



تفسیر موضوعی

توحید و اسماء

ازتفسير شريف الميزان

فاطر 1 / تحریم 6 / صافات 1-4 / نازعات 1-5 / حجر 8



بقره163-165

وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ ۖ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ۗ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴿١٦٥﴾

ترجمه آیات

و معبود شما معبودى يگانه است كه هيچ معبودى شايسته پرستش جز او نيست، گسترده‏مهر و مهربان است. (163) بى‏گمان، در آفرينش آسمان‏ها و زمين و در كوتاهى و بلندى شب و روز، و در كشتى‏هايى كه در دريا با كالاهايى كه به مردم سود مى‏رسانند، روانند و در بارانى كه خدا از آسمان فروفرستاد و زمين را پس از آن‏كه مرده و بى‏گياه بوده به وسيله آن حيات بخشيد، و از هرجنبنده‏اى در آن پراكنده ساخته، و در فرستادن بادها از سويى به سوى ديگر، و در ابرهاى مسخر شده ميان آسمان و زمين نشانه‏هايى بر وجود آفريدگار و يكتايى او در تدبير جهان است.اين نشانه‏ها را مردمى درمى‏يابند كه به خرد، حق را از باطل تشخيص مى‏دهند. (164)و از ميان مردم كسانى هستند كه غير خدا را همتايان خدا قرار مى‏دهند و آنها را مانند دوست داشتن خدا دوست مى‏دارند؛ ولى كسانى‏كه ايمان آورده‏اند، محبّتشان به خدا بيشتر است. اى كاش ستمكاران (مشركان) مى‏ديدند زمانى را كه عذاب را مشاهده مى‏كنند، آن‏گاه درمى‏يافتند كه قدرت به تمامى از آن خداست و اين‏كه خدا عذابش شديد است، (165).

تفسیر آیات

اين آيات كه مسئله توحيد را خاطر نشان ميكند، همه در يك سياق و در يك نظم قرار دارند، و بر مسئله نامبرده اقامه برهان نموده، شرك و سرانجام امر آن را بيان مى‏كند. (وَ إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ)، در سابق در تفسير بسم اللَّه در اول كتاب، تفسير سوره حمد معناى كلمه (اله) گذشت و اما معناى كلمه (واحد)، بايد دانست كه مفهوم وحدت از مفاهيم بديهى است كه در تصور آن هيچ حاجت بان نيست كه كسى آن را برايمان معنا كند و بفهماند كه وحدت يعنى چه چيزى كه هست موارد استعمال آن مختلف است، چه بسا چيزى را بخاطر يكى از اوصافش واحد بدانند، و مثلا بگويند مردى واحد، عالمى واحد، شاعرى واحد، كه مى‏فهماند صفت مردانگى و علم و شعر كه در او است شركت و كثرت نمى‏پذيرد و درست هم هست، چون رجوليتى كه در زيد است قابل قسمت ميان او و غير او نيست، بخلاف رجوليتى كه در زيد و عمرو است- كه دو مردند- و دو رجوليت دارند و مفهوم رجوليت در بين آن دو تقسيم شده و كثرت پذيرفته است. پس زيد از اين جهت- يعنى از جهت داشتن صفتى بنام رجوليت- موجودى است واحد كه قابل كثرت نيست، هر چند كه از جهت اين صفت و صفات ديگرش مثلا علمش و قدرتش و حياتش، و امثال آن واحد نباشد، بلكه كثرت داشته باشد.

بيان فرق اجمالى بين دو كلمه" احد" و" واحد"

ولى اين جريان در خداى سبحان وضع ديگرى بخود مى‏گيرد، مى‏گوييم خدا واحد است، بخاطر اينكه صفتى كه در اوست- مثلا الوهيتش- صفتى است كه احدى با او در آن صفت‏ شريك نيست و باز مى‏گوئيم: خدا واحد است چون علم و قدرت و حيات دارد، و خلاصه بخاطر داشتن چند صفت وحدتش مبدل به كثرت نمى‏شود، براى اينكه علم او چون علوم ديگران و قدرتش و حياتش چون قدرت و حيات ديگران نيست، و علم و قدرت و حيات و ساير صفاتش او را متكثر نمى‏كند، تكثرى كه در صفات او هست تنها تكثر مفهومى است و گر نه علم و قدرت و حياتش يكى است، آنهم ذات او است، هيچيك از آنها غير ديگرى نيست، بلكه او عالم است بقدرتش و قادر است بحياتش، وحى است به علمش، بخلاف ديگران كه اگر قادرند به قدرتشان قادرند و اگر عالم هستند، به علمشان عالم هستند، خلاصه صفاتشان هم مفهوما مختلف است و هم عينا. و چه بسا ميشود كه چيزى از ناحيه ذاتش متصف به وحدت شود، يعنى ذاتش، ذاتى باشد كه هيچ تكثرى در آن نباشد و بالذات تجزيه را در ذاتش نپذيرد، يعنى نه جزء جزء بشود؟ و نه ذات و اسم و نه ذات و صفت و همچنين جزئى نداشته باشد، اينگونه وحدت همانست كه كلمه (احد) را در آن استعمال مى‏كنند و ميگويند خداى تعالى احدى الذات است و در اين استعمال حتما بايد به كلمه ذات و مثل آن اضافه شود مگر آنكه در سياق نفى و يا نهى قرار گيرد كه در آن صورت ديگر لازم نيست اضافه شود. مثل اينكه بگوئيم: (ما جاءني احد)، يعنى احدى نزد من نيامد كه در اينصورت اصل ذات را نفى كرده‏ايم، يعنى فهمانده‏ايم: هيچكس نزد من نيامد، نه واحد و نه كثير براى اينكه وحدت، در ذات اعتبار شده بود نه در وصفى از اوصاف ذات، بله اگر وحدت در وصف اعتبار شود مثل اينكه بگوئيم: (ما جاءني واحد)، يعنى يك نفر كه داراى وصف وحدت است نزد من نيامد، در اينصورت اگر دو نفر يا بيشتر نزد من آمده باشد، دروغ نگفته‏ايم، چون آنچه را نفى كرديم وصف يك نفرى بود، خواستيم بگوئيم يك مرد با قيد يك نفرى نزد من نيامد و اين منافات ندارد با اينكه چند مرد نزد من آمده باشند، فعلا همين فرق اجمالى ميان دو كلمه احد و واحد را در نظر داشته باش تا انشاء اللَّه تعالى شرح مفصل آن در تفسير سوره: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) بيايد. و سخن كوتاه آنكه جمله: (إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ)، با همه كوتاهيش مى‏فهماند: كه الوهيت مختص و منحصر به خداى تعالى است و وحدت او وحدتى مخصوص است، وحدتى است كه لايق ساحت قدس اوست، چون كلمه وحدت بر حسب آنچه مخاطبين به خطاب (اله شما) از آن مى‏فهمند، بر بيش از وحدت عامه‏اى كه قابل انطباق بر انواع مختلف است، دلالت نمى‏كند و اين قسم وحدت لايق به ساحت قدس ربوبى نيست، (به بيانى ساده‏تر اينكه چند قسم وحدت داريم):

