاء ويأمر وهو لايشاء...» نگاه كنيد به، توحيد صدوق: 62 - 64 ، و بيان مرحوم صدوق در ذيل اين حديث و شرح سيدهاشم تهراني در تعليقه.

در اين آيه، روشن است كه اراده تشـريعي مراد نيست؛ زيرا اراده تشـريعي در احكام مختلف و متعـدد است و در اينجا يك امر بيشتر نمي باشد.

لَمْح

واژه «لَمْح» و «لَمْحه» در لغت به معناي نگاه سـريع و با شتاب، به اندازه يك برق زدن است.(1) «لَمْح البصر» يعني نگاه كوتاه، يك چشم به هم زدن.

مقصود از آيه اين است كه: امر و فرمان ما بي درنگ تحقق مي يابد. «لَمْح بِالْبَصَـر» كنايه است، خدا مي خواهد سرعت زياد و آساني كار را بيان دارد وگرنه امر الهي نيازمند زمان نيست، به محض اينكه خدا كاري را بخواهد، صورت مي گيرد؛ چنان كه در آيه ديگر مي فرمايد: { إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ } ؛(2) چون خدا چيزي را اراده كند به او مي گويد: باش، پس آن هستي مي يابد.

پس به نفس اراده، امر خدا تحقق پيدا مي كند و نيازمند زمان و لفظ نيست و از سويي اين كار براي خدا آسان است و هيچ مشكلي ندارد و هيچ چيز نمي تواند مانع تحققِ خواست خدا شود.

واحده

گفته اند تأنيث «واحده» در اينجا به مناسبت تقدير واژه «كلمه» يا «فعله» يا «اراده» قبل از آن است.

تبيين آيه در الميزان

بسـياري از تفاسـير (مجمع البيان، تفسـير صافي، تبيان، كنزالـدقايق و ...) آيه را همين گونه كه گذشت، معنا كرده اند و بيان آنها به يكديگر نزديك است.

مرحوم علامه در الميزان اين آيه را بسيار عالي تبيين كرده است، وي مي گويد:(3)

1- . لسان العرب2 : 584 ؛ مفردات الفاظ القرآن1 : 746.

2- . سورة يس (36) آية 82 .

3- . قوله تعالى: (وَما أَمْرُنا إِلّاَ واحِـدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَـرِ) قال في المجمع: اللمح النظر بالعجلة و هو خطف البصـر. انتهى. والمراد بالأمر ما يقابل النهي لكنه الأمر التكويني بإرادة وجود الشـي ء، قال تعالى: (إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (يس: 82) فهو كلمة كن و لعله لكونه كلمة اعتبر الخبر مؤنثا فقيل: (إِلّاَ واحِدَةٌ) والذي يفيده السياق أن المراد بكون الأمر واحدة، أنه لايحتاج في مضيه و تحقق متعلقه إلى تعـدد و تكرار، بـل أمر واحـد، بإلقاء كلمـة كن يتحقق به المتعلق المراد كلمـح بالبصـر من غير تأن و مهل حتى يحتاج إلى الأمر ثانياً وثالثاً. و تشبيه الأمر من حيث تحقق متعلقه بلمح بالبصر، لا لإفادة أن زمان تأثيره قصير كزمان تحقق اللمح بالبصر، بل لإفادة أنه لايحتاج في تـأثيره إلى مضـي زمـان ولو كان قصـيرا فإن التشبيه باللمـح بالبصـر في الكلام يكنى به عن ذلك، فأمره تعالى وهو إيجاده وإرادة وجوده لايحتـاج في تحققه إلى زمـان ولاـ مكان ولا حركـة كيف لا؟ و نفس الزمان والمكان والحركـة إنما تحققت بأمره تعالى. والآيـة و إن كانت

بحسب مؤداها في نفسـها تعطي حقيقة عامة في خلق الأشياء و أن وجودها من حيث إنه فعل الله سبحانه كلمح بالبصر وإن كان من حيث إنه وجود لشـيء كذا تدريجياً حاصلاً شيئاً فشيئاً إلّاَ أنها بحسب وقوعها في سياق إيعاد الكفار بعذاب يوم القيامة ناظرة إلى إتيان الساعة و أن أمرا واحـدا منه تعالى يكفي في قيام الساعـة وتجديـد الخلق بالبعث والنشور فتكون متممـة لما أقيم من الحجة بقوله: (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ) . فيكون مفاد الآية الأولى أن عذابهم بالنار على وفق الحكمة و لامحيص عنه بحسب الإرادة الإلهية لأنه من القدر، و مفاد هذه الآية أن تحقق الساعـة التي يعـذبون فيها بمضـي هذه الإرادة وتحقق متعلقها لامؤونة فيه عليه سـبحانه، لأنه يكفي فيه أمر واحد منه تعالى كلمح بالبصر (الميزان19: 87 – 88) .

خـداي متعال مي فرمايد { وَمَا أَمْرُنَا إِلّاَ وَاحِدَه كَلَمْحٍ بِالْبَصَـرِ } طَبْرِسـي در مجمع مي گويد: «لَمْح» نگاه با عجله است و آن يك چشم به هم زدن مي باشـد. مقصـود از «اَمر» چيزي است كه رويـاروي «نهي» قرار دارد، كه مراد امر تكويني به اراده وجود چيزي است - خـداي متعال مي فرمايـد { إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَـيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ } (1) همانا امر خـدا [چنين است كه] هرگاه چيزي را اراده كنـد به او مي گويد:

1- . سورة يس (36) آية 82 .

«باش» پس آن چيز موجود مي شود - پس مقصود از «اَمر»، كلمه «كن» مي باشد و شايد بدان جهت كه «كن» كلمه است، خبرش مؤنث آمده و گفته شده { إِلّاَ وَاحِدَه } .

از سياق آيه مي توان دريافت كه مقصود از اَمر واحد، امري است كه اجراي آن و تحقق متعلقش به تعدُّد و تكرار نياز ندارد، بلكه امر واحدي است كه با القاي كلمه «كن» متعلّقي كه قصد شده، مانند چشم به هم زدن، تحقق مي يابد، بي درنگ و گذشت زمان تا نياز به امر دوم و سوم باشد.

و تشبيه امر از حيث متعلّق آن به «لَمّح البصر» براي رساندن اين معنا كه زمانِ تأثير آن مانند زمان پلك زدن كوتاه است، نمي باشد، بلكه براي افاده اين معناست كه براي تأثيرش به گذشت زمان - هرچند كوتاه باشد - نياز ندارد؛ زيرا تشبيه به «لمح البصر» در كلام، كنايه آورده مي شود.

پس امر خداي متعال، همان ايجاد و اراده تحقق شيء مي باشد كه به زمان و مكان و حركت، احتياج ندارد.

چگونه چنين نباشد درحالي كه نفس زمان و مكان و حركت تنها به امر خداي متعال تحقق مي پذيرد.

هرچند اين آيه به حسب مؤدايش - به خودي خود - حقيقت عامي را در آفرينش اشيا ارائه مي دهد و اينكه وجود آنها از اين نظر كه فعل خداي سبحان است مانند يك نگاه تند و سريع است (گرچه از اين حيث كه پيدايش شيء خاص است به تدريج و اندك اندك خواهد بود) جز اينكه به حسب وقوع آيه در سياق تهديد كافران به عذاب قيامت، به آوردن رستاخيز نظر دارد و اينكه يك امر از سوي خداي متعال براي رستاخيز و دو باره زنده شدن خلق - به وسيله بعث و نشور - كفايت مي كند.

پس اين آيه، تتميمي است براي حجتي كه به اين سخن خدا اقامه شده است:

{ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ } ؛(1) ما هرچيزي را به اندازه آفريديم.

بنابراين، مفاد آيه نخست اين است كه: عذاب كافران بر وفق حكمت خداست وبه حسب اراده الهي گريزي از آن نمي باشد؛ زيرا آن از قَدَر (و تقدير) خداست.

و مفاد اين آيه اين است كه: تحقق قيامتي كه كافران در آن عذاب مي شوند به امضاي اين اراده و تحقق متعلق آن، هيچ مؤنه اي براي خداي سبحان ندارد؛ زيرا در آن امر واحد از سوي خداي متعال -كه مانند يك نگاه سريع است - كفايت مي كند.(2)

ديدگاه فلاسفه و اهل عرفان

اشاره

بعضي از كساني كه به مباني عرفاني اصرار مي ورزند، آيه { وَمَا أَمْرُنَا إِلّاَ وَاحِدَه كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ } (3) را به گونه اي معنا كرده اند كه ظاهر آيه آن را برنمي تابد و با معارف وحياني سازگار نمي باشد.

سخن ابن عربي و قيصري

ابن عربي در فصوص شعري را آورده است و قيصري در توضيح آن سخني دارد كه در كتاب «ممد الهمم» اين گونه بيان شده است:

و ان دَخَلُوا دارَ الشقاء فإنّهم عَلَي لّذَه فيها نعيم مباين

نعيمَ جنان الخلد فالأمر واحد و بينهما عند التجلّي تباين

و اگر اهل وعيد در دار الشقاء - كه نار است - داخل شدند همانا كه آنان بالأخره در آن دار الشقا واقع در لذت مي شوند. اين لذت آنان در آن دار الشقا مباين است با نعيم جنان (بهشت) خلد.

1- . سورة قمر (54) آية 49.

2- . نگاه كنيد به، الميزان19: 87 - 88 .

3- . سورة قمر (54) آية 50 .

پس امر يكي است و بين اين دو نعيم كه نعيم اهل وعيـد در دار الشـقاء و نعيم اهل بهشت خلـد باشـد در نزد تجلي، تباين است. پس هر قومي از اين دو گروه نعيمي دارند كه لايق به هر يك از آنهاست.

[قيصـري مي گويـد:] نعيم نفوس طيبه، نمي باشـد مگر به طيبات و نعيم نفوس خبيثه نمي باشـد مگر به خبيثات؛ مثل لذت بردن جُعَل به قاذورات و رنج بردن او از طيّبات؛ خداي تعالي فرمود:

{ الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ } (1) و تجلّي الهي بر سعداء و اشقياء در اصل نيست مگر يك چيز؛ چنان كه خداي تعالي فرمود:

{ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَه كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ }(2)

و تعدد و تباين از ناحيه قوابل است و هر يك از قوابل به حسب اسـتعداد و قابليتش مي گيرد؛ چون نزول آب واحد از آسمان، كه در يك جا شِكر شد و در جايي حنظل.

يسمّي عذاباً من عُذوبه طعمه و ذاك له كالقشر و القشر صائن

نعيمي كه براي اهل شـقا هست عـذاب مي نامنـد از جهت عـذوبت و شـيريني طعمش نسـبت به آنان است؛ زيرا عـذاب اصـلاً از عَذب (شيريني) مأخوذ است.

و اين لفظ عذاب براي عذب چون پوست است (قشر است) و پوست نگه دار مغزش از آفات است.

پس لفظ عذاب معنايش را حفظ مي كند از ادراك محجوبان كه غافل از حقايق اشيا هستند.(3)

1- . سورة نور (24) آية 26.

2- . سورة قمر (54) آية 50.

3- . ممد الهمم: 209 - 210.

مقصود از اين سـخن اين است كه يك تجلّي مي باشـد و از آن، مظاهر گوناگون و مختلف بروز يافته است؛ چنان كه از آسـمان باران فرود مي آيد و از همين آب باران درجايي نيشكر مي رويد و درجاي ديگر حنظل رشد مي كند.

پس امر واحد است، قابليت ها مختلف اند.

خـدا بر سـعادت مندان و شـقاوت مندان يك گونه تجلي مي كند، ليكن اسـتعدادها و ظرفيت ها متفاوت است؛ بعضـي به گُل خوش اند و بعضي با خار همدم مي شوند.

ياد آوري

شايـان ذكر است كه شـارح، در قسـمت ديگري از همين كتـاب، مطلبي را در معناي آيه مي آورد كه با آنچه در اينجا بيان شـده، همخواني ندارد، در آنجا مي خوانيم:

مراد از عطاياي اسـمائيه، آني است كه مبـدأش صـفتي از صـفات باشـد كه به تعيّن وامكان خود، از ذات امتياز دارد. عطاياي ذاتيه هميشـه اَحَدِي الّنَفْث است.

خداي تعالي فرمود: { وَمَا أَمْرُنَا إِلّاَ وَاحِدَه كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ } (1)

و اين عطيه كه اَحَدِي الّنَفث است به حسب اسماء و صفات و مظاهر آنها كه قوابل هستند متكّثِر و متعّدِد مي شوند، ولي عطاياي اسمائيه به خلاـف عطاياي ذاتيه متكثر و متعـدد است؛ زيرا صادر از اسم رحيم مضادّ و مخالف آني است كه از اسم منتقم صادر مي شود، چه اينكه هر يك از اين دو مقيد به مرتبه مُعَيَّنه اند و مصدر عطاياي ذاتيه از حيث اسماء ، اسم الله و رحمن و ربّ و غير آنها از اسماء ذات است.

اهل كشف و شـهود در هنگام حصول فيض و تجلّي ميان تجلّي ذاتي و اسـمائي فرق مي نهند، كه شيخ در متن گفت آن دو قسم عطيه، هر يك پيش اهل ذوق متميز است.

1- . سورة قمر (54) آية 50.

و عارف به ميزان خاصي كه براي او از كشفش حاصل است مي فهمد كه آيا منبع اين فيض از ذات است يا از اسماء.(1)

درحالي كه در سخن پيش مطرح شد كه «سعيد» (نيك بخت) و «شقي» (بدبخت) به عطاياي اسمي مربوط است كه تجلي الهي بر آنها يك گونه مي باشد.

در اينجا شارح بيان مي دارد كه تجلّي خدا در «رحيم» و «منتقم» يكسان نيست.

سخني از تفسير روح البيان

اسماعيل حقي برسوي (متوفاي 1127ه- ق) از مفسران بزرگ اهل سنت مي باشد كه تفسير روح البيان را نوشته است و در اين تفسير گاهي بر اساس مباني عرفاني اصطلاحي، مطالبي را بيان مي كند.

از جمله در ذيلِ { وَمَا أَمْرُنَا إِلّاَ وَاحِدَه كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ } مي نويسد:

در «تأويلات نجميّه»(2) آمده است:

ما براي همه اشيا - اشياي [عالَم] بالا و پايين - جز به جعل واحد تجلّي نكرديم؛ يعني با يك صفت كه كثرتي در آن نمي باشد، ليكن آن صورت واحده به حسب متجلي له تكثر و ظهور پيدا مي كند، مانند ظهور يك صورت در آيينه هاي مختلف كه در آيينه بزرگ، با نمايي بزرگ ظاهر مي شود و در آيينه كوچك، خُرد به نظر مي آيد و در آيينه مستطيلي به صورت مستطيل است و در آيينه دائره اي، گرد جلوه مي كند.

اين در حالي است كه صورت بر همان حالي كه خلق شده باقي است تغيير و تبديلي در آن رخ نداده است؛ چنان كه ناظر چشم مي گشايد و در يك نگاه آنچه را در مقابل چشمش مي باشد مي بيند.(3)

1- . ممدّ الهمم : 73 - 74.

2- . تأويلات النجميه، اثر نجم الدين رازي، معروف به دايه، از صوفيان كبروي قرن هفتم هجري است.

3- . في التأويلات النجمية: وما امر تجلينا للاشياء كلها - علويها و سفليها - إلا جعل واحد؛ اى وحداني الوصف لا كثرة فيه، لكن يتكثر بحسب المتجلى له ويظهر فيه بحسبه ظهور الصورة الواحدة في المرائى المتكثرة يظهر في الكبير كبيراً و في الصغير صغيراً و في المستطيل مستطيلاً و في مستدير مسديراً، والصورة على حالتها المخلوقة عليها باقية لاتغير ولاتبدل بها، كما يلمح الناظر ويرى في اللمحة الواحدة ما يحاذى بصره (تفسير روح البيان9 : 284) .

بنابراين، يك تجلي است، ليكن آينه ها مختلف اند و در هر كدام، صورت، به شكلي درمي آيد.

سخن ملاصدرا

ملاصدرا در اَسفار مي نويسد:

فللوجود الحقّ ظهورٌ لذاته في ذاته، هو سـمّي بغيب الغُيُوب؛ و ظهورٌ بذاته لِفِعله، يُنَوِّرُ به سـماواتِ الأرواح و أراضـي الأشباح، و هو عباره عن تجليه الوجودي المُسمّي باسم النور [تَظْهَرُ](1) به أحكامُ الماهيّات و الأعيان.

وبسـبب تمـايز الماهيـات الغير المجعوله وتخالفهـا من دون تعلق جعـل وتأثير - كما مرّ- إتّصـفت حقيقه الوجودِ بصـفه التعّـدُد والكثره بالعرض لا بالـذات، فيَتَعاكَس احكامُ كلّ من الماهيّه والوجود إلي الآخر وصار كل منهما مرآه لظهور احكام الآخر فيه بلاتعّدُد و تكرار في التجلي الوجودي كما في قوله تعالي { وَمَا أَمْرُنَا إِلّاَ وَاحِدَه كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ } .

وانّما التعّدُد والتكرار في المظاهر والمرايا - لا في التجلّي والفعل - بل فعلُه نورٌ واحد يَظْهَرُ به الماهيّاتُ بلاجَعل وتأثير فيها.

و بتعّدُد الماهيات يَتَكَثَّرُ ذلك النور كتكّثُر نور الشمس بتعدد المُشَبّكات و الرّواشِن؛(2)

براي وجود حق، ظهوري براي ذاتش در ذاتش مي باشـد كه آن «غيب الغيوب» ناميده مي شود، و ظهوري به ذاتش براي فعلش هست كه به آن آسمان هاي

1- . در نسخه چاپ شده بنياد حكمت اسلامي صدرا، واژه «تظهر» آمده است.

2- . اسفار اربعه2: 340 - 341.

اَرواح و زمين هاي اَشباح را درخشان مي سازد و آن، تجلّي وجودي اش مي باشد كه به اسم «نور» ناميده شده است و به وسيله آن، احكام ماهيات و اعيان [خارجي] آشكار مي گردد.

و به سبب تمايز ماهياتِ نامجعول و تخالفِ آنها بي تعّلُق جعل و تأثير است كه «حقيقت وجود» به صفت تعّدُد و كثرتِ عرضي (و نه ذاتي) توصيف مي شود و احكام هر كدام از «ماهيت» و «وجود» به ديگري انعكاس مي يابد و هر يك از آنها مرآتي براي ظهور احكام ديگري در خود مي گردند بي تعّدُد و تكرار در تجلّي وجودي؛ چنان كه در قول خداي متعال آمده است: «و امر ما نيست مگر يك نگاه تند و سريع».

همانا تعّدُد و تكرار در مظاهر و آينه هاست – نه در تجلّي و فعل – بلكه فعلِ حق نور واحد است كه به وسيله آن ماهيات، بي جعل و تأثير در آنها، بروز مي يابد و با تعّدُد ماهيّات، آن نور كثرت پيدا مي كند؛ چنان كه نور خورشيد با تعّدُد پنجره ها و رَوزن ها تكّثُر مي يابد.

ملاصدرا در اين سخن بيان مي دارد كه خداي متعال دو ظهور دارد: ظهوري كه براي خودش هست، و ظهوري كه فعل او ناميده مي شود.

ظهور براي خودش همان عالَم بي اسم و رسم و غيب الغيوب است كه به نظر ملاصدرا صوفيان جاهل آن را برنمي تابند و بر اين باورند كه حق متعال چيزي جز همين وجودات نمي باشد. از اين رو وي آنها را كافر و بي دين مي داند.

و ظهور ديگر خدا در ارتباط با ماهيات و استعدادها و ظرفيت هاست كه در اينجا يك تجلي مي باشد. ملاهادي سبزواري در حاشيه بر اين سخن مي نگارد.

انَّه الواحدُ الذي نَشَأ مِنَ الواحد، نَشَأ الظهورُ الثانوي من الظهور الذاتي. فظهوره اَلّذِي في صَفِّ نِعال محفل الإفاضه الطوليه النزوليه، عينُ ما في الصدر، وكذا في العروجيه، وكذا الظهور اَلّذي الآن بما هو ظهوره عينُ ما في الأدوار والأكوار السابقه واللاحقه.

ص: 390

فما يقال: «يك وحدت است ليك به تكرار آمده»

آنّما هو باعتبار المظاهر - كما صرح به - لا باعتبار الظاهر و لا باعتبار الظهور؛(1)

آن [تجلي وجود خـدا در عالـم]، واحـدي است كه از واحـد ايجاد شـد، ظهور ثانوي اش از ظهور ذاتي اش پديـد آمد. پس ظهوري كه در صفِ نِعال محفل افاضه طولي [پايين ترين نقطه قوس نزول] نزولي هست عين همان ظهوري است كه در صـدر [بالاترين نقطه] مي باشد، و چنين است ظهـوري كه در افـاضه عروجي مي باشـد و ظهـوري كه هم اكنون - از آن جهت كه ظهور اوست - مي باشـد، عين ظهوري است كه در دوران هاي گذشته بوده و در زمان هاي آينده تحقق مي يابد.

پس اينكه گفته مي شود: «يك وحدت است ليك به تكرار آمده» به اعتبار مظاهر است... نه به اعتبار ظاهر و نه باعتبار ظهور.

برخي از فلاسـفه و اهل عرفان بر اين باورنـد كه: حق، وقتي در «قوس نزول» جلوه مي كند، عوالمي را درمي نوردد تا به عالَم ما مي رسد و آن گاه در «قوس صعود» عوالمي را طي مي كند تا به عالَم قدس راه مي يابد.(2)

در اينجـا نيز، همين سـخن، مـدنظر حاج ملاهادي است. وي بيان مي دارد كه همه آنچه در قوس نزول و صـعود هست، يك حقيقت بيش نمي باشد، حق متعال تكرار نمي شود، تكرار به اعتبار مظاهر است، ظاهر و ظهور تكرار نمي پذيرد.

1- . اسفار اربعه2: 340 ، پانوشت شمارة 2.

2- . بارها ياد آوري شده است كه فلاسـفه وعرفا، همين مضـمون را برآيه (إِنَّا للهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ) (بقره: 156) تطبيق مي كنند، درحالي كه معناي آيه اين است كه: ماملك خداييم وسوي او باز مي گرديم.

نقد و بررسي

آيا اين سـخن كه تجلّي الهي واحـد است و تنها قابليت ها و اسـتعدادها مختلف انـد، بر برهاني اسـتوار است يا اينكه حقيقتِ فراعقلي مي باشد؟

به نظر مي رسـد قائلاـن به اين ادعـا، اسـتدلالي ندارنـد و آن را به همـان كشف و شـهود حواله مي دهنـد و حقيقتي وراي عقل و خرد مي انگارند؛ زيرا عقل در اين وادي درمي ماند و نمي تواند چاره اي بيابد.

با وجود اين، مي توان براي اسـتدلال، از قاعده «الواحد لايصدر منه إلاّ الواحد» سـخن به ميان آورد و گفت: از حقيقتي بسـيط كه هيچ نوع تركيب عقلي و وهمي و خارجي در ذاتش راه ندارد، جز يك چيز صادر نمي شود.

به بيان ديگر، بايد ميان علت و معلول سنخيتي باشد(1) وگرنه هرچيزي مي تواند از چيز ديگر پديد آيد، كه بطلان آن روشن است (به عنوان مثال هرگز از درخت سيب، آهن توليد نمي شود) .

با توجه به اينكه، خـداي متعال - به معناي واقعي - داراي وحـدت حقيقي مي باشـد و هيـچ نوع تركيب عقلي و وهمي و خارجي در او راه نـدارد، براساس قاعده «الواحد لايصدر منه إلّاَ الواحد» مي توان گفت كه از حضـرت حق تنها يك فعل صادر شده است و تفاوت هايي كه مي نگريم، همه، از ناحيه استعدادها و مظاهرند.

1- . اگر فرض كنيم «الف» علت واحـد باشـد و «ب» معلول آن، و ميان آن دو سـنخيتي باشد؛ و فرض كنيم كه «الف» معلول ديگر به نام «دال» دارد، در اين صورت با توجه به اينكه از علت واحد جز معلول واحد صادر نمي شود، صدور «دال» و «ب» (هر دو) از «الف» محال است وگرنه لازم مي آيد كه «الف» مركب باشد كه خلاف فرض است. پس در موارد اين چنين يا بايد بگوييم يك معلول است (و نه دو تا) و يا از علت واحد بودن دست برداريم؛ زيرا از علت واحد جز معلول واحد صادر نمي شود.

پاسخ

اين قاعـده درست نمي باشـد و بر فرض صـحت، خـداي متعال تخصّـصاً از آن بيرون است (نه اينكه با تخصـيص از آن خارج گردد) زيرا قاعده عقلي تخصيص را برنمي تابد.

توضـيح اينكه: اين قاعـده اگر درست باشـد در علـل طبيعي جـاري است كه در آنهـا معلول وجودِ نازل علت است، پس در علل موجِـده (ايجـاد كننـده) مي توان اين قاعـده را جاري دانست و گفت، در غير اين صورت، صـدور هرچيزي از چيز ديگر لازم مي آيـد كه بطلان آن روشن است.

ليكن خـداي متعـال، فاعـل مختـار است و با اراده هاي گوناگون و متباين اَفعال را پديـد مي آورد و اگر درباره خـدا تعبير علت به كار رود، همان معناي لغوي اش مقصود مي باشـد. پس هيچ سـنخيتي ميان خداي متعال و مخلوقات وجود ندارد، و كائنات از فيضان و لبريز شدن حضرت حق شكل نگرفته اند و وجود تنزل يافته، او نمي باشند.

از اين روست كه خواجه در «تجريدالإعتقاد» مي گويد:

و أدلّه وجوده مدخوله؛(1)

ادله وجود آن خدشه دارد.

يعني عقول عشـره اي كه فلاسـفه سامان داده اند و آنها را مبتني بر قاعده «الواحد» كرده اند مخدوش است؛ زيرا خداوند متعال فاعل مختار مي باشد و با اراده اَفعال را پديد مي آورد (نه به وسيله رابطه علت و معلول) .

خواجه نصير در برخي از كتاب هايش(2) بيان مي كند كه فلاسـفه بر اين باورند كه از حضـرت حق، «عقل اول» صادر شد و اين عقل دو جهت «وجود» و «ماهيت» را يافت (كه در تجزيه عقلي، تركيب ذهني مي باشد) و از عقل اول، «عقل دوم» و «فلك اول» (نفس فلكي كه مركّب از هيولا و صورت است) پديد آمد و به اين ترتيب در عالَم، تكثرها

1- . كشف المراد: 176 (الفصل الرابع، المسألة الأولي في العقول المجردة) .

2- . نگاه كنيد به، فصول نصيريّه: 9 (چاپ سنگي، سال1315ه- ق) ؛ قواعد كلي فلسفي1 : 461 - 464.

(موجودات مختلف) شكل گرفت؛ يعني عقل اول، چند جهت پيدا كرد و علت براي چيزهاي متعدد شد.

در اينجا خواجه مي گويد: اگر با اين جهات، وحدت عقل اول از بين رفته است كه در آن صورت واحد نمي باشد؛ زيرا به نفس تحققِ عقل اول، جهات متعدد همراه اوست (نه اينكه جهات بعدها شكل بگيرد) پس قاعده «الواحد» جاري نمي باشد؛ چون اين واحد، متعدد است و از متعدد، كثرت ها پديد آمده است.

و اگر اين جهات، وحدت آن را به هم نزده است، چگونه مي توان علت براي متعدد شود و هم فلك اول و هم عقل دوم از او بروز يابد؟!

پس حق همان است كه ما در توحيـد بيان مي داريم و آن اينكه: خداي متعال، حّيٌ، عالم، قادر، مختار، فاعل بالإراده و... است. هرچيزي را - به جز آنچه محال ذاتي است(1) - مي تواند ايجاد كند، هرچند آن چيزها و موجودات در كمال تباين با يكديگر باشند.

دلايل نقلي فراواني بر اين حقيقت وجود دارد.

در آيه { كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ } (2) بسياري از تفاسير تبيين درستي از آن بيان كرده اند و سخنان آنها نزديك به هم و مانند يكديگر است.

علامه مجلسي در بحارالانوار به نقل از بيضاوي، مي گويد:

{ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ } يعني در هر زماني خدا - بر اساس آنچه در قضاي او گذشـته [و امضا] شده است - اشخاصـي را ايجاد مي كند و احوالي را پديد مي آورد... .

اين آيه رد سخن يهود است كه عقيده داشتند خدا در روز شنبه حكم نمي كند [و كاري انجام نمي دهد].(3)

1- . زيرا محال ذاتي، متعلق «قدرت» واقع نمي شود.

2- . سورة الرحمن (55) آية 29.

3- . بحارالأنوار83 : 82 .

و در تفسير قمي مي خوانيم:

{ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأنٍ } يعني در هر روزي [خدا] مي ميراند و زنده مي سازد و روزي مي دهد و زياد و كم مي كند.(1)

و در اصول كافي به نقل از حارث همداني خطبه اي از اميرالمؤمنين (عليه السلام) روايت شده كه در آن امام علي (عليه السلام) فرمود:

الحمدُ لله ٱلَذي لايَموت و لاتَنقَضي عجائبُه؛ لأنَّه { كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأنٍ } من اِحداث بديع لم يكن؛(2)

ستايش خداي را كه هرگز نمي ميرد و شگفتي هايش پايان نمي پذيرد «هر روزي او در كاري است» و چيزهاي نوي را كه نبوده اند مي آفريند.

چنان كه پيداست، سخن از اَفعال جديد (و بي پيشينه) است، خدا چيزهايي را پديد مي آورد كه سابقه نداشته و نبوده اند، نه اينكه صورت هاي مختلف فعلي كه قبلاً ايجاد شده، نمود يابد و تجلّي پيدا كند.(3)

1- . تفسير قمي 2: 345.

2- . اصول كافي 1: 141، حديث7 ؛ تفسير كنز الدقايق 12: 573.

3- . شرح بيشتر اين مبحث در سلسله مباحث اعتقادي استاد (نقد و بررسي قواعد فلسفي، قاعده «الواحد») آمده است.

آیه نوزدهم: وَقَضي رَبُّكَ أَلّاَ تَعْبُدُوا إِلّاَ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ

اشاره

وَقَضَي رَبُّكَ أَلّاَ تَعْبُدُوا إِلّاَ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ

إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا

أَوْ كِلاَهُمَا فَلاتَقُل لَهُمَا اُفٍّ وَلاتَنْهَرْهُمَا

وَقُل لَهُمَا قَوْلاً كَرِيماً

و پروردگار تو حكم كرد كه جز او را مپرستيد و به پدر

و مادر [خود] نيكي كنيد؛ اگر يكي از آن دو يا هر دو نزد

تو به سالمندي رسيدند به آنها [حتّي] «اُف» مگو و آنان

را از پيش خود نَران و با آنها سخني شايسته بگوي.

سوره اسراء (17) آيه 23

ص: 397

لفظ { قَضَي } در قرآن مجيد در چندين معنا بكار رفته - همچون حكم كردن، ملزم ساختن، به انتهاء رساندن، مُردن و...(1) - كه هر يك نوعى فيصله دادن و تمام كردن است كه در آيه مورد بحث در معناي حكم كردن استعمال گرديده است .

قضاي تكويني و تشريعي

در باب اراده خداوند متعال دو نوع اراده تكويني و اراده تشريعي ذكر شده است.

بعضـي همين تقسـيم را در باب قضاي الهي بيان كرده انـد كه البته اختلاف در نوع اصـطلاح بكار رفته است، و گرنه همان معنايي كه براي اراده تكويني و اراده تشريعي بكار رفته است، در اينجا نيز گفته شده است.

قضاي تكويني همان حكم لازم الإجرا و غيرقابل نقض است، مانند اين آيه: { إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ } ؛(2) زماني كه خدا امري را اراده كند به او مي گويد: «باش» [و بي درنگ] آن چيز پديد مي آيد.

يعني هنگامي كه خدا بخواهد كاري انجام گيرد، قدرتي در قبال او در كار نيست كه بخواهد مخالفت كند.

قضاي تشريعي در رابطه با دستورات و احكام است كه افراد مي توانند به آن عمل كنند و يا با عصيان از آن سرباز زنند.

1- . الصحاح في اللغة، ماده قضي.

2- . سورة يس (36) آية 82 .

علامه طباطبائي (رحمه الله) در اين زمينه مي نويسد:

هو القضاء التشـريعي المتعلق بالأحكام و القضايا التشريعيه، و يفيد معنى الفصل و الحكم القاطع المولوي، و هو كما يتعلق بالأمر يتعلق بـالنهي وكمـا يبرم الأحكـام المثبته يبرم الأحكـام المنفيه، ولو كـان بلفظ الأمر فقيل: وأمر ربك أن لاتعبـدوا إلا إياه، لـم يصـح إلا بنوع من التأويل والتجوز؛(1)

[قضاء در آيه] قضاي تشـريعي است كه متعلق به احكام و مسائل تشـريعى گرديده و معناى يك طرفى كردن و حكم قاطع مولوى نمودن را مى رسانـد، و اين قضـا همـانطوركه اوامر خـدا را شامـل مي شود، نواهي را نيز شامـل مي گردد؛ همـان طوركه احكـام مثبته (واجبات) را قطعيت مي بخشـد احكام منفيّه (محرمات) را نيز قطعي مي كند، و اگر با لفظ امر مي بود و گفته مي شد «و أمر ربك أن لا تعبدوا إلا إياه » صحيح نبود مگر با نوعي از تأويل و مجاز.

اهميت عبادت و پليدي شرك

مرحوم علامه در ادامه مي فرمايد:

والأمر بإخلاص العبادهلله سبحانه أعظم الأوامر الدينيه والإخلاص بالعباده أوجب الواجبات كما أن معصيته و هو الشرك بالله سبحانه أكبر الكبائر الموبقه، قال تعالى:

{ إِنَّ اللهَ لايَغْفِرُ أن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذلِكَ لِمَن يَشَاءُ } (2) . (3)

امر به اخلاِصِ عبادت براي خداي سـبحان، عظيم ترين دستورات ديني و اوجب واجبات است، همچنان كه نافرماني او به صورت شركِ به خداي سبحان از بزرگ ترين گناهان نابود كننده است، خداي تعالي فرموده:

1- . الميزان13 : 79.

2- سورة نساء (4) آية 48.

3- . همان.

«مسلّماً خدا، این را که به او شرك ورزیده شود نمی بخشاید و غیر از آن را برای هر که بخواهد می بخشاید.»

برگشت همه معاصي به شرك است

سپس ادامه مي دهد:

وإليه يعود جميع المعاصـي بحسب التحليل إذ لو لا طاعه غير الله من شياطين الجن والإنس وهوى النفس و الجهل لم يُقدم الإنسان على معصـيه ربه فيما أمره به أو نهاه عنه و الطاعه عباده قال تعالى: { أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لاتَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌ مُّبِينٌ } (1) و قال: { أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ... } (2) حتى أن الكافر المنكر للصانع مشـرك بإلقائه زمام تدبير العالم إلى الماده أو الطبيعه أو الدهر أو غير ذلك وهو مقر بسذاجه فطرته بالصانع تعالى؛(3)

چنانچه يك يك معاصـی را تحليل و تجزيه كنيم خواهيم ديد كه برگشت تمامی گناهان به شرك است، زيرا اگر انسان غير خدا يعنی شيطان های جنی و انسی و يا هوای نفس و يا جهل را اطاعت نكند هرگز اقدام به هيچ معصيتی نمی كند، و هيچ امر و نهيی را از خدا نافرمانی نمی كنـد، پس هر گنـاهی اطـاعت از غير خـدا است، و اطـاعت هم خود يـك نوع عبـادت است، هم چنان كه در آيات زير اطاعت شـيطان را پرستش وی خوانده و فرمود: { أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لاتَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ } و نيز فرمود: { أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ... } .

حتی كافری كه منكر صانع است نيزمشرك است؛زيرا با اينكه فطرت ساده اش

1- . سورة يس (36) آيه 60.

2- . سورة جاثيه (45) آية 23.

3- . الميزان 13: 83 .

حکم می کند بر اینکه برای عالم صانعی است مع ذلك امر تدبیر عالم را به دست ماده و یا طبیعت و یا دهر می داند.

ایشان در پایان مي نگارد:

و لعظم أمر هـذا الحكم قـدّمه على سائر ما عدّ من الأحكام الخطيره شأنا كعقوق الوالدين ومنع الحقوق الماليه والتبذير وقتل الأولاد والزنا وقتل النفس المحترمه وأكل مال اليتيم ونقض العهد والتطفيف في الوزن واتباع غيرالعلم والكبر ثم ختمها بالنهي ثانيا عن الشرك؛(1)

و چون مسـئله شـرك و اطاعت غير او، مسـئله عظيمي بود آن را بر تمام احكام مهم ديگر مقـدم داشت؛ مانند عقوق والدين و ندادن حقوق واجب مالي و اسـراف و تبـذير و فرزندكشـي و زنا و قتل نفس و خوردن مال يتيم و عهـد شـكني و كم فروشـي و پيروي كوركورانه و تكّبُر ورزيدن. سپس پايان رساند اين امور را به نهي دوباره از شرك ورزيدن.

مرحوم علامه در «بحث روائي» به قسـمتي از روايت امام رضا (عليه السلام) كه در آن «قضا» در اين آيه قضاي تشريعي معنا گرديده اشاره مي نمايد، كه كامل آن چنين است:

عن بريدبن(2) عُمَير بن معـاويه الشامي قالَ: دَخَلتُ عَلي علي بن موسـي الرضا بِمَرو فَقلتُ لَه: يا ابن رسول الله رُوِي لنا عَن الصادق جعفر بن محمد قالَ: «أنَّه لاجبرَ ولاتفويضَ، بل أمرٌ بَينَ أمرين» ما معناه؟

قـالَ: مَن زَعـمَ أنَّ اللهَ يَفعَـلُ أفعالَنـا ثُمَّ يُعَـذِّبنا عَليهـا، فَقـد قـالَ «بـالجبر» و مَن زَعـمَ: أنَّ اللهَ فَوَّضَ أمرَ الخَلق و الرِّزق إلي حُجَجه (عليهم السلام) فَقد قالَ «بالتفويض» و القائل بالجبر كافرٌ، و القائل بالتفويض مشركٌ.

فَقُلتُ له: يا ابن رسول الله فَما أمرٌ بَينَ أمرين؟

1- . همان.

2- . در الميزان «بريد» آمده، لكن در مآخذ روايت «زيد» و در برخي «يزيد» ثبت شده است.

فَقالَ (عليه السلام) : وُجودُ الّسَبيل إلي إتيانِ ما اُمِرُوا به، و تَرك ما نُهُوا عَنه.

فقُلتُ له: فهَل لله عّزَوجّلَ مَشّيَه و إراده في ذلك؟

فَقالَ (عليه السلام) : أمّا الطاعات، فإراده الله و مَشّيَتُه فيها، الأمرُ بها و الّرِضا لها و المعاونه عليها، و إرادتُه و مَشّيَتُه في المَعاصي: اَلّنَهي عَنها و الّسَخطُ لها و الخِذلانُ عَليها.

قُلتُ: فَهل لله فيها القَضاء؟

قالَ (عليه السلام) : نَعم، ما مِن فِعل يَفعلُه العِباد مِن خَيرٍ أو شَرٍّ إلاّ و لله فيه قَضاءٌ.

قُلتُ: ما مَعني هذا القَضاء؟

قالَ: اَلحُكم عَليهم بما يَستحّقُونَه مِن الّثَواب والعِقاب في الّدُنيا والآخره؛(1)

(راوي) مي گويد: در مرو وارد مجلس امام رضا (عليه السلام) شدم و به محضرشان عرض كردم اي پسر رسول خدا، براي ما از امام صادق جعفر بن محمد روايت شده كه [در باب جبر و تفويض] فرموده اند: «نه جبر است و نه تفويض، بلكه چيزي است بين اين دو» معناي اين كلام چيست؟ امام فرمود: هر كس اين گونه گمان كند كه افعال ما فعل خداوند است و سپس ما را بر آن افعال [كه در واقع فعل خداست] عذاب مي كند، قائل به جبر شده.

و هركس گمان كند كه خداوند امر آفرينش و رزق را به حجت هايش واگزار كرده، قائل به تفويض شده.

قائل به جبر كافر و قائل به تفويض مشرك است.

پس گفتم: اي پسر رسولخدا پس امر بين اين دو چيست؟

فرمود: وجود طريقي است براي انجام آنچه كه مأمور به آنند و براي ترك آنچه كه از آن نهي شده اند.

عرض كردم: آيا براي خداوند در اين طريق مشيت و اراده اي هست؟

1- . عيون اخبار الرضا عليه السلام 2 : 114 ؛ بحارالأنوار5 : 11.

فرمود: اما طاعات، اراده و خواست خداوند در آنها : امر به آنها و خوشنودي در آنها و ياري رساندن در انجام آنهاست.

و اراده و مشيت او در گناهان: نهي از آنها و ناخرسندي از انجام آنها و نصرت نكردن در انجام آنهاست.

عرض كردم: آيا خداوند را در افعال بندگان حكمي است؟

فرمود: بلي، هيچ خير و شري از افعال بندگان نيست مگر اينكه در آن خداوند را حكمي است.

عرض كردم: اين حكم را چه معنايي است؟

فرمود: قضا و حكم خداوند بر بندگان در مورد اعمالشان همان ثواب ها و عِقاب هايي است كه در دنيا و آخرت به آنها مستحق گرديده اند.

در اين زمينه روايت مناسب ديگري است كه توجه به آن سودمند مي باشد:

از حضرت علي بن محمد العسكري است كه در نامه خود به اهل اهواز در موضوع نفي جبر و تفويض مي فرمايند:

رُوي عن أميرالمؤمنين (عليه السلام) أنَّه سأله رجلٌ بَعدَ إنصرافِه مِن الشام فَقالَ: يا أميرالمؤمنين أخْبِرنا عَن خُروجنا إلي الشام أبِقَضاء و قَدَر؟

فَقالَ له أميرالمؤمنين (عليه السلام) : نَعَم يا شيخُ ما عَلوُتُم تَلعَه و لا هَبطتُم بَطنَ وادٍ إلاّ بِقضاء مِن عِند الله و قَدَر.

فَقالَ الّرَجل: عِند الله أحْتَسِب عنائي، و الله ما أري لي مِن الأجرِ شَيئاً فَقالَ علّيٌ (عليه السلام) : بَلي فَقد عَظَّم اللهُ لَكم الأجر في مَسيركم و أنتُم ذاهبُون و عَلي مُنصَرفكُم و أنتُم مُنقلبُون و لم تكونُوا في شَيء مِن حالاتكم مُكرهينَ ولا إليه مُضطّرِينَ.

فَقالَ الّرَجل: وكَيف لانكونُ مُضطّرِينَ والقَضاء والقَدر ساقانا، وعَنهُما كانَ مَسيرُنا؟!

فَقالَ: أميرالمؤمنين (عليه السلام) :

لَعّلَك أردتَ قَضاءً لازماً وقَدراً حَتماً ولوكانَ كَذلكَ لَبطلَ الّثَوابُ و العِقابُ وسَقطَ الوعدُ والوَعيدُ والأمرُ مِن الله والّنَهي وما كانتْ تَأتي مِن الله لائمه لمُذنب ولا مَحمده لمُحسن ولا كانَ المُحسن اَولي بثَواب الإحسان مِن المُذنب، ولا المُذنب اَولي بعُقُوبه الّذَنب مِن المُحسن تلكَ مَقاله إخوان عَبَده الأوثان وجُنُود الّشَيطان و خُصَماَء الّرَحمن و شُهدآء الّزُور و البُهتان و أهل العَمي و الّطُغيان هُم قَدريَّه هذه الأُمَه و مَجُوسها، إنّ اللهَ تعالي أمرَ تَخييراً، و كَلَّفَ يَسيراً، و لم يُعصَ مَغلُوباً، و لم يُطعْ مُكرَهاً و لم يُرسِل الّرُسُلَ هَزلاً و لم يُنزِل القُرآنَ عَبثاً و لم يخلُق الّسَموات و الأرض و ما بينهُما باطلاً، ذلكَ ظَنُّ الّذينَ كَفرُوا فَويل لّلَذينَ كَفرُوا مِن الّنَار.

ثم تلي عليهم: { وَقَضَي رَبُّكَ أَلّاَ تَعْبُدُوا إِلّاَ إِيَّاهُ } .(1)

قال: فنهض الرجل مسروراً و هو يقول:

أَنْتَ الإِمَامُ الَّذِي نَرْجُو بِطَاعَتِهِ يَوْمَ الّنُشُورِ مِنَ الّرَحْمَنِ رِضْوَانا

أَوْضَحْتَ مِنْ دِينِنَا مَا كَانَ مُلْتَبِساً جَزاكَ رَبُّكَ عَنَّا فِيهِ إِحْسَاناً

فَلَيْسَ مَعْذِرَه فِي فِعْلِ فَاحِشَه قَدْ كُنْتُ رَاكِبَهَا فِسْقاً وَ عِصْيَاناً

كلاّ و لا قَائِلاً نَاهِيهِ أَوْقَعَهُ فِيهَا عَبَدْتُ إِذاً يَا قَوْمِ شَيْطَاناً

وَ لا أَحَبَّ وَ لا شَاءَ الْفُسُوقَ وَ لا قَتْلَ الْوَلِيِّ لَهُ ظُلْماً وَ عُدْوَاناً

أَنَّى يُحِبُّ وَ قَدْ صَحَّتْ عَزِيمَتُهُ علي الذي قال أَعْلِنْ ذَاكَ إِعْلانا؛(2)

مردي پس از مراجعت كردن از جنگ صفين از اميرالمؤمنين (عليه السلام) پرسيد: يا اميرالمؤمنين (عليه السلام) ، خبر بده ما را از جنگ ما با اهل شام كه آيا به قضا و قدر الهي بود يا نه؟

1- . سورة اسراء (17) آية 23.

2- . احتجاج طبرسي1 : 310 ؛ و در اصول كافي1: 155، حديث 1 ؛ توحيد صدوق 380 ، با مختصري اختلاف در بعضي كلمات آمده است.

اميرالمؤمنين (عليه السلام) در پاسخ او فرمود: آري اي شيخ، شماها [در اين سفر] به تپّه و كوه و درّه و صحرائي قدم نگذاشتيد مگر اينكه به قضا و قدر الهي بوده است.

آن مرد گفت: رنج هاي اين سفر را به حساب خدا مي آوريم و من اجري براي خود نمي بينم!

اميرالمؤمنين (عليه السلام) فرمود: چنين نيست! همانا خداوند متعال در حركت شما كه به سوي دشمن مي رفتيد و بر مراجعت شما كه از جنگ بر مي گشتيد اجر عظيم داده است و حال آنكه در هيچكدام از حركاتتان مجبور و مضطر نبوديد!

مرد گفت: چگونه مجبور نباشيم در حالي كه قضاء و قدر الهي ما را سوق داده است؟! و حركتمان از آندو است!

اميرالمؤمنين (عليه السلام) فرمود: شايد تو قضاي لازم و قَدَرحتمي را اراده نموده اي؟! و اگر چنين باشد، امر و نهي باطل گردد ودوزخ و بهشت و امر و نهي ساقط شود و از خداوند ملامت براي گنهكار و تشويق براي نيكوكار نمي آمد! و نيكوكار به جزاي خير، اولويّتي از گنهكار نميداشت و نه بدكردار نسبت به عقوبت گناهش از نيكوكار سزاوارتر نبود.

اين سخن، گفتار همچون بت پرستان و لشكريان شيطان و دشمنان خدا و گواهان دروغ و بهتان و اهل ضلالت و گمراهي است.

اينان، قدريّه و مجوس اين امتند! همانا پروردگار متعال امر كرده است، با اختيار دادن، و تكليف نموده به آساني، و معصيت نشده از حيث مغلوب شدن و اطاعت نشده از روي اكراه .

و رسولان را بي هدف نفرستاده و قرآن را بيهوده نازل نفرموده و آسمان ها و زمين ومخلوقاتِ ديگر را باطل نيافريد، اين گمان كساني است كه كافر شده اند. پس واي از آتش دوزخ براي كفار.

سپس حضرت اين آيه را تلاوت نمودند: «و پروردگار تو حكم كرد كه جز او را نپرستيد».

پس آن مرد با خوش حالي از نزد اميرالمؤمنين (عليه السلام) برخاسته و مي گفت:

- تو آن امامی هستی که با طاعتش امید داریم که روز قیامت مورد رضوان خداوند قرار گیریم.
- آن بخش از حقایق دین که بر ما مشتبه بود، روشن ساختی، خداوند از ناحیه ما به تو جزای نیك دهد.
- مرا در کارهاي زشت که به فسق و معصیت آنها را مرتکب گشتم، عذري نیست.
- و هرگز جایز نیست که بگوئیم، نهی کننده از فحشا و منکر، خود ما را در آن انداخته، که در این هنگام شیطان را پیروی کرده ام.
- هرگز خدا، زشتیها را دوست نداشته و نخواسته و کشتن ولیّ خود را از روی ستم و دشمنی جایز ندانسته.
- چگونه دوست داشته باشد در حالي که فرمان و اراده خدا بر آن بوده و به رسولش فرموده، آشکارا اعلان کن.

قضـا در این روایـات به معناي امر و حکم است نه به معناي قضاي قطعي و حکم حتمي تکويني که از متعلّق خود تخّلُف نکنـد وگرنه مي بایست که همه مردمان مُوحّد باشند و به جز پروردگار متعال، چیز دیگر را پرستش ننمایند.

قضاء و قـدري که به اَعمال بنـدگان متوجّه است حتمي و نافـذ نیست و به اختیار عباد توقف دارد و اختیار بندگان، علّت اخیر وقوع فعل مي باشد.

و علم ازلي الهي گرچه محیط و کاشف از جزئیّات و کلیّات اَفعال و حرکات و حالات عباد است، ولي علّتِ تحقّق اَفعال نمي تواند باشد؛ چنانچه علم و آگاهي اسـتاد از مراتب علمي و عملي و جریان اَعمال شاگردان خود، علّت تحقّق وقوع آن اَعمال و نتایـج نخواهد بود. پس این قضا، قضاي تشریعي است نه قضاي تکويني که تحقق آن حتمیت یابد.

خداوند تشریعاً حکم فرموده اما بندگان مختارند که عمل کنند یا ترك طاعت نموده و معصیت نمایند.

بنابر اين سخن بعضي از فلاسفه و مفسرين اهل سنت كه قضا را تكويني انگاشته اند باطل و مغاير اصول وحياني است.

سخنان نادرست

اشاره

در اين جا مناسب است به شواهدي از تفسير نادرست آيه مورد بحث، اشاره كنيم:

شاهد اول

عبارت شگفت انگيزي در يكي از شرح هاي فصوص الحكم (فص دهم) آمده است:

به حكم { فَأَيْنَما تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ } (1) نزد تو ظاهر شـد كه حق تعالي در هر جهت كه رو نمايند در آن جهت است و بي او هيچ جهت نيست و به حقيقت به هر جهت كه روي آرند به مقتضاي { وَقَضَي رَبُّكَ أَلاّ تَعْبُدُوا إِلاّ إِيَّاهُ } روي به خدا آورده اند.

در بت-كده ها غير تو را مي نپرستن-د

آن كس كه برد سجده بر سنگ و گل و چوب(2)

شاهد دوم

و در فص پانزدهم آمده است:

{ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَي } (3) و در حقيقت عبادت نمي كننـد مگر آنچه را از حق در آن صورت ظاهر است كما قال تعالي: { وَقَضَي رَبُّكَ أَلاّ تَعْبُدُوا إِلاّ إِيَّاهُ } ...غيرت او اقتضاي آن كرد كه هيچ احدي غير او را دوست ندارد، لاجرم همه اشـيا را آيينه جلوه جمال ساخت تا به هرچه روي آرند و هرچه را دوست دارند او را دوست داشته باشند و اگر چه ندانند... .(4)

1- . سورة بقره (2) آية 115.

2- . شرح فصوص الحكم، (خوارزمي) 1 : 403 .

3- . سورة زمر (39) آية 3.

4- . شرح فصوص الحكم، (خوارزمي) 2 : ص543 .

شاهد سوم

و در فص بيست و چهارم آمده است:

از براي آنكه موسـي (عليه السلام) مي دانست كه حكم الهي اين است كه غير او را عبادت نكنند، كما قال تعالي: { وَقَضَي رَبُّكَ أَلّاَ تَعْبُدُوا إِلّاَ إِيَّاهُ } و حضرت الهي به هيچ چيز حكم نمي كند كه آن چيز واقع نشود. پس عتاب موسي هارون را از براي قصور هارون بود در معرفت حقيقت امر، از آنكه عارف كامل آن است كه حق را در همه چيز بينـد، بلكه عين همه بيند و به واسـطه كمال مشاهده، از سـر ذوق و نشاط بگويد:

چو در رزم آيم بود او قتال بود سر نگهدار و سر لشكر او

چو در بزم آيم بود او نشاط بود ساقي و مطرب و ساغر او

چو نامه نويسم برِ دوستان بود خامه و كاغذ و محبر او(1)

از اين عبارات ظاهر است كه آقايان قائل انـد هرچه عبادت شود و هر كه را عبادت كنند گويا خدا را عبادت كرده اند و جزئي از اجزاي يك وجود است كه داراي اسم هاي مختلف مي باشد، ولي يك حقيقت بيشتر نيست.

شاهد چهارم

ابن عربي در فتوحات مي نويسد:

فاعلم يا أخي أنّ هذا المنزل هو منزل من منازل الستر والكتمان وتقرير الألوهه في كلّ مَن عبدَ مِن دون الله؛ لأنَّه ما عبد الحجر لعينه و إنّما عُبد من حيث نسبه الألوهه إليه؛ و لهذا ذكرنا أنَّه مِن مَنازل الكتمان و الستر، قال تعالي: { وَقَضَي رَبُّكَ أَلّاَ تَعْبُدُوا إِلّاَ إِيَّاهُ } ؛(2)

پس بدان اي برادر من!

1- . همان، ج2 ص701 .

2- . الفتوحات المكيه2: 591

اين منزل از منازل ستر و كتمان و تقرير الوهت در هرچه كه به غير خـدا پرستيـده مي شود است؛ زيرا (كافر) سـنگ را از حيث عينش نمي پرستد، بلكه از حيث نسبت الوهت بدو مي پرستد؛ از اين روي گفتيم كه از منازل كتمان و ستر است، خداوند مي فرمايد: «خداوند حكم كرده كه جز او را نپرستيد».

شاهد پنجم

قيصري مي گويد:

و امّـا حكمُ آلِه، فَحُكمُ الكـافرين من وجه؛ لأنَّهُم جعلُوا الرَّبَّ المطلقَ و المَعبُود الحق مُقيّـداً في صُوره فرعونيّه، فَسَتَرُوا الحّقَ في صورته الباطله. و حُكمُ المُؤمنينَ من وجه؛ لأنَّهُم ما عَبدُوا في صورته إلاّ الهويّه الإلهيّه الظاهره في المجالي المختلفه.

فَرَضِيَ اللهُ عَنهُم مِن هذه الحيثيه و رَضُوا عَنه، وإن كانَ من حيثُ تَقّيُدهم إيّاه يُعّذِبُهم؛(1)

و امـا حكم (و فرجـام) آلِ فرعون اين است كه از جهتي حكم كافران را دارنـد؛ زيرا آنان پروردگار مطلق و معبود حق را در صورتِ فرعوني مقيّد ساختند، پس حق را در صورت باطلش پوشاندند.

و حكم مؤمنان را دارند؛ زيرا در صورت [و قالب] فرعون جز هويّت إلهيّه را كه در مجلا هاي مختلف بروز مي يابد، نپرستيدند.

از اين رو خـدا از آنان راضـي است و آنها از خدا خشـنودند، هرچند از اين نظر كه به خدايي فرعون پاي بند بودند [و خدا را منحصـر در او ساختند] خداوند آنان را عذاب مي كند.

1- . شرح فصوص الحكم (قيصري) 1145.

نتيجه شواهد

اين حرف هـاي عجيب و غريب و برداشت هاي نادرست از آيه شـريفه به خاطر مبناي نادرستي است كه اين اشـخاص در مسـئله وحـدت وجودِ اطلاقي اختيار كرده اند در حالي كه بر اساس آيات و روايات بطلان اين قول روشن است.

در سوره احزاب مي خوانيم:

{ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَه إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أمْراً أن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَه مِنْ أمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِيناً } ؛(1)

و هيـچ مرد و زن مؤمني را نرسـد كه چون خـدا و فرسـتاده اش به كاري فرمان دهنـد براي آنان در كارشان اختياري باشـد و هركس خـدا و فرستاده اش را فرمان نبرد البته دچار گمراهي آشكاري است.

معناي اين آيه شريفه اين است كه وقتي خدا و رسولش حكمي كردند مردم بايد فرمان برند و نبايد معصيت كنند.

آيا معناي اين آيه اين است كه مردم نمي توانند معصيت كنند؟!

اين آيه مي فرمايد مردم بايد اطاعت كنند، اما اگر اطاعت نكردند، معلوم است كه معصيت كرده اند؛ به قرينه { وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِيناً } .

اگر امر، امر تكويني بود و بايـد انجام مي شـد ديگر { وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ } معنا نـداشت. پس ممكن است كسـي امر خدا را عصـيان كند.

بنابراين، مراد از { وَقَضَـي } در آيه شـريفه، قضاي تشريعي است نه تكويني؛ يعني اگر عبد فرمان برد پاداش دريافت مي دارد و اگر عصيان كند معصيت كار است و عقاب مي شود. دليل ديگر در بطلان اين قول اين است كه: اگر قضا، قضاي تكويني باشد و بايد آنچه متعلّق قضا است انجام گيرد، در ارتباط با آيات و مطالب بعدي هم بايد قضا همين گونه معنا شود؛ زيرا در ادامه مي خوانيم:

1- . سورة احزاب (33) آية 36.

{ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً } ؛

و به پدر و مادر نيكي كنيد.

اگر قضا تكويني باشد بايد هر فرزندي نسبت به پدر و مادر هر كاري كه مي كند احسان باشد؛ گرچه به آنها توهين كند و كتك بزند!

چون هركس هرچيزي را كه عبادت مي كند عبادت خداست پس در { وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً } هم بايد همان را قائل شد؛ يعني بگوئيم خداوند حكم تكويني دارد كه به پـدر و مادر احسان كنيـد. پيداست كه شـخص خردمند و هر صاحب عقل سـليمي اين معنا را برنمي تابد و آن را باطل مي داند.

ص: 412

آیه بیستم: إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَه عَلَى السّماوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا

اشاره

وَحَمَلَهَا الإنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً } ؛

ما امانت را بر آسمان ها و زمین و کوه ها عرضه کردیم،

آنان برنتافتند که آن را بردوش کشند و از آن هراسیدند،

و انسان آن را حمل کرد؛

به راستي او بس ستم گر و نادان است.

سوره احزاب (33) آیه 72

ص: 413

امانت

مفسران در بيان مقصود از «امانت» در اين آيه ، احتمالاتي را مطرح ساخته اند:

1. مراد، همين امانتي است كه به ذهن مي آيـد و نزد همگان مشـخص مي باشـد؛ يعني چيزي را كه شخصـي نزد ديگري مي سـپارد تا از آسيب مصون ماند.

2. منظور، قراردادها و عهد و پيمان هاست كه در ميان افراد بسته مي شود و بايد انسان به آنها ترتيب اثر دهد و به عهدش وفا كند.

3. مقصود، مسئوليت انساني و بار تكليف الهي است كه مي بايست انسان به آن پايبند باشد.

4. مقصود از «امانت» دين خداست.

معاني ديگري نيز براي امانت گفته اند.(1)

پذيراي امانت

به هر معنا كه امانت را در نظر آوريم، اين پرسش بجاست كه اين امانت بر چه چيزها يا كساني عرضه شد؟

بعضي گفته اند(2) اينجا از باب { وَسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَه } (3) است كه اهلِ آبادي مقصود مي باشد.

1- . بنگريـد به، تفسـير التبيان8 : 367 ؛ مجمع البيـان8 : 585 ؛ تفسـير الصافي4: 206؛ كنزالدقائق10: 450؛ الميزان16 : 349 ؛ التفسير المبين1 : 561 ؛ مفاتيح الغيب25 : 187.

2- . تفسير التبيان8 : 367.

3- . سورة اعراف (7) آية 163.

يعني امانت را بر اهلِ آسـمان ها و زمين و كوه ها عرضه كرديم؛ به ديگر موجودات داراي شعور و فهم (جز انسان) امانت را نمايانديم، آنها از حملش خودداري ورزيدند.

برخي ديگر گفته اند:(1) مقصود در اينجـا همـان معناي ظاهري آيه - بـدون در تقـدير گرفتن واژه «اهل» - است؛ يعني امانت را خـدا به آسـمان ها و زمين و كوه ها عرضه داشت، و آنها در حدّ خود و مناسب با آفرينشي كه دارند، شعورمندند؛ گرچه در پندار ما موجوداتي فاقد شعور و درك به نظر مي آيند.

دسـته اي نيز بيان داشته اند كه:(2) در اينجـا، عرض و ارائه امـانت، به معناي حقيقي كلمه، مراد نمي باشـد، بلكه معناي كنايي آن مقصود است؛ يعني اگر مـا امـانت را به آسـمان هـا و... كه بسـيار اسـتوارتر از انسان انـد و آفرينش آنها عظمت بيشتري دارد عرضه مي داشتيم، از پذيرش آن سرباز مي زدند؛ چنان كه در جاي ديگر خدا مي فرمايد:

{ لَوْأنزَلْنَا هذَا الْقُرْآنَ عَلَي جَبَلٍ لَرَأيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَه اللهِ } ؛(3)

اگر اين قرآن را بر كوه هاي زمين نازل مي كرديم، مي ديدي كه از خشيت خدا سرفرود مي آورند و از هم مي پاشند.

و اين بيان كنايي، اهميت مطلب را مي رساند و گوياي عظمت است و در تفهيم مقصود رساتر مي باشد.(4)

معناي { فَأَبَيْنَ }

معناي واژه «إباء» - در آيه - امتناع كردن و سرباززدن مي باشد؛ يعني اهل آسمان ها و... يا خود آسمان ها و... - بنابر شعور داشتن آنها - آن امانت را نپذيرفتند.

1- . اطيب البيان 10 : 536.

2- . كنز الدقائق 10 : 449.

3- . سورة حشر (59) آية 21.

4- . لازم به يادآوري است اين معنا در آيه مورد بحث - كه به شـكل جملة خبريه آمده و ظاهر آن حكايت از چيزي است كه در خارج به وقوع پيوسته - دلالت بر آن نيازمند به قرينه مي باشد، برخلاف آية 21 سورة حشر.

ليكن اگر معناي كنايي «عرضه امانت» مقصود باشد، إباء نيز كنايه از فقدان استعداد و صلاحيت براي پذيرش مسئوليت است.

معناي { أن يَّحْمِلْنَهَا }

اشاره

حمل، به معناي برداشـتن و بردوش كشيدن است كه گاه با خيانت همراه مي باشد. از اين رو، بعضي(1) گفته اند: مقصود اين است كه از خيانت خودداري ورزيدند، حاضر نشدند كه خيانت كنند و زير بار مسئوليت بروند.

ليكن به نظر مي رسد همان معناي تحمل كردن و برداشـتن دقيق تر است. و جمله { وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا } مؤيد آن است زيرا مفادش اين است كه امتناع ورزيدن از پذيرش امانت همراه با ترس و هراس بوده كه ممكن است نتوانند از عهده آن برآيند، ولي انسان نهراسـيد و آن امانت را بر دوش كشيد.

نهـايت اين است كه گاه انسان چيزي را مي پـذيرد و به وظايف خود پايبنـد است و عمل مي كنـد، و گاه آن گونه كه شايسـته است وظايف خويش را انجام نمي دهد؛ به همين جهت مقصود از«انسانِ ظلوم وجهول»در اينجا كساني هستندكه وظيفه شناس نمي باشند.

در مجموع، اين آيه، اهميت مسـئله مسـئوليت را خاطرنشـان مي سـازد و اينكه از ميـان موجودات جهـان، تنهـا انسـان است كه اسـتعداد مسـئوليت پذيري را داراست، در عين حال، دسته اي از انسان ها به مسئوليتي كه دارند اهميت نمي دهند ويا از انجام آن روي برمي تابند و يا حد و حدود آن را پاس نمي دارند و... .

براي اينكه معنـاي «امانت» در آيه بهتر روشن شود و كژ روي ها در اين زمينه آشـكار گردد، بجاست، برخي از سـخنان صاحبان تفاسـير را بياوريم:

1- . روح البيان7 : 256 ؛ تفسير التبيان8 : 368.

1. تفسير روح البيان

اسـماعيل حقي بروسوي - كه از عالمان اهل سنت است(1) - مشـي عرفاني دارد و در تفسـير خود لطايف فراواني را مطرح مي كنـد، در تفسير آيه امانت مي نويسد:

هى على ثلاث مراتب:

المرتبه الاولى انها التكاليف الشرعيه و الامور الدينيه المرعيه و لذا سميت امانه لانها لازمه الوجود كما ان الامانه لازمه الاداء...

والمرتبه الثانيه انها المحبه و العشق و الإنجذاب الإلهي التي هي ثمره الامانه الاولي...

والمرتبه الثالثه انها الفيض الإلهي بلاواسـطه و لهـذا سـماه بالأمانه لانه من صـفات الحق تعالي فلايتملكه احد و هذا الفيض انما يحصـل بـالخروج عن الحُجُبِ الوجوديّه المشـار إليها بالظَلُوميّه و الجَهُوليّه و ذلك بالفناء فى وجود الهُويه والبقاء ببقاء الربوبيه وهـذه المرتبه نتيجه المرتبه الثانيه...

فالمرتبه الاولى لِلْعوام والثانيه لِلْخواص والثالثه لأخَصِّ الخواص؛(2)

امانت سه مرتبه دارد:

مرتبه نخست: امانت همان تكاليف شـرعي و امور ديني كه بايد رعايت شود و امانت ناميده شد چراكه وجودش ضروري است، همان گونه كه اداء امانت ضروري است...

مرتبه دوم: امانت همان عشق و محبت و شيفتگي به خدا است كه ثمره امانت نخست است...

مرتبه سوم: امانت همان فيض الهي بدون واسطه است و او را امانت نامند.

1- . متوفاي سال 1127 ق در بُروسه (شـهري است در مغرب شـبه جزيرة آسياي صغير) ، ريحانة الادب 2 : 55 ؛ فرهنگ دهخدا حرف «ب».

2- . تفسير روح البيان 7: 250 - 251.

چراکه از صفات حق تعالي است پس احدي تملكي بر او ندارد.

و چنين فيضي با خروج از حجابهاي وجودي (كه همان ظلوم و جهول بودن است) بدست مي آيد، و اين امر به سبب فناء در وجود الهي و بقاء به بقاء ربوبي تحقق يابد، اين مرتبه، نتيجه مرتبه دوم است...

مرتبه اول براي عوام است و مرتبه دوم براي خواص مي باشد و مرتبه سوم براي برگزيدگانِ خواص است.

مرتبه سوّم امانت كه در اين بيان آمـده گرايش به توحيـد عرفا دارد. ما در جاي خودش به مباني (اصالت وجود، وحـدت وجود...) پرداخته ايم و آنها را به تفصيل بررسي كرده ايم.(1)

2. تفسير بيان السعاده

(2)

در اين تفسـير خاطرنشـان شـده است كه مقصود از امـانت، همان جوهره انسان و انسانيّتِ اوست كه قابليت يافت، قيـد و بنـدها را در هم شكند و به عالَم اطلاق درآيد. عبارت چنين است:

المراد بالأمـانه... اللّطيفه السّ يّاره الإنسـانيّه الّتى لم يكن في خزانه الحقّ تعالى شأنه جَوهرٌ أبهى و أمثل منها، فأخرجها من خزانته الغيبيّه و عرضـها على سـماوات العقول والنّفوس وسماوات الأفلاك الطّبيعيّه بان أمرها عليها ثمّ عرضها على أراضي العناصر ثمّ على جبال المواليد فأبى الكلّ من حملها؛(3)

1- . نگاه كنيدبه، بيانات استاد درتفسير آيه (أَلَمْ تَرَ إِلَي رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّالظِّلَّ (آيات العقائد1: 178- 209.

2- . منسوب به سـلطان محمد ملقب به سلطانعلي گنابادي از علما و عرفاي سلسلة نعمة اللهي كه اين اثر و ساير آثارش را به نام پيرِ خود، محمد كاظم سـعادتعلي شاه تأليف نموده است، وي در سال 1327ق درگذشت. علامه آقا بزرگ تهراني در الذريعه3 : 181 ، در ضمن بررسـي و تحقيقي ، نسـبت اين تفسـير را به فرد مزبور اسـتبعاد كرده و فرموده است: «عين عبارت هاي اين تفسير در رسالة علي بن احمد مهائمي متوفاي 835ق ديده مي شود. و الله العالم.»

3- . بيان السعادة في مقامات العبادة 3 : 257 - 258.

مراد از امانت... لطيفه انساني است كه در خزانه خداي متعال گوهري گران بهاتر از آن وجود نداشت. خدا آن را از گنجينه غيبش به درآورد و بر آسـمان هاي عقول و نفوس و آسـمان هاي افلاك طبيعي عرضه داشت و بر آنها مسـلط نمود، سپس بر عنصرهاي زميني و پس از آن بر كوه ها نمايانده، تمامي اينها از حمل آن ابا ورزيدند.

اين گونه تأويلات بر فرض اينكه برخلاف آموزه هاي وحياني نباشد، دليلي وجود ندارد كه مقصود از آيه به شمار آيد.

3. تفسير الميزان

اشاره

علامه طباطبائي در الميزان مي گويد كه مراد از امانت «ولايت الهي» است. خدا بنده را به گونه اي سـرپرستي مي كند كه به بالاترين درجه عبوديت برسد و صفات شايسته بندگي را پيدا كند. وي پس از آنكه ديگر احتمالات را در آيه ردّ مي كند، مي نويسد:

فبقي أنهـا الكمـال الحاصـل له من جهه التلبس بالاعتقـاد و العمل الصالـح و سـلوك سبيل الكمال بالارتقاء من حضـيض الماده إلى أوج الإخلاص الذي هو أن يخلصه الله لنفسه فلايشاركه فيه غيره فيتولى هو سبحانه تدبير أمره وهو الولايه الإلهيه.

فالمراد بالأمانه، الولايه الإلهيه وبعرضـها على هذه الأشـياء، اعتبارها مقيسه إليها و المراد بحملها و الإباء عنه وجود اسـتعدادها و صلاحيه التلبس بها وعـدمه. وهـذا المعنى هو القابل لأن ينطبق على الآيه فالسـماوات والأرض والجبال على ما فيها من العظمه والشده والقوه فاقده لاستعداد حصولها فيها وهو المراد بإبائهن عن حملها و إشفاقهن منها... .

والأمانه المذكوره في الآيه وهي الولايه الإلهيه وكمال صفه العبوديه إنما تتحصل بالعلم بالله والعمل الصالح الذي هو العدل؛(1)

1- . الميزان 16: 349 - 350 .

پس مقصود از امانت، كمال حاصل براي انسان است از جهت آراستگي به عقايد صحيح و عمل صالح و پيمودن راه كمال به وسيله بالا آمدن از مرتبه پست ماده به اَوج [و ستيغ] اخلاص؛ و آن به اين است كه خدا انسان را براي خويش خالص سازد؛ چه در اين كمال، هيچ موجود ديگري همتاي انسان نمي باشد، پس خداي سبحان تدبير امرش را عهده دار مي شود و اين همان ولايت الهي است.

پس مراد از «امانت» ولايت الهي است، و مقصود از عرضه امانت به اين اشيا [آسمان و...] ارزيابي امانت با مقايسه بر آنها است، و منظور از حمل امانت و خودداري ورزيدن از آن، وجود استعدادشان [براي پذيرش امانت] و صلاحيت آراستگي به آن و عدمش مي باشد.

و همين معنا قابليت دارد كه بر آيه منطبق شود؛ زيرا آسمان ها و زمين و كوه ها - با عظمت و استواري و نيرومندي اي كه دارند - استعداد دارا شدن امانت را ندارند؛ و از اباء ورزيدن و بيم داشتن از پذيرش امانت، همين معنا مقصود مي باشد... .

امانت مذكور - در آيه - همان ولايت الهي و كمال صفت عبوديّت است كه با علم به خدا[معرفت نسبت به آفريدگار] وعمل صالح - كه همان عدالت مداري است - پديد مي آيد.

مقصود اين است كمال صفت بندگي تحت ولايت الهي، با علم و عدل حاصل مي شود. اگر انسان از نظر فكري و عملي به شيوه درست حركت كند به كمال عبوديت دست مي يابد.

يادآوري و نقد

سخن علامه، در جاي خودش، شايان توجه مي باشد، هركس بتواند چنين مقامي را به دست آورد و به اين جايگاه والا برسد، بسيار ارزنده و نيكوست، ليكن نمي توان آن را مقصود خدا و مراد از آيه دانست؛ زيرا:

اولاً: شواهدي از آياتِ قبل و بعد براي آن نيست، به فرض باشد با امانت به معناي تكليف نيز سازگار است.

زيرا اگر حمل امانت را به استعداد داشتن و عدم حمل آن را به نبودن استعداد معنا كرديم، اين معناي از امانت با تكليف هم سازگار است، چون انسان استعداد مكلف شدن را دارد، در حالي كه آسمان و ... چنين استعدادي را ندارند. بنابر اين انحصاري كه از عبارت مرحوم علامه به دست مي آيد درست نيست.

ثانياً: حديثي نداريم كه در آن امانت، اين گونه تفسير شده باشد.

ثالثاً: عبارت خود آيه، اين معنا را برنمي تابد.(1)

4. تفسير عبدالرزاق كاشي

عبدالرزاق كاشاني در تفسير منسوب به ابن عربي در ذيل آيه امانت مي نويسد:

{ إِنَّا عَرَضْنَا الأمَانَه عَلَى السَّماوَاتِ وَالأرْضِ وَالْجِبَالِ } بإيداع حقيقه الهويه عندها و احتجابها بالتعينات بها { فَأَبَيْنَ أن يَحْمِلْنَهَا } بأن تظهر عليهنّ مع عظم أجرامها لعدم استعدادها لقبولها { وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا } لعظمها عن أقدارها وضعفها عن حملها وقبولها { وَحَمَلَهَا الإنسَانُ } لقوه استعداده واقتداره على حملها فانتحلها لنفسه بإضافتها إليه { إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً } بمنعه حق الله حين ظهر بنفسه وانتحلها { جَهُولاً } لايعرفها لاحتجابه بأنانيته عنها... .

أو عرضنا الأمانه الإلهيه بالتجلي عليها و إيداع ما تطيق حملها فيها من الصفات بجعلها مظاهر لها. فأبين أن يحملنها بخيانتها و إمساكها عندها و الامتناع عن أدائها، وأشفقن من حملها عندها فأدّينها بإظهار ما أودع فيها من الكمالات.

و حملها الإنسان بإخفائها بالشيطنه و ظهور الأنانيه و الامتناع عن أدائها

1- . سخنان ديگري از مرحوم علامه در تفسير آية امانت و نقد و بررسي آن خواهد آمد.

بإظهار ما أودع فيه من الكمال و إمساكها بظهور النفس بالمظلمه و المنع عن الترقي في مقام المعرفه والله أعلم؛(1)

«ما امانت را بر آسـمان ها و زمين و كوه ها عرضه كرديم» به سپردن حقيقت هويت [خـدا] نزد آنها و پوشـيده داشـتن آن هويت به تعيّنات «پس از حمل آن ابا ورزيدند» به اينكه بر آنها ظاهر شود با همه بزرگي اجرامشان، به جهت عدم اسـتعدادشان براي پذيرش امانت «و از آن ترسـيدند» به دليـل آنكه آن امـانت فراتر از قـدرتشان بود و از حمـل و قبول آن نـاتوان بودنـد «و انسان آن را بردوش كشـيد» به سـبب قوت اسـتعدادش و توانمندي بر حمل آن، پس انسان آن را به خويش نسـبت داد - با اضافه امانت به خودش - «همانا او ظلوم است» از اين نظر كه هنگام آشـكار شـدن حقِ خـدا آن را منع كرد و به خويش نسـبت داد «جهول است» چون آن امانت را نمي شـناسد؛ به جهت پوشـيده ماندن او از امانت به سبب انانيّتش... .

يا معنا چنين است:

ما با تجلّي بر آنها (آسـمان و زمين و كوه ها) ، و با سپردنِ صفاتي كه توانايي حملش را دارند، امانت الهي را برآنها عرضه كرديم به قراردادن آنهـا مظهرهايي براي امانت الهي، پس آنها از حمل آن ابا ورزيدنـد كه [مبادا] به خيانت در امانت و نگه داشـتن آن نزدشان و خودداري از اداي آن [گرفتار شوند]؛ و از حمل امانت نزدشان ترسيدند. پس آن را اَدا كردند به اظهار كمالاتي كه در آن نهاده شده بود.

و انسان آن را بر دوش كشيد با پنهان ساختن امانت به شيطنت و ظهور انانيّت، و خودداري از اداي آن به اظهار كمالي كه در او سپرده شده بود، و نگه داشتن امانت به چيرگي ظلمت بر نفس و خودداري از ترقي در مقام معرفت.

1- . تفسير القرآن الكريم (ابن عربي) 2: 158 - 159 (2: 298 - 299) .

5. سخن قيصري

اشاره

قيصري، در شرح سخني از ابن عربي، مي نويسد:

أن الحق أوجد العالم وجود شبح لا روح فيه و كان كمرآه غير مجلّوَه، اقتضى الأمر الإلهي جلاء مرآه العالم ليحصل ما هو المقصود منها، و هو ظهور الأسرار الإلهيه الموّدِعه في الأسماء و الصفات التي مظهر جميعها الإنسان إجمالًا و تفصيلًا.

و كان آدم، أي الإنسان الكامل، عين جلاء تلك المرآه و روح تلك الصوره، إذ بوجوده تم العالم و ظهر أسراره و حقائقه.

فإن ما في العالم موجود ظهر له حقيقته و حقيقه غيره بحيث إنه علم أن عين الأحديه هي التي ظهرت وصارت عين هذه الحقائق إلا الإنسان. و إليه الإشاره بقوله:

{ إِنَّا عَرَضْنَا الأمَانَه عَلَى السَّماوَاتِ وَالأرْضِ وَالْجِبَالِ } أي، على أهل السماوات و الأرض من ملكوتها و جبروتها { فَأَبَيْنَ أن يَحْمِلْنَهَا } حيث ما أعطيت استعداداتهم تحّمُلها. { وَحَمَلَهَا الإنسَانُ } لما في استعداده ذلك. { إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً } أي، ظلوماً على نفسه مميتاً إياها مفنياً ذاته في ذاته تعالى، جهولاً لغيره، ناسياً لما سواه نافياً لما عداه بقوله: «لا إله إلا الله»؛(1)

حق عالم را مانند وجود شَبَحي آفريد كه روحي در آن نبود و به آيينه اي تيره مي ماند. امر الهي جلاي آيينه عالَم را اقتضا كرد تا مقصود از آن (كه ظهور اَسرار الهي نهاده شده در اسما و صفات اند، صفاتي كه مظهر همه آنها - به اجمال و تفصيل - انسان است) حاصل شود.

آدم - يعني انسان كامل - عين جلاي آن آينه و روح آن صورت مي باشد.

1- . شرح فصوص الحكم: 338 - 339.

زيرا به وجود او [آفرينش] عالَم پايان يافت و اَسرار و حقايق آن آشكار گشت.

در عالَم موجودي نيست كه حقيقت خودش و ديگري برايش آشكار گردد به گونه اي كه دريابد عين احديت به شكل اين حقايق (اعم از خودش و ساير اشيا) ظاهر و آشكار گرديده، جز انسان؛ و به آن اشاره خداست كه فرمود:

«ما امانت را بر آسمان ها و زمين عرضه كرديم» يعني بر اهل آسمان ها و زمين از ملكوت و جبروتشان «پس، از حمل آن ابا كردند» زيرا استعداد آنان تحمّل آن را نداشت «و انسان آن را بردوش كشيد» بدان جهت كه استعدادش را داشت «او ظلوم و جهول است» يعني بر خويشتن ستم مي ورزد، نفس خود را مي ميراند، آن را در ذات خداي متعال فاني مي سازد، نسبت به ديگران جهول است ، ماسواي خدا را از ياد مي برد و جز خدا را نفي مي كند به اين سخنش كه مي گويد: «لا إله إلاّ الله»؛ خدايي جز خداي يكتا نيست.

نقد و بررسي

پيداست كه در اين بيان، قيصري بر اساس مباني و پيش ساخته هاي ذهني اش، آيه را به گونه اي نادرست تأويل مي كند. به نظر وي، مقصود از امانت، همان حقيقت و هويت حضرت حق (و به تعبيري وجود منبسط) است كه به همه هستي عرضه شد و جز انسان (به عنوان موجودي كه جامع است) آن را برنتافت.

انسان «ظلوم» است؛ زيرا مرزهاي تعينات را درمي نوردد، حدود را مي شكند و با نفس ستيزي و رياضت، به خويشتن ظلم مي كند تا آنجا كه فاني در خدا مي شود.

و انسان «جهول» است؛ زيرا از غير خدا غافل مي شود و ديگر چيزها را به فراموشي مي سپارد. مبناي اين برداشت انحرافي از آيه، همان قوس صعود و نزول است؛ اينكه انسان از عالَم بالا نزول كرده و بار ديگر از اين عالَم پست ماده، به سوي مبدأ آغازين خود صعود مي كند.

امانت در احاديث

اشاره

پيداست كه در صورت قرائن عقلي قطعي و يا دلايل نقلي معتبر مي توان مقصود از «امانت» را در آيه به معنايي ويژه تفسير كرد. در تعاليم امامان (عليهم السلام) احاديثي درباره اين آيه رسيده كه گاه اهميت امانت داري را مي رساند و گاه بيانگر امانت به عنوان وظيفه و مسئوليت است و در مواردي نيز مقصود از امانت، ولايت، ... مي باشد.

اهميت امانت

از امام صادق (عليه السلام) درباره مردي سؤال شد كه به كسي پيغام مي فرستد و به او مي گويد كه برايم جامه اي بخر. آن مرد در بازار برايش جامه را مي جويد و در مي يابد كه آنچه در بازار هست نزد خودش مي باشد، پس از آنچه نزد خودش وجود دارد به او مي دهد.

امام (عليه السلام) فرمود:

لايَقْرَبَنَّ هـذا و لايُدَنِّسُ نَفْسَه؛ إنّ الله عزّوجلّ يقول: { إِنَّا عَرَضْنَا الأمَانَه عَلَى السَّماوَاتِ وَالأرْضِ وَالْجِبَالِ فَأبَيْنَ أن يَحْمِلْنَهَا وَأشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً } وإن كان عنده خيرٌ ممّا يَجِدُ له في السوق فلايُعْطيه مِن عنده؛(1)

به اين [وسوسه] نزديك نشود و خويشتن را نيالايد؛ خداي بزرگ مي فرمايد: «ما امانت را بر آسمان ها و زمين و كوه ها عرضه داشتيم...» از آنچه نزد خودش هست ندهد، هر چند بهتر از جامه (و لباسي) باشد كه در بازار مي يابد.

اميرالمؤمنين علي (عليه السلام) مي فرمايد:

ثمّ أداء الأمانه، فقد خاب من ليس أهلها.

إنّها عرضت على السّماوات المبنيّه و الأرضين المدحوّه و الجبال ذات الطّول المنصوبه، فلا أطول و لا أعرض ولا أعلى ولا أعظم منها، ولو امتنع شيء بطول أو عرض أو قوّه أو عزّ لامتنعن، و لكن أشفقن من

1- . تهذيب الأحكام6: 352، حديث 129؛ تفسير صافي 4: 208.

العقوبه وعقلن ما جهل من هو أضعف منهنّ وهو الإنسان { إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً } ؛(1)

سپس يكي ديگر از وظائف الهي، اداي امانت است، آن كس كه امانت ها را نپردازد زيانكار است، امانت الهي را بر آسـمان هاي برافراشته، و زمين هاي گسترده، و كوه هاي بپا داشـته، عرضه كردنـد، كه از آنها بلنـدتر، بزرگتر، وسـيع تر يافت نمي شود، اما نپذيرفتند، اگر بنا بود كه چيزي به خاطر طول و عرض و توانمندي و سربلندي از پذيرفتن امانت سر باز زند آنان بودند، اما از كيفر الهي ترسيدند، و از عواقب تحمل امانت آگاهي داشتند، كه ناتوانتر از آنها آگاهي نداشت، و آن انسان است، كه خدا فرمود: (همانا انسان ستمكار نادان است) .

امانت، تكليف الهي

روايت شده كه هرگاه وقت نماز فرا مي رسـيد امام علي (عليه السلام) بي قرار مي شد و مي لرزيد و رخسار آن حضرت دگرگون مي گشت، به آن حضرت گفتند:

اي اميرالمؤمنين شما را چه مي شود؟ مي فرمود:

جاءَ وقتُ الصلاه، وقت امانه عَرَضَها اللهُ علي السماوات والأرض والجبال، فأبَيْنَ أن يَحملنَها و أشْفَقْنَ منها؛(2)

وقت نماز فرارسيد، هنگام [اَداي] امانتي كه خدا بر آسمان ها و زمين و كوه ها عرضه داشت، پس ابا كردندكه آن را بر دوش كشند و از آن به هراس افتادند.

براساسِ اين حـديث - كه شاهـد نقلي است - مي توان گفت يكي از مصاديق امانت «نماز» مي باشـد، تكليفي كه خـدا بر بندگان واجب ساخت.

امانت، ولايت علي (عليه السلام) و ديگر امامان (عليهم السلام)

احاديث زيادي هست كه در آنها مقصود از «امانت»، «ولايت» دانسته شده است.

1- . نهج البلاغه، خطبة 190.

2- . عوالي اللئالي1: 324، حديث 62 ؛ تفسير صافي4 : 208 (با اندكي اختلاف) .

از امام صادق (عليه السلام) روايت شده كه فرمود:

هي ولايه اميرالمؤمنين؛(1)

مقصود از امانت، ولايت اميرالمؤمنين (عليه السلام) است.

از امام باقر (عليه السلام) روايت شده كه فرمود:

الولايه، أبَيْنَ أن يَحملنَها كفراً بها وعناداً وحَمَلها الإنسان، والإنسان الذي حملها ابوفلان؛(2)

مراد از «امانت» ولايت است، آسمان ها و زمين ابا كردند از بيم كفر [و ناسپاسي و ادا نكردن حق ولايت] آن را بردوش كشند! انسان آن را حمل كرد، و مقصود از انساني كه آن را حمل كرد، ابوفلان است.

در كتاب «معاني الأخبار» به سند معتبر از امام صادق (عليه السلام) روايت شده كه فرمود:

الأمانه، الولايه؛ و الأنسان ابوالشرور المنافق؛(3)

مقصود از امانت، ولايت است، و مراد از انسان، ابو شرور منافق است.

نيز از امام صادق (عليه السلام) روايت طولاني در اين زمينه هست كه چكيده آن به نقل مرحوم فيض در صافي چنين است:

إنّ الله عرض أرواح الأئمّه على السموات والأرض والجبال فغشيها نورهم و قال في فضلهم ما قال. ثم قال: فولايتهم امانه عند خلقي فأيّكم يحملها بأثقالها و يدّعيها لنفسه؟ فأبت من ادّعاء منزلتها و تمنّي محلّها من عظمه ربّهم... .

فلم يزل أنبياء الله بعد ذلك يحفظون هذه الأمانه و يخبرون بها أوصياءهم والمخلصين من امّتهم فيأبون حملها ويشفقون من ادّعائها وَحَمَلَهَا الإنْسانُ الذي

1- . اصول كافي1: 413، حديث 2 ؛ تفسير صافي4: 207.

2- . بصائر الدرجات: 96، حديث 3 ؛ تفسير صافي4: 207.

3- . معاني الأخبار: 110، حديث 2 ؛ تفسير صافي4: 207 ؛ بحارالأنوار23: 279، حديث 20.

قدعرف بأصل كلّ ظلم منه الى يوم القيامه وذلك قول الله عزّوجلّ: { إِنَّا عَرَضْنَا الأمَانَه عَلَى السَّماوَاتِ وَالأرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً } ؛(1)

خـداي متعـال ارواح ائمه را بر آسـمان هـا و زمين عرضه داشت، پس نور آنان همه آنها را در برگرفت. خـدا آنچه را در فضل آنان خواسـت گفت، سـپس فرمود: ولايت آنان نزد خلقم امانت است، كـدام يك از شـما مي تواند آن را با سـنگيني (و گران قدري) كه دارد حمل كند و براي خويشتن ادعا كند؟ آنها از ادعاي منزلتِ آن امانت و آرزوي مكانتِ آن - از عظمت پروردگارشان - ابا كردند... .

پيوسـته انبياي خـدا - پس از ماجراي آدم (عليه السـلام) - اين امانت را حفظ مي كردند و جانشـينان و برگزيدگان امتشان را به آن آگاه مي ساختند، آنان از حملِ آن خودداري مي كردند و از ادعاي آن بيم داشتند [تا اينكه] انسان (همان كسي كه ريشه هر ظلمي شناخته مي شود تا روز قيامت) آن را بر دوش گـذاشت، و چنين است كه خـداي بزرگ مي فرمايد: «ما امانت را بر آسـمان ها و زمين و كوه ها ارائه داديم، آنان برنتافتند كه آن را بردوش كشند و از آن هراسيدند، و انسان آن را حمل كرد؛ به راستي او بس ستم گر و نادان است».

از امام رضا (عليه السلام) روايت شده كه درباره اين آيه فرمود:

الأمانه، الولايه، من ادعاها بغير حق فقد كفر؛(2)

امانت، ولايت است؛ هركه به ناحق آن را ادعا كند، كافر مي باشد.

1- . معاني الأخبار: 110، حديث 2؛ تفسير صافي4: 207 (به طور ملخص) .

2- . معاني الأخبار: 110، حديث 3 ؛ عيون اخبار الرضا (2: 274، حديث 66 ؛ تفسير صافي4 : 207.

چكيده سخن

به طور كلي مي توان براي «امانت» معناي جامعي را در نظر گرفت كه همان استعداد تكليف و مسئوليت پذيري مي باشد و پيداست كه در اين راستا «ولايت» مهم ترين و بنيادي ترين تكليف است.

ديگر موجودات جهان آفرينش، استعداد بردوشن كشيدن بار مسئوليت و تكليف را نداشتند، ليكن انسان از اين امتياز برخوردار بود، گرچه اكثر آنها - با وجود استعداد و لياقت - آن را حمل نمي كنند و به همين جهت «ظلوم» و «جهول»اند و به نفاق و شرك روي مي آورند.

آيه بعد مؤيد اين معناست كه مي فرمايد:

{ لِيُعَذِّبَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً } ؛(1)

براي آنكه خدا مردان و زنان منافق و مشرك را عذاب كند، و توبه مردان و زنانِ مؤمن را بپذيرد، و خدا آمرزنده و مهربان است.

به اين ترتيب، صدر و ذيل آيه با هم سازگارند و شواهد روايي اين معنا را تأييد مي كند.

يادآوري لازم

در روايتي از اميرالمؤمنين علي (عليه السلام) آمده است كه:

انّ الكتابَ يُصَدِّقُ بعضُه بعضاً؛(2)

بعضي از قرآن، بعضِ ديگر را تصديق مي كند.

و به طور كلي، تفسير قرآن به قرآن - به گونه موجبه جزئيه - بهترين تفسير است و معناي بعضي از آيات را مي توان با بعضي ديگر دريافت.

1- . سورة احزاب (33) آية 73.

2- . نهج البلاغه: خطبة 18 ؛ احتجاج طبرسي1: 389 ؛ بحارالأنوار 2: 284.

ليكن اين سخن كه قرآن به غير خودش نياز ندارد و بي مراجعه به احاديث مي توان به تفسير قرآن پرداخت، درست نمي باشد.

علامه در الميزان بيان مي دارد كه از روش تفسير قرآن به قرآن استفاده مي كند، ليكن براي معنايي كه درباره امانت مي آورد و مقصود از آن را ولايت الهي و رسيدن به كمال صفتِ عبوديت مي داند، شاهد قرآني - از آيات ديگر - وجود ندارد.

افزون بر اين، گاه در روايات، مصداق آيه به طور انحصاري مشخص شده است كه مقصود از آن امامان (عليهم السلام) مي باشند، ليكن علامه در اين موارد، ائمه (عليهم السلام) را كامل ترين مصداق مي داند، نه به صورت انحصار معنا در آنان.

از نمونه هاي اين روش، آيه «دارندگان علم» است. خداي متعال مي فرمايد:

{ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ } ؛(1)

بلكه اين قرآن آياتي است آشكار در سينه كساني كه علم داده شدند.

در اينجا، علامه، ظاهر آيه را معنا مي كند و از آن مي گذرد، بي آنكه مشخص سازد مقصود { أُوتُوا الْعِلْمَ } چه كساني اند.

درحالي كه خود علامه، روايتي را نقل مي كند كه در آن به انحصار مشخص شده است كه مقصود از { أُوتُوا الْعِلْمَ } ائمه اطهار (عليهم السلام) مي باشند.

ابوبصير از امام باقر (عليه السلام) درباره اين آيه مي پرسد، متن روايت در «بصائر الدرجات» چنين است:

أنتم هم؟ قال ابوجعفر (عليه السلام) مَن عَسي اَن يكونوا؟؛(2)

آيا شمائيد آنها؟ حضرت مي فرمايد: پس چه كسي [به جز ما] مي تواند [مقصود] باشد؟

و در روايتي از امام صادق (عليه السلام) رسيده است كه:

1- . سورة عنكبوت (29) آية 49.

2- . بصائر الدرجات: 225 ؛ الميزان 16: 149.

مقصود از { أُوتُوا الْعِلْمَ } ، ائمه اطهار (عليه السلام) مي باشند.(1)

علامه در ذيل اين روايت مي نويسد:

اين معنا در كتاب كافي و بصائر الدرجات، به چند طريق، روايت شده است.

و اين از باب جَرْي مي باشد به معناي انطباق آيه به كامل ترين مصداق ها، به دليل روايتي كه در زير مي آيد.(2)

آن گاه علامه، روايتِ پيشين را مي آورد.(3)

1- . كافي1: 214، حديث 2؛ الميزان 16: 148 - 149.

2- . الميزان 16: 149.

3- . عبارت علامه در روايتي كه آورده چنين است: «و في البصائر بإسناده عن بريدبن معاوية عن أبي جعفر (قال: قلت له: (بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ (فقال: أنتم هم من عسي أن يكونوا؟». براساس اين متن علامه چنين استفاده كرده است كه امام (به بريد فرموده است: شما همان ها هستيد (همان كه علم به آنها داده شده است) ، انتظار مي رود چه كساني ديگر باشند؟ عين اين متن در تفسير نورالثقلين (4 : 165 ، حديث 75) به نقل از بصائر نيز نقل شده است، و به نظر مي رسد مرحوم علامه به مأخذ اصلي (بصائر الدرجات) مراجعه نكرده و اين عبارت را از تفسير نورالثقلين نقل كرده است، لكن با مراجعه به بصائر الدرجات روشن مي شود بريدبن معاويه چنين روايتي ندارد و در سند و متن حديث خطا و اشتباه رخ داده است. هيجده روايت در بصائر الدرجات (جزء چهارم، باب يازدهم) در ذيل آيه شريفه (بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ (نقل شده كه همة آنها بيانگر اين است كه مقصود از «أوتوا العلم» ائمه (هستند و بيشتر آنها دلالت بر اختصاص به ايشان دارد، از جمله روايت بريده كه حديث اول باب است و متن آن چنين است: «عن أبي جعفر (قال: قلت له: قول الله: (بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ (قال: إيّانا عني». حديث دوم باب، روايت ابوبصير است كه متن آن در بيان فوق آمده است؛ به نظر مي رسد تقارب اين دو حديث باعث اشتباه ديداري شده و از اين جهت مرحوم حويزي در نورالثقلين حديث ابوبصير را به بريد نسبت داده است، لكن اشكال اساسي در متن حديث است، و بدون ترديد تصحيفي در متن واقع شده و اگر كسي ساير روايات اين باب را حتي در خود تفسير نورالثقلين ببيند كاستي اين متن برايش آشكار مي گردد.

این درحالي است که در کتاب اصول کافي از امام باقر (علیه السلام) نقل شده که آن حضرت این آیه را تلاوت کرد و با دستش به سینه اش اشاره کرد.(1)

و از آن حضـرت رسیده است که این آیه را تلاوت کرد و فرمود: «[مقصود] علم میانِ دو طرف جلد قرآن نیست» پرسیدند: آنان چه کساني اند [که علمِ قرآن به آنان داده شد].

فرمود:

مَن عسي أن یکونوا غیرنا؛(2)

چه کساني جز ما مي توانند باشند؟!

در روایت دیگر از ابوبصـیر رسـیده است که امام باقر (علیه السلام) این آیه را تلاوت فرمود، سپس گفت: اي ابامحمد، به خدا سوگند، علم آنچه را میـان دو جلـد قرآن آورد اراده نکرد. ابوبصـیر مي گویـد: پرسـیدم: فـدایت شوم! آنـان کیاننـد؟ فرمود: چه کسـي جز مـا مي تواند [مقصود] باشد؟!(3)

و از هارون بن حمزه روایت شـده که گفت: شـنیدم امام صادق (علیه السـلام) تلاوت مي کرد { بَلْ هُوَ آیَاتٌ بَیِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ } و مي فرمود: «هم الأئمّه خاصّه»؛(4) دارندگان علم [قرآن و آگاه به همه ظرایف آن] به طور ویژه ائمه اند.(5)

در آیه «امـانت» نیز روایات فراواني هست که مقصود از آن «ولایت» مي باشـد، و به طور ویژه ولایت امیرالمؤمنین (علیه السـلام) دانسـته شده است.

1- . کافي 1: 213، حدیث 1؛ تفسیر صافي 4: 120.

2- . کافي 1: 214، حدیث 3؛ تفسیر صافي 4: 120.

3- . بصائر الدرجات: 225.

4- . کافي 1: 214، حدیث 4.

5- . روایات در این زمینه فراوان است؛ نگاه کنید به، بحارالأنوار 23: 200 - 202، حدیث 34 - 42.

درحالي كه علامه – در بحث روايي – پس از نقل اين روايت، مي نويسد:

اَقول: المرادُ بولاـيه أميرالمؤمنين (عليه السـلام) ما كان هو أوّلُ فاتـح لِبابه مِن هـذه الأمّه، و هو كونُ الإنسان بحيث يَتَوّلَي الله سـبحانه أمْرَه بمجاهـدته فيه بإخلاـص العبوديّه له دون الولاـيه بمعني المَحَبَّه أو بمعني الإمـامه، و إن كـان ظـاهرُ بعض الروايـات ذلك بنوع من الجَرْي والإنطباق؛(1)

مي گويم: اينكه در روايت آمـده است مقصود از امـانت، ولاـيت اميرالمؤمنين مي باشـد، بـدان جهت است كه آن حضـرت در ميان اين امت، گشاينده اين دَر بود؛ اينكه انسان با مجاهدت در راه خدا و اخلاص در بندگي او به جايي رسد كه خداي سبحان متولّي امرش شود، نه ولايت به معناي محبت يا امامت؛ هرچند كه ظاهر بعضي از روايات – از باب جَري و انطباق [حمل كلي بر فرد بارز آن] – مي باشد.

پيـداست كه اين سـخن، به اين صورت كه علامه بيان كرده است، پـذيرفتني به نظر نمي رسـد؛ زيرا فاتح باب ولايت – در نخستين مرتبه – شخص پيامبر (صلي الله عليه و آله) مي باشد.

آري، اگر ايشان امام علي (عليه السـلام) را به عنوان مهم ترين مصداق امانت – نه يكي از مصاديقي كه به كمال عبوديت دست يافته اسـت – ذكر مي كرد، در آن صورت امكان جمع و سازگاري وجود داشت.

از سويي در روايات اشاره اي به «ولايت الهي» – به عنوان مصـداقي براي امانت – نشـده است. اين تفسـير از امانت توجيه درستي ندارد؛ زيرا در روايات به صراحت و آشكارا بيان شده است كه مقصود از امانت، امامت اميرالمؤمنين علي (عليه السلام) مي باشد.

و اين يك اشـكال كلّي بر تفسـير الميزان است كه روايات را در متن تفسير نمي آورد و پس از پايان يافتن تفسير آيات، در آخر آنها را يادآور مي شود و در نتيجه معنايي كه از ظاهر روايات رخ مي نمايد با برداشت هاي تفسيري كه پيش از آنها ارائه شده، ناسازگاري

1- . الميزان 16: 376.

مي يابد. درحالي كه تعاليم امامان درياي بي كران معارف وحياني است و در همه زمينه ها رهنمودهاي كليدي و آموزنده و ناب دارد و مي بايست پيش از ديگر دانش ها و رهيافت ها وارسي و پژوهش گردد.

سخن امام علي (عليه السلام) در نهج البلاغه همواره راهگشاست، آنجا كه مي فرمايد:

{ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ } (1) و { فَأَنّي تُؤْفَكُونَ } (2) والأعلامُ قائمه، والآياتُ واضحه، والمنارُ منصوبه، فأينَ يتاه بكم، وكيف تَعْمَهُون وبينكم عتره نبّيكم؟! و هم اَزمّه الحقّ و أعلامُ الدين و اَلسنه الصِدق، فاَنزِلُوهم بأحسن منازِلِ القرآن، وَرِدُوهم ورود الهِيم العِطاش؛(3)

(اي مردم) به كجا مي رويد؟ و چرا از حق به باطل مي گرايد؟ پرچم هاي حق افراشته و نشانه ها آشكارند و مشعل هاي [هدايت] نصب شده اند. شما را به كجا سر مي گردانند؟ چگونه گيج و حيران [اين سو و آن سو] مي رويد درحالي كه عترت پيامبرتان در ميان شماست؟ آنان زمامداران حق و بزرگان دين و زبان هاي راستين اند، پس در نيكوترين منازل قرآن آنها را جاي دهيد، و چون شتران تشنه روان سوي آبشخور، سويشان بشتابيد.

والحمد لله رّبِ العالمين

ص: 435

1- . سورة تكوير (81) آية 26.

2- . جملة (فَأَنّي تُؤْفَكُونَ) در آيات زير آمده است: سورة انعام (6) آية 95 ؛ سورة يونس (10) آية 34 ؛ سورة فاطر (35) آية 3 ؛ سورة غافر (40) آية 62 .

3- . نهج البلاغه: خطبة 87 .

نمایه آیات

آیات صفحات

{ إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيانِ... } / 100

{ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ } / 233

{ إِذَا زُلْزِلَتِ الأرْضُ زِلْزَالَهَا } / 233

{ اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أوْ لاتَصْبِرُوا سَوَاء عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ } / 141

{ أعَدَّ اللهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا... } / 161

{ أعَدَّ اللهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا } / 160

{ أفَرَأيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَوَاهُ... } / 205 – 401

{ أفَسِحْرٌ هَذَا أمْ أنتُمْ لاتُبْصِرُونَ } / 141

{ اقْرَأ كَتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا } / 79

{ أُكُلُها دائِمٌ وَ ظِلُّها تِلْكَ عُقْبَى الَّذينَ اتَّقَوْا } / 181

{ إِلاَّ بَلاغاً مِنَ اللهِ وَ رِسالاتِهِ وَ مَنْ يَعْصِ اللهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ... } / 238

{ إِلاَّ طَرِيقَ جَهَنَّمَ } / 238 – 247

{ إِلاَّ طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أبَدًا وَ كانَ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرًا } / 238

{ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيها خالِدُون } / 138 – 173 – 179

{ أَلَمْ أعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أن لاتَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ } / 401

«إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَه» / 67

{ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ... } / 284

{ إِنَّ أصْحابَ الْجَنَّه الْيَوْمَ في شُغُلٍ فاكِهُون هُمْ وَ أزْواجُهُم } / 181

{ إِنَّ ٱلَّذينَ كَذّبُوا بِآياتِنا وَ اسْتَكْبَرُوا عَنْها لاتُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوابُ السَّماءِ... } / 235

{ إِنَّ ٱلَّذينَ كَفَرُوا بِآياتِنا سَوْفَ نُصْليهِمْ ناراً كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ... } / 237

{ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لايُؤْمِنُونَ } / 247

{ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ... } / 226

{ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَ مَاتُواْ وَ هُمْ كُفَّارٌ أُوْلَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَه اللهِ... } / 237

{ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً } / 238 – 247

{ إِنَّ اللهَ بالِغُ أَمْرِهِ } / 289 – 291

{ إِنَّ اللهَ لايَغْفِرُ أن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذلِكَ لِمَن يَشَاءُ } / 400

{ إِنَّ اللهَ لَعَنَ الْكَفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا } / 238

{ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ } / 141

{ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ } / 140

{ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ } / 226

{ إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ } / 222

‹‹إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَاد›› / 17 – 18 – 20

{ إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ } / 280

{ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا } / 203

{ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَه عَلَى السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ... } / 422 – 424 – 426 – 429

{ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا } / 246 – 252

{ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ } / 332

{ إِنَّما نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدادُوا إِثْماً } / 207

{ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ } / 264 – 267 – 268

{ إِنَّهُ ظَنَّ أن لَن يَحُور } / 85

{ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً } / 422 – 424 – 427

{ إِنَّهُ كاَنَ فيِ أهْلِهِ مَسْرُورًا } / 85

ص: 438

{ إِنَّهُ لاييأسُ مِن روحِ اللهِ إِلاَّ الْقَوم الْكَافِرِينَ } / 70

{ إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلاقٍ حِسابِيَه } / 91 – 92

‹‹اهْدِنَا الّصِرَاطَ الْمُسْتَقِيم›› / 23

{ أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ...›› / 26

{ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الّنَارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } / 217 – 218

{ أُولئِكَ ٱلّذينَ اشْتَرَوُا الْحَياه الّدُنْيا بِالآخِرَه فَلايُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذابُ... } / 236

{ أُولئِكَ ٱلّذينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَه إِلاَّ الّنَارُ وَ حَبِطَ ما صَنَعُوا فيها... } / 237

{ أُولئِكَ مَأواهُمْ جَهَنَّمُ وَ لايَجِدُونَ عَنْها مَحيصاً } / 235

{ أُوْلَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ } / 138

{ أُولِي أَجْنِحَه مَثْنى وَثُلاثَ وَرُباعَ } / 282 – 283

{ أَيَحْسَبُ الإنسَانُ أَلَّن نَجْمَعَ عِظَامَهُ } / 286

{ بِأَيْدِى سَفَرَه } / 102

{ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ ٱلّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ } / 431 – 433

{ بَلىَ قَادِرِينَ عَلىَ أن تُّسَوِّىَ بَنَانَه } / 114

‹‹تُسَمَّى سَلْسَبيلاً›› / 58

‹‹تَطَّلِعُ عَلَى الأفْئِدَه›› / 58

{ ثُمَّ نُنَجِّى ٱلّذِينَ ٱتَقَواْ وَ نَذَرُ الّظَالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا›› / 24

{ جَاعِلِ الْمَلائِكَه رُسُلاً } / 280

{ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ } / 134

{ جَنَّاتُ الْمَأوَى } / 135

{ جَنَّاتِ الّنَعِيم } / 135

{ جَنَّات عَدْنٍ } / 134

{ حَتَّىَ إِذَا جَاء أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا } / 280

{ حُورٌ مَقْصُوراتٌ فِي الْخِيام } / 166 - 181

{ خالِدينَ فيها أبَداً لايَجِدُونَ وَلِيًّاوَلانَصيراً } / 238

{ خَالِدِينَ فِيهَا لايُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَ لا هُمْ يُنظَرُون} / 237

{ خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَه... } / 204 – 205 – 247

{ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاه لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أحْسَنُ عَمَلاً } / 177

{ ذلِكَ مِمَّا أوْحَي إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَه } / 362

{ ذلِكُمْ بِأَنَّكُمُ اتَّخَذْتُمْ آياتِ اللهِ هُزُواً وَ غَرَّتْكُمُ الْحَياه الدُّنْيا... } / 235

{ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّه وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ... } / 139

{ رَبَّنا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَ مَلأهُ زِينَه وَ أمْوالاً فِي الْحَياه الدُّنْيا... } / 207

{ سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَه مِن رَبِّكُمْ وَجَنَّه عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاء... } / 134

{ سَأصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ... } / 248

‹‹سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ } / 39

{ الصَّافَّات صَفّاً } / 311

‹‹ظِلٍّ ذِي ثَلاثِ شُعَبٍ } / 44

{ عَلىَ أن نُّبَدِّلَ أمْثَالَكُمْ وَ نُنشِئَكُمْ فِي مَا لاتَعْلَمُون} / 126

{ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ } / 320

{ عَلَيْهَا تِسْعَه عَشَرَ } / 176

{ عِندَ سِدْرَه الْمُنْتَهَى } / 159 – 160 – 188

{ عِندَهَا جَنَّه الْمَأوَى } / 159 – 160

{ فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَه } / 186

{ فَإِذا جاءَتِ الطَّامَّه الْكُبْرى } / 188

{ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأرْضِ } / 279 – 280

{ فَاكِهِينَ بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ وَوَقَاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ } / 141

{ فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَناً } / 207

{ فَأَمَّا مَن أَعْطَى وَاتَّقَى } / 247

{ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَؤُوا كِتَابِيهْ } / 80 – 81

{ فَإِنَّ الْجَنَّه هِيَ الْمَأوى } / 188

{ فَإِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ خالِدينَ فيها أبَدا } / 226 – 238

{ فَأَنَّي تُؤْفَكُونَ } / 435

‹‹فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ›› / 39

{ فَأُوْلئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ } / 93

{ فَأُولئِكَ يَقْرَؤُنَ كِتابَهُمْ } / 83 – 97

{ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ } / 435

{ فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ } / 166

{ فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ } / 223

{ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى } / 247

{ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى } / 247

{ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا } / 84

{ فَسَوْفَ يَدْعُواْ ثُبُورًا } / 85

‹‹فَلااقْتَحَمَ الْعَقَبَه›› / 26

{ فَلاتَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِن قُرَّه أعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ } / 166

{ فَلَمَّا رَأى أيْدِيَهُمْ لاتَصِلُ إِلَيْهِ نكِرَهُمْ وَأوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَه قَالُواْ لاتَخَفْ... } / 352

{ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأوى نُزُلاً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ } / 188

{ فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلايَضِلُّ وَلايَشْقَى } / 247

{ فَمَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمينِهِ فَأُولئِكَ يَقْرَؤُنَ كِتابَهُمْ وَ لايُظْلَمُونَ فَتيلا } / 83

{ فَهُوَ في عيشَه راضِيَه } / 91 – 92

‹‹فَوَ رَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا } / 24

{ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ } / 140

{ فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَه } / 102

ص: 441

‹‹فِيهَا أَنْهَارٌ مِن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِن لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ...›› / 69 – 139

{ قالُوا ماذا قالَ رَبُّكُمْ قالُوا الْحَقَّ } / 289 – 291

{ قره عَيْنٍ لِي وَ لَكَ } / 70

{ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِى أنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّه وَ هُوَ بِكلُ ِّ خَلْقٍ عَلِيم } / 114 – 115

{ قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ } / 135

{ كَذَلِكَ وَ زَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِين } / 140

{ كِرَامٍ بَرَرَه } / 102

{ كَلَّاَ إِذا دُكَّتِ الأَرْضُ دَكًّا دَكًّا } / 233

{ كُلَّما أرادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْها مِنْ غَمٍّ أُعيدُوا فيها وَ ذُوقُوا عَذابَ الْحَرِيق } / 236

{ كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ } / 141

{ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُون } / 122

{ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ } / 139 – 225

{ لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَه } / 286

{ لاتَأْخُذُهُ سِنَه وَ لانَومٌ } / 354

{ لاظَلِيلٍ وَلايُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ›› / 44

{ لايَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّاَ الْمَوْتَه الأُولَى وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ } / 141

{ لايَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ } / 290 – 319 – 338

{ لايَعْصُونَ اللهَ ما أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ } / 289

{ لِتُؤْمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ } / 203

{ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ } / 203

{ لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَه مِنْ هذا فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ } / 184

{ لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أنفُسِهِمْ... } / 372

{ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلا جَآنٌ } / 166

{ لَوْأنزَلْنَا هذَا الْقُرْآنَ عَلَي جَبَلٍ لَرَأيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَه اللهِ } / 416

{ لَيْسَ الْبِرَّ أن تُوَلّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ... } / 283

{ لِيُعَذِّبَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ... } / 430

{ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا } / 156

{ ما لِهذَا الْكِتابِ لايُغادِرُ صَغيرَه وَلا كَبيرَه إِلّاَ أحْصاها... } / 81 – 99

{ مُتَّكِئِينَ عَلَى سُرُرٍ مَّصْفُوفَه وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ } / 141

{ مَثَلُ الْجَنَّه ٱلَتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أنْهَارٌ مِن مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ... } / 139

{ مَرْفُوعَه مُّطَهَّرَه } / 102

{ مُطاعٍ ثَمَّ أمِينٍ } / 289 – 291

{ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَه فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ } / 265

{ مَن كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ... } / 285

{ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ } / 126

{ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمِينُ } / 320

‹‹نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي›› / 68 – 82

‹‹نُورُهُمْ يَسْعى بَيْنَ أيْدِيهِمْ وَ بِأيْمانِهِم›› / 28 – 29

{ هاؤُمُ اقْرَؤُا كِتابِيَه } / 91 – 92

{ هَذِهِ النَّارُ ٱلَتِي كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ } / 141

{ هَذِهِ جَهَنَّمُ ٱلَتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ } / 162

{ وَ أُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً وَ لَهُمْ فيها أزْواجٌ مُطَهَّرَه } / 181

{ وَاللهُ غالِبٌ عَلى أمْرِهِ } / 289 – 291

{ وَ أمَّا ٱلَذينَ فَسَقُوا فَمَأواهُمُ النَّارُ كُلَّما أرادُوا أنْ يَخْرُجُوا مِنْها... } / 235 – 236

{ وَ أنَّ عَذابي هُوَ الْعَذابُ الأليمُ } / 222

{ وَ إِن مِنكمُ إِلّاَ وَارِدُهَا كاَنَ عَلىَ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا } / 24

{ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ جَميعاً فَقالَ الّضُعَفاءُ لِلَّذينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً... } / 237

{ وَ جَنَّه عَرْضُها كَعَرْضِ الّسَماءِ وَالأرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا } / 134 – 186

ص: 443

{ وَ حُورٌ عينٌ } / 181

{ وَ زَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبّ لاتَذَرْنِي فَرْدًا وَ أنتَ خَيرُ الْوَارِثِين } / 111

{ وَ زَوَّجْناهُمْ بِحُورٍعين } / 181

{ وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَ نَسِي خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ } / 114

{ وَ عَلَى الأعْرافِ رِجالٌ } / 91

{ وَ عِنْدَهُمْ قاصِراتُ الّطَرْفِ أتْرابٌ } / 181

{ وَ كُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَه فَرْدًا } / 110 – 112

{ وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَه أُخْرى } / 159 – 160 – 188

{ وَ لَهُ مَن فِي الّسَمَاوَاتِ وَالأرْضِ وَمَنْ عِندَهُ لايَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ... } / 318 – 338

{ وَ ما كانَ اللهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي الّسَماواتِ وَلا فِي الأرْضِ } / 289 – 291

{ وَ ما مِنَّا إِلّاَ لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ } / 291

‹‹وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ›› / 27

{ وَ نَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَ يَأتِينَا فَرْدًا } / 111

{ وَ نُنْشِئَكُمْ فِي ما لاتَعْلَمُون } / 126

{ وَ وُضِعَ الْكِتَابُ } / 101

{ وَ يَصْلىَ سَعِيرًا } / 85

{ وَ يَنقَلِبُ إِلىَ أهْلِهِ مَسْرُورًا } / 84

{ وَاّتَبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الّشَيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ... } / 339

{ وَاّتَقُواْ يَوْماً لاتَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً } / 230

{ وَأخْرَجَتِ الأرْضُ أثْقَالَهَا } / 233

{ وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لأمْرِ اللهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ } / 223

{ وَإِذَا الّصُحُفُ نُشِرَتْ } / 64 – 66

{ وَإِذَا النّجُومُ انكَدَرَتْ } / 223

{ وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّه لِلْمُتَّقِينَ } / 133

ص: 444

{ وَأَسَرُّواْ النَّدَامَه لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ } / 223

{ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ } / 133

{ وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى } / 246

{ وَٱلَّذِينَ آمَنُوا وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ... } / 141

{ وَٱلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِنَ الْجَنَّه غُرَفًا... } / 138

{ وَٱلَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْواهُمْ } / 247

{ وَٱلَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا } / 247

‹‹وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَه يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ... } / 26

{ وَٱلَّذِينَ كَفَروا وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } / 225

{ وَالْمُؤْمِنُونَ كَلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ } / 370

{ وَالْمُدَبِّرات أمراً } / 311

{ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى } / 246

{ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيهْ } / 81

{ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاء ظَهْرِهِ } / 81

{ وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَى } / 247

{ وَأَمْدَدْنَاهُم بِفَاكِهَه وَلَحْمٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ } / 141

{ وَأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُور } / 196 – 197

‹‹وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِين›› / 24

{ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً } / 412

{ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَه وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ } / 263 – 271 – 274 – 275

{ وَتِلْكَ الْجَنَّه الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ } / 137

{ وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الإنسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى } / 136

{ وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ } / 215 - 251

{ وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَه مِّن رَبِّكُمْ وَجَنَّه عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ... } / 158

{ وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا } / 266 – 267

{ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّه زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا... } / 135

{ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا... } / 135

{ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى } / 247

{ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ } / 286

{ وَفِي السَّماءِ رِزْقُكُمْ وَما تُوعَدُونَ } / 188

{ وَقالَ ٱلَّذينَ ٱتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنا كَرَّه فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَما تَبَرَّؤُا مِنَّا... } / 234

{ وَقَالُوا ٱتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ } / 319 – 338

{ وَقَالُواْ الْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَ أَوْرَثَنَا الأَرْضَ نَتَبَوَّأَ مِنَ الْجَنَّه... } / 138

‹‹وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ›› / 30

{ وكَذَّبَ بِالْحُسْنَى } / 247

{ وكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَه كِتَابًا... } / 79

{ وَلا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَه } / 286

{ وَلأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ثَوَابًا مِن عِندِ اللهِ... } / 137

{ وَلَقَدْ جِئْتُمُونا فُرادى كَما خَلَقْناكُمْ أَوَّلَ مَرَّه وَ تَرَكْتُمْ ما خَوَّلْناكُمْ... } / 111

{ وَلَقَدْ جَاءتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُواْ سَلامًا قَالَ سَلاَمٌ فَمَا لَبِثَ... } / 352

{ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لايَفْقَهُونَ بِهَا... } / 201

{ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَه أُخْرَى } / 159 – 160

{ وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا } / 203

{ وَلِلّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مِن دَآبَه وَالْمَلائِكَه... } / 346

{ وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُو أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَه } / 281

{ وَلَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُ لايَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ... } / 318 – 338

{ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ } / 223

{ وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ... } / 243 – 250

ص: 446

{ وَمَا أرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ إِلّاَ لِيُطَاعَ } / 203

{ وَمَا أمْرُنَا إِلّاَ وَاحِدَه كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ } / 381 – 383 – 385 – 386 – 387 – 388 – 389

{ وَمَا جَعَلْنَا أصْحَابَ النّارِ إِلّاَ مَلائِكَه وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلّاَ فِتْنَه } / 176

{ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإنسَ إِلّاَ لِيَعْبُدُونِ } / 203

{ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَه إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أمْراً أن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَه... } / 411

{ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النّارِ } / 227

{ وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا... } / 225

{ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا } / 225

{ وَمَن يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيدًا } / 284

{ وَمَن يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أوْلِيَاءَ مِن دُونِهِ... } / 236

{ وَنَقُولُ ذُوقُواْ عَذَابَ الْحَرِيقِ } / 223

{ وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ } / 262 – 264 – 265 – 266 – 267 – 271 – 274 – 275

{ وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا... } / 81

{ وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّه عَرَّفَهَا لَهُمْ،، / 39

{ وَيَزِيدُ اللهُ ٱلَذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى } / 248

{ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا } / 265

{ وَيَصْلَى سَعِيرًا } / 81

{ وَيَنقَلِبُ إِلَى أهْلِهِ مَسْرُورًا } / 81

{ وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الّصُورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأرْضِ... } / 264

{ يُؤْتِي الْحِكْمَه مَنْ يَشاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَه فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً... } / 366

{ يَا أيُّهَا ٱلَذِينَ آمَنُوا قُوا أنفُسَكُمْ وَأهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النّاسُ وَالْحِجَارَه... } / 320 – 338

{ يَاوَيْلَتَنَا مَا لِهذَا الْكِتَابِ لايُغَادِرُ صَغِيرَه وَلاكَبِيرَه إِلّاَ أحْصَاهَا } / 86

{ يَا أَيُّها ٱلَذِينَ ءَامَنُواْ أطِيعُواْ اللهَ وَأطِيعُواْ الّرَسُولَ وَ لاتُبْطِلُواْ أعْمَالَكم } / 145

{ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ } / 346

ص: 447

{ يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَه آمِنِينَ } / 140

{ يُرِيدُونَ أن يَخْرُجُواْ مِنَ النّارِ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ } / 226

{ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ } / 281

{ يُسَبِّحُونَ اللّيْلَ وَالنّهَارَ لايَفْتُرُونَ } / 318 - 331 - 338

‹‹يَصْلَوْنَها يَوْمَ الّدِين›› / 58

{ يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وبَيْنَ حَمِيمٍ آنٍ } / 162

{ يَعْرِفُونَ كُلّاً بِسِيماهُمْ } / 91

{ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاء وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاء } / 223

‹‹يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا›› / 28

{ يَلْبَسُونَ مِن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَقَابِلِينَ } / 140

{ يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ آتَبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السّلامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الّظُلُمَاتِ... } / 248

‹‹يَوْمَ لايُخْزِي اللهُ النّبِيَّ وَالّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أيْدِيهِمْ...›› / 28

{ يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُوْلَئِكَ يَقْرَؤُونَ... } / 82

{ يَوْمَ يُدَعُّونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا } / 141

نمایه روایات

روایات /صفحات

أتاني جيرئيل فقال: أُبَشِّرُك يا محمد بما تَجوزُ علي الصراط؟ / 27

أثْبِتُكُمْ قَدَماً عَلَى الّصِرَاطِ، أشَدُّكُمْ حُبّاً لأهْلِ بَيْتِي / 34

أخَذَ اللهُ مِيثاقَ شيعتنا مَعَنا عَلي ولايتِنا، لايَزيدُون و لايَنقُصون / 253

إِذَا أكْثَرَ الْعَبْدُ مِنَ الاسْتِغْفَارِ رُفِعَتْ صَحِيفَتُهُ وَ هِي تَتَلألأُ / 92

إذا عرفت ذلك فنقول أمّا من قال بأنّ الملائكه أجسام كان حمل / 336

إِذَا كانَ يَوْمُ الْقِيَامَه وَ نُصِبَ الّصِرَاطُ عَلَى جَهَنَّم، لَمْ يَجُزْ عَلَيْهِ إلّاَ مَنْ مَعَهُ جوازٌ / 30

إذا كانَ يَومَ القِيامَه، دُفعَ إلي الإنسانِ كِتابُهُ، ثُمَّ قِيلَ لَهُ: إقرَأ، قُلتُ: فَيَعرِفُ مَا فِيه؟ / 86

اكْتُبْ:«بِسْمِ اللهِ الّرَحْمنِ الّرَحِيمِ»؛ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ (صلي الله عليه و آله) يَقُولُ: إنَّ سُورَ الْجَنَّه لَبِنَه مِنْ ذَهَبٍ... / 167

الأمانه، الولايه، من ادعاها بغير حق فقد كفر / 429

الأمانه، الولايه؛ و الأنسان ابوالشرور المنافق / 428

إنّ الحكمه المعرفه و التّفقّه في الدّين، فَمَنْ فَقُهَ منكم فهو حكيم / 367

إنَّ الّصَمْت باب مِن أبواب الحكمه / 368

انّ الكتابَ يُصَدِّقُ بعضُه بعضاً / 430

إنّ اللهَ – تَبارَكَ و تَعالي – إذا أرادَ أن يُحاسبَ المُؤمنَ، أعطاهُ كتابَهُ بِيَمينِهِ... / 84

إنّ الله – عَزَّوجَلَّ – خَلَقَ الّنَبّيينَ مِن طينَه عِلِّيِّينَ قُلوبَهُم و أبدانَهُم / 253

إنَّ اللهَ – عَزَّوَجَلَّ – لَمَّا خَلَقَ الْجَنَّه خَلَقَهَا مِنْ لَبِنَتَيْنِ لَبِنَه مِنْ ذَهَبٍ وَ لَبِنَه مِنَ فِضَّه وَجَعَلَ... / 164

إنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ فِي الْجَنَّه عَمُوداً مِنْ يَاقُوتَه حَمْرَاءَ عَلَيْهِ سَبْعُونَ أَلْفَ قَصْرٍ... / 163

إنَّ اللهَ تَعَالَى إذَا بَعَثَ الْخَلائِقَ مِنَ الأَوّلِينَ وَالآخِرِينَ، نَادَى مُنَادِي رَبِّنَا مِنْ تَحْتِ عَرْشِهِ / 32

إنّ الله عرض أرواح الأئمّه على السموات والأرض والجبال فغشيها نورهم و قال في... / 428

إنّ اللهَ عَرَض ولايه اميرالمؤمنين (عليه السلام) فقبلها الملائكه و أباها مَلَك، يقال له فُطرُس... / 343

إنّ دينَ الله لايُعرَف بالرِّجال بل بآيه الحَقِّ، فَاعرف الحَقَّ تَعرِف أهلَه / 307

إنّ فوقَ الصراط عقبه كؤوداً / 26

إِنَّ فِي الْجَنَّه غُرَفاً يُرَى ظَاهِرُهَا مِنْ بَاطِنِهَا وَ بَاطِنُهَا مِنْ ظَاهِرِهَا يَسْكُنُهَا مِنْ أُمَّتِي مَنْ... / 172

أنا صراطُ الله المستقيم و عُروته الوُثقي الّتي لا انفصام لها / 37

إِنَّهُ لَيُرَى يَوْمَ الْقِيَامَه إِلَى جَانِبِ الّصِرَاطِ جَمٌّ كَثِيرٌ مِنَ الّنَاسِ، لايَعْرِفُ عَدَدَهُمْ إِلّاَ اللهُ تَعَالَى / 33

إِنَّهُ يُؤْتَى بِالْمُؤْمِنِ الْمُذْنِبِ يَوْمَ الْقِيَامَه حَتَّى يُوقَفَ بَيْنَ يَدَيِ اللهِ عَزَّوَجَلَّ فَيَكُونُ... / 93

إنَّهم يعيشون بنسيم العرش / 353

بالّتَواضع تُعْمَرُ الْحِكْمَه لا بالّتَكَبُّر / 368

ثم اختبر بذلك ملائكته المقربين ليميزالمتواضعين منهم من المستكبرين / 332

ثمّ أداء الأمانه، فقد خاب من ليس أهلها. إنّها عرضت على السّماوات المبنيّه والأرضين... / 426

ثُمَّ تُعطَيان كِتابَهُما بأيْمانِهِما فَتجدان حَسَناتِهما كُلِّها مَكتُوبه / 83

ثم خلق سبحانه لإسكان سماواته وعماره الصفيح الاعلي من ملكوته خلقاً بديعاً من... / 333

ثم فتق ما بين السموات العلي فملأهّنَ اطواراً من ملائكته / 333

جاءَ وقتُ الصلاه، وقت امانه عَرَضَها اللهُ علي السماوات و الأرض و الجبال... / 427

حَافَتَا الّصِرَاطِ يَوْمَ الْقِيَامَه، الّرَحِمُ وَالأمَانَه؛ فَإِذَا مَرَّ الْوَصُولُ لِلّرَحِمِ الْمُؤَدِّي لِلأمَانَه... / 32

حُبِّي وَ حُبُّ أهْلِ بَيْتِي نَافِعٌ فِي سَبْعَه مَوَاطِنَ، أهْوَالُهُنَّ عَظِيمَه: عِنْدَ الْوَفَاه وَ فِي الْقَبْرِ... / 87

حدّ الأشياء كلّها عند خلقه ايّاها ابانه لها من شبهه و ابانه له من شبهها / 329

الحمدُ لله ٱلّذي لايَموت و لاتَنقَضي عجائبُه / 395

خَيرُهُ و شَرُّهُ مَعهُ حَيثُ كانَ، لايَستطِيعُ فِراقَهُ حَتّي يُعطَي كِتابَهُ يَومَ القِيامَه بِما عَمِلَ / 82

رأس الحكمه، خشيه الله تعالي / 369

رأس الحكمه، مخافه الله عزوجل / 369

الرفق، رأس الحكمه / 369

السابق بالخيرات: الإمام، والمقتصد: العارف للإمام، والظالم لنفسه: الذي لايعرف الإمام / 299

ص: 450

سأل زنديقٌ أباعبد الله (عليه السلام) قال: فما تقول في المَلَكين هاروت و ماروت وما يقول النّاس... / 341

سألت أباعبد الله (عليه السلام) عن قول الله – عزّوجلّ – { هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ } و قلت: أمّا الأول فقد عرفناه وأمّا الآخر فبيّن لنا تفسيره؟... / 329

سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إذا تاب العبد توبه نصوحاً أحبّه الله فستر عليه فقلت: ... / 332

شَجَرَه فِي الْجَنَّه أنَا غَرَسْتُهَا تُظِلُّ الْجِنَانَ، أصْلُهَا مِنْ رِضْوَانٍ؛ مَاؤُهَا مِنْ تَسْنِيمٍ، بَرْدُهُ... / 171

الصمد الذي لا جوف له، والصمد الذي قد انتهي سؤدده، والصمد الذي لايأكل و لايشرب... / 325

طاعه الله ومعرفه الامام / 365

علماءُ حكماءُ كادوا أنْ يكونوا مِنَ الحكمه أنبياء / 368

عَلَيكَ بِالقُرآن فَإنّ الله خَلَقَ الجَنَّه بِيَدِهِ لَبنَه مِن ذَهَب و لَبنَه مِن فِضَّه و جَعَلَ مَلاطَها... / 165

عن أبيه (عليه السلام) قال سئل الصادق (عليه السلام) عن زياره قبر الحسين (عليه السلام) قال: أخبرني أبي (عليه السلام) أنّ... / 334

عن بريدبن عُمَير بن معاويه الشامي قالَ: دَخَلتُ عَلي علي بن موسي الرضا بِمَرو فَقلتُ لَه:... / 402

فَأخْبِرْنِي عَنِ الْجَنَّه وَ النّارِ أ هُمَا الْيَوْمَ مَخْلُوقَتَانِ / 161

فَأخبرني عن جبرئيل في زيّ الذّكران هو أم في زيّ الاناث / 323

فَأمّا المُؤمِنُ فَيُعطي كِتابَهُ بِيَمينِهِ / 84

فَأوْمَأ بيده نحو السماء ففتحت أبواب السماء ونزلت الملائكه عدداً لا يحصيهم إلاّ الله تعالي. قال (عليه السلام): لولا تقارب الأشياء وحبوط... / 356

فَرقاً بَينَهُم و بَينَ الله – عَزّوجّلَ – لأنّ الذي { لاتَأخُذُهُ سِنَه وَ لانَومٌ } هو الله... / 354

فُطرُس كان من الحمله، بعثه الله – عَزّوجّلَ – في شيء، فَأبطأ عليه، فَكَسر جَناحه و ألقاه... / 342

فلقد بكت السبع الشداد لقتله وبكت البحار بأمواجها والسموات بأركانها والأرض... / 334

الْفَهْم وَالْقَضَاء / 368

قال: في السماء السابعه... فسدره المنتهى، في السماء السابعه و جنه المأوى، عندها. / 188

قال: ينظرون إلى وجه الله، أي إلى رحمه الله و نعمته / 67

كان علي الحسن و الحسين تعويذان حشوهما من زغب جناح جبرئيل / 330

كُلُّ أُمَّه يُحاسِبُها إمامُ زَمانها، و يَعرِفُ الأئَمَه أولياءَهُم و أعداءَهُم بِسيماهُم / 91

ص: 451

كُنْتُ ذَاتَ يَوْمٍ عِنْدَ النّبِيِّ إِذْ أَقْبَلَ بِوَجْهِهِ عَلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَقَالَ: ألاأُبَشِّرُكَ يَا أَبَا الْحَسَنِ؟ / 29

لَمَّا أُسْرِيَ بِي إِلَى السّمَاءِ، دَخَلْتُ الْجَنَّه فَرَأَيْتُ فِيهَا مَلائِكَه يَبْنُونَ لَبِنَه مِنْ ذَهَبٍ وَ لَبِنَه... / 192

لَيْسَتْ تَشْهَدُ الْجَوَارِحُ عَلَى مُؤْمِنٍ إِنَّمَا تَشْهَدُ عَلَى مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ كَلِمَه الْعَذَابِ فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ فَيُعْطَى كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ / 83

مَا ثَبَتَ حُبُّكَ فِي قَلْبِ امْرِئٍ مُؤْمِنٍ فَزَلَّتْ بِهِ قَدَمُهُ عَلَى الصِّرَاطِ إِلاّ ثَبَتَ لَهُ قَدَمٌ حَتَّى... / 35

مَا خَلَقَ اللهُ خَلْقاً إِلاّ جَعَلَ لَهُ فِي الْجَنَّه مَنْزِلاً، وَ فِي النّارِ مَنْزِلاً، فَإِذَا أُسْكِنَ أَهْلُ الْجَنَّه الْجَنَّه وَ أَهْلُ النّارِ النّارَ / 173

مَا مِنْ مُؤْمِنٍ يُذْنِبُ ذَنْباً إِلاّ أَجَلَهُ اللهُ عَزَّوَجَلَّ سَبْعَ سَاعَاتٍ مِنَ النّهَارِ فَإِنْ هُوَ تَابَ / 90

مَرَرْتُ لَيْلَه أُسْرِيَ بِي بِنَهَرٍ حَافَتَاهُ قِبَابُ الْمَرْجَانِ فَنُودِيتُ مِنْهُ السّلامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللهِ / 166

معرفه الإمام و اجْتناب الكبائر الّتي أوجب الله عليها النّار / 367

مَكْتُوبٌ عَلَى بَابِ الْجَنَّه «لا إِلَهَ إِلاّ اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ عَلِيٌّ أَخُو رَسُولِ اللهِ» / 165

مَن زَهِدَ في الدّنيا أثبت الله الحكمه في قلبه، و أنطق بها لسانَه، و بَصَّرَه عيوب الدّنيا داءها و دواءها، و أخرجه من الدّنيا سالما إلى دار السّلام / 369

مَن عسي أن يكونوا غيرنا / 433

مَنْ عَمِلَ سَيِّئَه أُجِّلَ فِيهَا سَبْعَ سَاعَاتٍ مِنَ النّهَارِ فَإِنْ قَالَ أَسْتَغْفِرُ اللهَ الّذِي لا إِلهَ إِلاّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ثَلاثَ مَرَّاتٍ لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْه / 88

مَنْ قَالَ: سُبْحَانَ اللهِ غَرَسَ اللهُ لَهُ بِهَا شَجَرَه فِي الْجَنَّه / 144

الناسُ نيامٌ فإذا ماتوا إنْتَبَهُوا / 60

النّاسُ يَمُرُّونَ عَلَى الصِّرَاطِ طَبَقَاتٍ، وَ الصِّرَاطُ أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَ مِنْ حَدِّ السَّيْفِ / 32

وَ اعْلَمُوا أَنَّ مَجَازَكُمْ عَلَى الصِّرَاطِ وَ مَزَالِقِ دَحْضِهِ، وَ أَهَاوِيلِ زَلَلِهِ وَ تَارَاتِ أَهْوَالِه / 35

و الأعلامُ قائمه، و الآياتُ واضحه، و المنارُ منصوبه، / 435

وَ إِنَّمَا أَضَافَهُ إِلَى نَفْسِهِ لأَنَّهُ اصْطَفَاهُ عَلَى سَائِرِ الأَرْوَاحِ / 68

و إنما يعني بالنظر إليه، النظر إلى ثوابه تبارك و تعالى / 67

و جاءَ الخبرُ بأنّ الصراطَ أدّقُ مِن الشَعرَه و أحّدُ مِن السيف علي الكافر / 37

وَ حَقُّ رِجْلَيْكَ أنْ لاتَمْشِيَ بِهِمَا إِلَى مَا لايَحِلُّ لَكَ فَبِهِمَا تَقِفُ عَلَى الّصِرَاطِ!... / 35

و طعامه التسبيح و شرابه التهليل / 353

وَ لَئِنْ أمْهَلَ اللهُ الّظَالِمَ فَلَنْ يَفُوتَ أخْذُهُ، وَ هُوَ لَهُ بِالْمِرْصَادِ عَلَى مَجَازِ / 23

ولا يرجع بهم الاستهتار بلزوم طاعته، إلاّ إلي مواد من قلوبهم غير منقطعه من رجائه ومخافته / 345

و لكنّه القديم في ذاته لأنّ ما سوي الواحد متجّزء و الله واحدٌ لا متجزّء و لا متوّهم... / 329

و لم يبق في النار إلا الذين هم أهلها / 217

و هذا مثلٌ مضروب لما يَلْحَقُ الكافر من الشدّه في عبوره علي الصّراط / 37

واعلم أنّ الّصِراطَ المَوعُودَ بِه فِي القُرآنِ الكَرِيمِ حَقٌّ يَجِبُ الإيمانُ به و إن اختلف... / 40

والمَتَلقّي القاعِد عَنِ اليمين هُو القُوَّه العاقله العَمَليّه المُنتَقَشَه بِصُوَرِ الأعمال / 100

والملَك لاتشاهده حواسكم لأنّه من جنس هذا الهواء، لاعيان منه / 297

وَأمّا الّصِراطُ في الآخَره، فَهُوَ طَرِيقُ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى الْجَنَّه / 23

وكّل ملك الموت بقبض أرواح الآدميين، فهو الذي يلي قبض أرواحهم / 331

الولايه، أبَيْنَ أن يَحملنَها كفراً بها وعناداً وحَمَلها الإنسان، والإنسان الذي حملها ابوفلان / 428

وَما مِن أحَدٍ يَدخُلُ الجَنَّه حتّى يُعرَض عَلَيه مَكانُهُ مِنَ النّار، فَيُقال له: «هذا مَكانُكَ ٱلّذي لَو عَصَيتَ اللهَ لَكُنتَ فيه». / 179

هُوَ الّطَرِيقُ إِلَى مَعْرِفَه اللهِ – عَزَّوَجَلَّ – وَ هُمَا صِراطَانِ؛ صِراطٌ فِي الّدُنْيَا وَ صِراطٌ فِي الآخِرَه، / 30

هي ولايه اميرالمؤمنين / 428

يُؤْتَى بِأحَدٍ يَوْمَ الْقِيَامَه، يُوقَفُ بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَيُدْفَعُ إِلَيْهِ كِتَابُهُ، فَلايَرَى حَسَنَاتِهِ! فَيَقُولُ: إِلَهِي لَيْسَ هَذَا كِتَابِي / 94

يروي في بعض الرافدات أن عمرو بن العاص قدم من الاسكندريه علي رسول الله (صلي الله عليه و آله) فسأله عمّا رأي في الاسكندريه، فقال: يا رسول الله (صلي الله عليه و آله) رأيت أقواماً يتطيلسون... / 324

يضِيءُ عَلَي الصّراط لعلي و فاطمه، مِثل الدّنيا سبعين مرّه / 28

منابع و مآخذ:

قرآن کریم.

1.آغاز و انجام؛ خواجه نصیرالدین طوسی (وفات: 672 ق) ، مقدمه و شرح و تعلیقات از آیت الله حسن زاده آملی، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران 1374 ش.

2.آموزش فلسفه؛ محمدتقي مصباح يزدي، انتشارات امير كبير، تهران 1383ش.

3.آيات العقائد؛ تقريرات دروس آيه الله سيد جعفر سيدان، انتشارات ولايت، اول 1389ش.

4.الاحتجاج؛ احمد بن علي طبرسي، تعليق: سيد محمد باقر خرسان، دار النعمان، نجف اشرف 1386ق - 1966م.

5.الإختصاص؛ شيخ مفيد، انتشارات كنگره جهانى شيخ مفيد، قم 1413 ق.

6.اساس التوحيد؛ ميرزا مهدي آشتياني، انتشارات هومس، تهران 1388ش.

7.اسرار الآيات؛ صدر المتألهين، مقدمه و تصحيح از محمد خواجوى، انجمن حكمت و فلسفه، تهران، 1360 ش.

8.الأسفار الأربعه؛ ملاصدرا شيرازي، دار احياء التراث، بيروت 1981م.

9.اصول المعارف؛ ملامحسن فيض، با تحقيق و تصحيح و مقدمه سيدجلال الدين آشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، دوم 1362ش.

10.أطيب البيان في تفسير القرآن؛ سيد عبد الحسين طيب، انتشارات اسلام، تهران 1378ش.

11.اعتقادات الإماميه وتصحيح الاعتقاد؛ شيخ صدوق و شيخ مفيد، كنگره شيخ مفيد، قم1414ق

12.الإلهيات علي هدي الكتاب و السنه و العقل؛ محاضرات استاد شيخ جعفر سبحاني، به قلم حسن محمد مكي عاملي، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلاميه، چهارم 1413ق.

13.الأمالي؛ شيخ صدوق، قسم الدراسات الإسلاميه مؤسسه البعثه، قم، مؤسسه البعثه، اول1417ق.

ص: 455

14.الأمالي؛ شيخ مفيد، تحقيق: حسين استاد ولي و علي اكبر الغفاري، دارالمفيد، بيروت1414ق.

15.الأمالي؛ محمدبن حسن طوسي، تحقيق: موسسه بعثت، دار الثقافه، قم، اول، 1414ق.

16.انوار درخشان؛ سيدمحمد حسين حسينى همدانى، تحقيق از محمد باقر بهبودى، كتابفروشى لطفى، تهران 1404 ق.

17.اوائل المقالات؛ شيخ مفيد، تحقيق: شيخ إبراهيم أنصاري، دار المفيد للطباعه والنشر والتوزيع، بيروت 1414 - 1993م.

18.بحارالأنوار؛ علامه محمدباقر مجلسي، مؤسسه الوفاء، بيروت 1403 - 1983م.

19.البرهان؛ سيد هاشم بحراني، بنياد بعثت، تهران 1416ق.

20.بشاره المصطفى؛ محمدبن علي طبري، تحقيق: جواد قيومي إصفهاني، مؤسسه نشر إسلامي، قم، اول، 1420ق.

21.بصائر الدرجات؛ محمدبن حسن صفار، تصحيح وتعليق: حاج ميرزا حسن كوچه باغي، منشورات اعلمي، تهران 1362ش.

22.بيان السعاده؛ سلطان محمد گنابادي، مؤسسه الاعلمي، بيروت 1408ق.

23.بيان الفرقان في توحيد القرآن؛ علامه شيخ مجتبي قزويني، با تعليقات: استاد سيدجعفر سيدان، تحقيق: مدرسه علوم ديني حضرت وليعصر (عليه السلام)، انتشارات دليل ما، اول 1389ش.

24.پيام قرآن؛ استاد ناصر مكارم شيرازي، دارالكتب الاسلاميه، تهران، 1383ش.

25.تاريخ تمدن اسلام؛ جرجي زيدان (ترجمه علي جواهر كلام) ،انتشارات امير كبير، تهران.

26.تاريخ مدينه دمشق؛ ابن عساكر، تحقيق: علي شيري، دارالفكر، بيروت 1415ق.

27.التبيان؛ محمدبن حسن طوسى، با مقدمه شيخ آغابزرگ تهرانى و تحقيق احمد قصيرعاملى، دار احياء التراث العربى، بيروت.

28.التحقيق في كلمات القرآن الكريم؛ حسن مصطفوى، بنگاه ترجمه ونشر كتاب، تهران1360ش.

29.تسنيم؛ عبدالله جوادي آملي، تحقيق: احمد قدسي، مركز نشر اسراء، 1385ش.

30.تصحيح إعتقادات الإماميه؛ الشيخ المفيد، تحقيق حسين درگاهي، بيروت، دارالمفيد للطباعه و النشر و التوزيع، دوم، 1414ق.

31.تفسير ابن عربى؛ ابوعبدالله محيى الدين محمد ابن عربى، تحقيق سمير مصطفى رباب، دار احياء التراث العربى، بيروت 1422 ق.

32.تفسير العياشي؛ محمد بن مسعود العياشي، تحقيق: الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبه العلميه الإسلاميه، تهران.

33.تفسير القرآن الكريم؛ (منسوب به) محي الدين بن عربي، تحقيق: سمير مصطفي رباب، دار احياء التراث، بيروت 1422ق.

34.تفسير القرآن الكريم؛ سيد عبد الله شبر، دار البلاغه للطباعه و النشر، بيروت، 1412 ق.

35.تفسير القرآن الكريم؛ محمدبن ابراهيم (ملاصدرا) ، تحقيق: محمد خواجوي، انتشارات بيدار، قم 1379ش.

36.التفسير المبين؛ محمد جواد مغنيه، بنياد بعثت، قم.

37.التفسير المنسوب إلى الامام العسكرى (عليه السلام)؛ مدرسه امام مهدى، قم 1409 ق

38.تفسير ثعلبي؛ ثعلبي، تحقيق: ابي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1422ق.

39.تفسيرصافى؛ ملامحسن فيض كاشانى، تحقيق حسين اعلمى، انتشارات الصدر، تهران1415ق

40.تفسيرقمي؛ علي بن ابراهيم قمي، تحقيق: سيدطيب موسوي جزايري، دارالكتب، قم1367ش.

41.تفسير نمونه؛ ناصر مكارم شيرازي، دارالكتب الاسلاميه، تهران 1374ش.

42.التوحيد؛ شيخ صدوق، تحقيق: سيد هاشم حسيني تهراني، جامعه مدرسين، قم 1357ش.

43.تهذيب الأحكام؛ شيخ طوسي، تحقيق: سيدحسن موسوي خرسان، دار الكتب الإسلاميه، تهران 1365ش.

44.جامع الأخبار؛ تاج الدين شعيرى، انتشارات رضى، قم 1363 ش.

45.جامع الشتات؛ محمداسماعيل خواجوئي، تحقيق: سيد مهدي رجائي، 1418ق.

46.جلاء الاذهان وجلاءالاحزان؛ ابو المحاسن حسين بن حسن جرجاني، تحقيق: سيد جلال الدين حسيني (محدث) ، انتشارات دانشگاه تهران، 1377ش.

47.الجوهر الثمين في تفسير الكتاب المبين؛ سيدعبدالله شبر، مقدمه: سيدمحمد بحرالعلوم، كويت ، 1407 ق.

48.حق اليقين في معرفه اصول الدين؛ سيدعبدالله شبر، انوار الهدي، قم 1424 ق.

49.حكمت الهي؛ مهدي الهي قمشه اي، انتشارات اسلامي، تهران 1363ش.

50.الخرائج والجرائح؛ قطب الدين راوندي، تحقيق: مؤسسه الإمام المهدي با اشراف سيد محمد باقر موحد ابطحي، مؤسسه الإمام المهدي ، قم 1407ق.

51.الخصال؛ شيخ صدوق، تحقيق: علي أكبر غفاري، جامعه مدرسين، قم 1403ق. - 1362ش.

52.الخلود في جهنم؛ محمدعبدالخالق كاظم، منشورات المركز العالمي للدراسات الاسلاميه، قم، 1383ش.

53.دار السلام؛ محدث نوري، تصحيح: سيدهاشم رسولي محلاتي، انتشارات المعارف الإسلاميه.

54.دانشنامه امام علي (عليه السلام)؛ علي اكبر رشاد، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، 1385 ش.

55.دلائل الإمامه؛ محمد بن جرير طبري، مؤسسه بعثت، قم 1413ق.

56.ده رساله فارسي؛ حسن حسن زاده آملي، نشر الف لام ميم، 1385ش.

57.الذريعه؛ آقا بزرگ تهراني، دارالاضواء، بيروت 1403ق - 1983م.

58.الرسائل التوحيديه؛ سيدمحمدحسين طباطبائي، مؤسسهالنعمان، بيروت1419ق.

59.رساله في الحدوث؛ ملاصدرا، تصحيح و تحقيق: سيد حسين موسويان، بنياد حكمت اسلامي صدرا، تهران 1378ش.

60.روح البيان؛ اسماعيل حقى بروسوى ، دارالفكر، بيروت.

61.روض الجنان وروح الجنان فى تفسيرالقرآن؛ ابوالفتوح رازى، تحقيق: دكتر محمدجعفر ياحقى - دكتر محمدمهدى ناصح، بنياد پژوهش هاى اسلامى آستان قدس رضوى، مشهد1408ق.

62.روضه الواعظين؛ محمدبن فتال نيشابوري، تحقيق: سيد محمد مهدي - سيد حسن خرسان، منشورات شريف رضي، قم.

63.رياض السالكين في شرح صحيفه سيد الساجدين (عليه السلام) ؛ سيد علي خان مدني شيرازي، تحقيق: سيد محسن حسيني اميني، مؤسسه النشر الاسلامي،1415ق.

64.ريحانه الأدب؛ ميرزا محمدعلي مدرس تبريزي، چاپخانه شفق، تبريز1349ش.

65.الزهد؛ حسين بن سعيد كوفي، تحقيق: ميرزا غلام رضا عرفانيان، العلميه، قم 1399.

66.سدّ المَفَر علي القائل بالقدر؛ محمد باقر علم الهدي، مركز فرهنگي انتشارتي منير، تهران 1387ش.

67.شرح اصول كافي؛ مولي محمدصالح مازندراني، تحقيق: ميرزا ابوالحسن شعراني، دار احياء التراث العربي، بيروت 1421ق - 2000م.

68.شرح الأسماء الحسنى؛ ملاهادى سبزواري، منشورات مكتبه بصيرتي، قم.

69.شرح العقيده الطحاويه؛ ابن أبي العز الحنفي، المكتب الإسلامي، بيروت، چهارم 1391ق.

70.شرح المقاصد في علم الكلام؛ سعدالدين تفتازاني، دارالمعارف النعمانيه، پاكستان 1401ق - 1981م.

71.شرح باب حادي عشر (النافع يوم الحشر) ؛ فاضل مقداد، تحقيق: مهدي محقق، مؤسسه مطالعات اسلامي، تهران 1365ش.

72.شرح حديث عرض دين حضرت عبدالعظيم حسني؛ لطف الله صافي گلپايگاني، دليل ما، قم 1387ش.

73.شرح غرر الحكم و درر الكلم؛ آقا جمال الدين خوانساري، تصحيح: سيد جلال الدين محدث ارموي، دانشگاه تهران 1366ش.

74.شرح فصوص الحكم؛ تاج الدين حسين بن حسن خوارزمي، انتشارات مولي، تهران1368ش.

75.شرح فصوص الحكم؛ محمد داوود قيصري رومي، به كوشش سيد جلال الدين آشتياني، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، اول 1375ش.

76.شرح نهج البلاغه (صبحي صالح) ؛ سيدرضي، دار الهجره، قم.

77.شرح نهج البلاغه؛ ابن ابي الحديد، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، دار احياء الكتب، بيروت 1962م.

78.شرح نهج البلاغه؛ ميثم بن علي بن ميثم البحراني، دفتر نشر الكتاب،1362ش.

79.شواهد الربوبيه؛ صدرالمتألهين، وفات مؤلف1050ق، تصحيح و تعليق: سيد جلال الدين آشتيانى، المركز الجامعى للنشر، مشهد، 1360ش.

80.صحاح اللغه؛ اسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: احمد عبدالغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت 1407ق – 1987م.

81.صحيح شرح العقيده الطحاويه؛ حسن بن علي السقاف، دار الإمام النووي ، عمان ـ أردن، اول1416 – 1995 م.

82.صحيفه سجاديه؛ امام زين العابدين (عليه السلام) ، مؤسسه النشر الإسلامي، قم 1404ق. – 1363ش.

83.عده الداعى؛ ابن فهد حلى، دارالكتاب الاسلامى، 1407 ق.

84.العرشيه؛ ملاصدرا شيرازي؛ تصحيح: غلام حسين آهنى، انتشارات مولى، تهران 1361 ش.

85.العقائدالحقه؛ سيداحمد خوانساري، تحقيق: ناصرباقري بيدهندي، دليل، قم1421ق 1379ش.

86.علل الشرائع؛ شيخ صدوق، تحقيق: سيدمحمد صادق بحرالعلوم، مكتبه الحيدريه، نجف اشرف 1386ق.

87.علي بن موسـي الرضا (عليه السـلام) والفلسـفه الإسلاميه؛ عبدالله جوادي آملي، محقق: محمد حسن شفيعيان، دار الاسراء، قم، دوم 1422ق.

88.عوالي اللئالي؛ ابن ابي جمهور احسائي، تحقيق: آقا مجتبي عراقي، سيدالشهداء، قم 1403ق – 1983م.

89.العين؛ خليل بن احمد فراهيدى، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، الدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسه دار الهجره، 1409ق.

90.عيون اخبار الرضا (عليه السلام) ؛ شيخ صدوق، تحقيق: شيخ حسين اعلمي، مؤسسه الاعلمي، بيروت 1404ق.

91.عيون الأنباء في طبقات الأطباء؛ ابن ابي اصبيعه، تحقيق: دكتر نزار رضا، دار المكتبه الحياه، بيروت.

92.غرر الحكم و درر الكلم؛ عبد الواحد بن محمد تميمي آمدي، دفتر تبليغات، قم 1366ش.

93.فتح الباري (شرح صحيح البخاري) ؛ ابن حجر عسقلاني، دار المعرفه للطباعه والنشر، بيروت.

94.فتوحات مكيه (4 جلدي) ؛ محي الدين بن عربي، دار صادر، بيروت.

95.فرهنگ ابجدى عربى – فارسى؛ رضا مهيار (قرن: پانزدهم) .

96.فرهنگ علوم عقلي؛ سيد جعفر سجادي، كتابخانه ابن سينا، تهران 1341ش.

97.فرهنگ عميد؛ حسن عميد، مؤسسه انتشارات امير كبير، تهران، 1384ش.

98.فرهنگ معارف اسلامی؛ سيد جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران 1373 ش.

99.فصوص الحكم؛ محي الدين عربي، مقدمه و تعليقه: ابوالعلاء عفيفي، انتشارات الزهراء، 1370.

100.فصول العقائد؛ خواجه نصيرالدين طوسي، تعليق: شيخ علي سبط الشيخ، 1393ق.

101.فضائل الشيعه؛ شيخ صدوق، انتشارات اعلمي، تهران.

102.قاموس قرآن؛ سيدعلى اكبر قرشي، دارالكتب الإسلاميه، تهران، ششم 1371

103.قواعد كلي فلسفي درفلسفه اسلامي؛ غلام حسين ابراهيمي ديناني،پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، تهران 1380ش.

104.كفايه الموحدين؛ ميرزا اسماعيل طبرسي نوري، انتشارات علميه اسلاميه.

105.كلم الطيب در تقرير عقايد اسلام؛ سيد عبد الحسين طيب، كتابخانه اسلام، 1362ش.

106.كنز الدقائق؛ محمد بن محمد رضا القمي المشهدي، تحقيق: حسين درگاهي، انتشارات وزارت ارشاد اسلامي، تهران 1368ش.

107.الكاشف؛ محمد جواد مغنيه، دار الكتب الاسلاميه، تهران 1424ق.

108.الكافي؛ محمدبن يعقوب كليني، تصحيح و تعليق: علي اكبر غفاري، دارالكتب الإسلاميه، تهران 1365ش.

109.كامل الزيارات؛ جعفربن محمدبن قولويه، تحقيق: جواد قيومي، مؤسسه نشر الفقاهه1417ق.

110.كتاب الزهد؛ حسين بن سعيد اهوازي كوفي، وفات مؤلف قرن3، تحقيق: ميرزا غلام رضا عرفانيان، قم، 1402ق.

111.كشف الأسرار و عدّهالأبرار؛ رشيدالدين ميبدى، تحقيق: على اصغر حكمت، انتشارات امير كبير، تهران 1371 ش.

112.كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد؛ علامه حلي، تحقيق: آيت الله حسن زاده آملي، مؤسسه نشر اسلامي، قم 1417ق.

113.كفايهالأثر؛ خزازالقمي، تحقيق: سيدعبداللطيف حسيني كوهكمري، انتشارات بيدار،قم1401.

114.كفايه الموحدين؛ سيد اسماعيل طبرسي نوري، انتشارات علميه اسلاميه.

115.كمال الدين و تمام النعمه؛ شيخ صدوق، تصحيح وتعليق: علي أكبر غفاري، مؤسسه نشر جامعه المدرسين، قم 1405ق - 1363 ش.

116.كنزالعمال؛ متقي هندي، تحقيق: شيخ بكري حياني، مؤسسه الرساله، بيروت1409ق 1989م.

117.لسان العرب؛ محمدبن مكرم ابن منظور، دار صادر، بيروت 1414 ق.

118.لغتنامه دهخدا؛ علي اكبر دهخدا، دانشگاه تهران، 1350ش.

119.مجمع البحرين؛ فخرالدين طريحى، تحقيق: سيد احمد حسينى، كتابفروشى مرتضوى، تهران 1375 ش.

120.مجمع البيان؛ فضل بن حسن طبرسي، تحقيق: محمد جواد بلاغي، انتشارات ناصر خسرو، تهران 1372ش.

121.مجمع الزوائد و منبع الفوائد؛ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتب العلميه بيروت، 1408ق 1988 م.

122.مجموعه ورام؛ ورام بن ابى فراس، انتشارات مكتبه الفقيه، قم.

123.المحاسن؛ احمدبن محمد بن خالد برقى، دار الكتب الإسلاميه قم، 1371ق.

124.محاضرات في أصول الفقه؛ محمد اسحاق فياض (تقريرات بحث خارج اصول آيه الله خويى) ، مؤسسه نشر اسلامي، قم 1419ق.

125.مستدرك الوسائل؛ محدث نورى، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، قم 1408 ق.

126.المسلك في اصول الدين؛ محقق حلي، تحقيق: رضا استادي، مجمع البحوث الاسلاميه، مشهد 1414ق.

127.مسند احمد؛ احمد بن حنبل، دار صادر ، بيروت.

128.مصباح الفقاهه؛ تقريرأبحاث سماحه آيهالله العظمى السيد أبوالقاسم الموسوي الخوئي، به قلم محمدعلي التوحيدي، منشورات مكتبه الداوري، قم 1377 ش.

129.مصباح المتهجّد؛ شيخ طوسي، مؤسسه فقه الشيعه، بيروت 1411ق - 1991م.

130.المصباح المنير؛ احمد مُقري فَيُّومي، موسسه دار الهجره، قم 1425ق.

131.معاني الأخبار؛ شيخ صدوق، تصحيح و تعليق: علي اكبر غفاري، مؤسسه نشر اسلامي، 1379ق - 1338ش.

132.مفاتيح الغيب؛ فخرالدين رازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1420ق.

133.مفردات الفاظ القرآن؛ راغب اصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار العلم، بيروت 1412ق

134.ممد الهمم در شرح فصوص الحكم؛ استاد حسن حسن زاده آملی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، 1378 ش.

135.مَن لايحضره الفقيه؛ شيخ صدوق، انتشارات جامعه مدرسين، قم 1413 ق.

136.مناقب آل ابي طالب؛ محمد بن علي بن شهرآشوب، تحقيق: لجنه من أساتذه النجف، مكتبه الحيدريه، نجف اشرف 1376ق - 1956م.

137.المنجد؛ لويس معلوف، معراج، دوم، 1365ش.

138.منشور جاويد (تفسير موضوعي) ؛ جعفر سبحاني، مؤسسه امام صادق (عليه السلام)، 1383 ش.

139.منهج الرشاد في معرفه المعاد؛ محمد نعيم طالقاني (ملانعيما طالقاني) ، تحقيق: رضا استادي، بنياد پژوهش هاي آستان قدس رضوي، 1382ش.

140.مواهب عليّه؛ حسن بن علي كاشفي، تحقيق: سيدمحمدرضا جلالي، انتشارات اقبال، تهران 1369ش.

141.موسوعه مصطلحات الفلسفه عندالعرب؛ جيرار جهامي، مكتبه لبنان ناشرون، بيروت 1998م.

142.الميزان؛ سيد محمد حسين طباطبائي، دفتر انتشارات اسلامي، قم 1417ق.

143.نفحات الرحمن؛ محمد نهاوندي، تحقيق: مؤسسه بعثت، قم، 1429ق.

144.نور البراهين في بيان اخبار الساده الطاهرين؛ سيدنعمهالله موسوي جزائري، تحقيق: سيد مهدي رجائي، مؤسسه نشر اسلامي، اول 1417ق.

145.نور الثقلين؛ عبد علی بن جمعه عروسی حویزی، تحقیق از سید هاشم رسولی محلاتی، انتشارات اسماعیلیان، قم 1415 ق.

ص: 463

146.نهايه الحكمه؛ سيد محمد حسين طباطبايي، تعليق: عباس علي زارعي سبزواري، مؤسسه النشر الاسلامي، قم 1417ق.

147.النهـايه في غريب الحـديث؛ مبـارك بن محمـد الجزري ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمـد الزاوي، محمود محمـد الطناحي، مؤسسـه إسماعيليان للطباعه والنشر والتوزيع، قم 1364 ش.

148.نهج البلاغه (فيض الاسلام) ؛ سيدرضي، مؤسسه چاپ و نشر تاليفات فيض الاسلام، انتشارات فقيه، تهران 1379ش.

149.وسائل الشيعه؛ شيخ حرعاملى، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، قم 1409ق.

ص: 464

درباره مرکز

بسمه تعالی

جَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ 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 کاملا مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارك امام علیه السلام پشتیباني مي‌شود.

براي خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید 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 رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - 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: 88318722 ـ 021

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109

مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
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