1- وحدت عددى كه در مقابل عدد دو و سه الخ است.

2- وحدت نوعى كه مى‏گوييم: انسان ايرانى و هندى از نوع واحدند.

3- وحدت جنسى كه مى‏گوييم: انسان و حيوان از يك جنسند (مترجم).

در چنين زمينه‏اى اگر قرآن كريم بفرمايد (معبود شما واحد است)، ذهن شنونده به آن وحدتى متوجه ميشود كه كلمه (واحد) در نظرش به آن معنا است، به همين جهت اگر فرموده بود (اللَّه اله واحد، اللَّه اله واحد است) توحيد را نمى‏رسانيد، براى اينكه در نظر مشركين هم اللَّه اله واحد است، هم چنان كه يك يك آلهه آنان اله واحدند، چون هيچ الهى دو اله نيست، هر يك براى خود و در مقابل خدا اله واحدند. و همچنين اگر فرموده بود (و الهكم واحد، اله شما واحد است)، باز آن طور كه بايد، نص و صريح در توحيد نبود، براى اينكه ممكن بود گمان شنونده متوجه وحدت نوعيه شود، يعنى متوجه اين شود كه اله‏ها همه يكى هستند، چون همه يك نوعند و نوعيت الوهيت در همه هست، نظير اينكه در تعداد انواع حيوانات مى‏گوييم اسب يك نوع و قاطر يك نوع و چه و چه يك نوع است، با اينكه هر يك از نامبرده‏ها داراى هزاران فرد است. لكن وقتى فرمود: (وَ إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ) و معناى اله واحد را- كه در مقابل دو اله و چند اله است- بر كلمه (الهكم) اثبات كرد، آن وقت عبارت صريح در توحيد ميشود، يعنى الوهيت را منحصر در يكى از آلهه‏اى كه مشركين معتقد بودند كرده و آن اللَّه تعالى است.

 (لا إِلهَ إِلَّا هُوَ)، اين جمله نص و صراحت جمله قبلى را تاكيد مى‏كند و تمامى توهمها و تاويل‏هايى كه ممكن است در باره عبارت قبلى به ذهن آيد، بر طرف ميسازد. و اما معناى مفردات اين جمله- كلمه (لا) در اين جمله نفى جنس مى‏كند و لاى نفى جنس اسم و خبر لازم دارد، و چون مراد به (اله) هر چيزى است كه واقعا و حقيقتا كلمه (اله) بر آن صادق باشد، به همين جهت صحيح است بگوئيم خبر (لا) كه در جمله حذف شده كه كلمه (موجود) و يا هر كلمه‏اى است كه به عربى معناى موجود را بدهد، مانند (كائن) و امثال آن، و تقدير جمله اين است كه (لا اله بالحقيقة و الحق بموجود الا اللَّه، يعنى اله حقيقى و معبودى به حق موجود نيست به غير از اللَّه)، و چون ضميرى كه به لفظ جلاله (اللَّه) بر مى‏گردد هميشه در قرآن كريم ضمير رفع است نه نصب يعنى هيچ نفرموده (لا اله الا اياه) از اينجا مى‏فهميم در كلمه (الا) الاى استثناء نيست، چون اگر استثناء بود، بايد مى‏فرمود: (لا اله الا اياه) نه (لا اله الا هو)، بلكه وصفى است به معناى كلمه (غير) و معنايش اين است كه هيچ اله به غير اللَّه موجود نيست. پس تا اينجا اين معنا روشن شد كه جمله مورد بحث يعنى جمله (لا إِلهَ إِلَّا هُوَ) الخ در سياق نفى الوهيت غير خداست، يعنى نفى الوهيت آن آلهه موهومى كه مشركين خيال مى‏كردند اله هستند، نه سياق نفى غير خدا و اثبات وجود خداى سبحان كه بسيارى از مفسرين پنداشته‏اند. شاهدش هم اين است كه مقام، مقامى است كه تنها احتياج دارد خدايان ديگر نفى شود، تا در نتيجه الوهيت منحصر در يكى از خدايان مشركين يعنى در اللَّه تعالى گردد، و هيچ احتياجى به اثبات الوهيت خدا و بعد نفى الوهيت آلهه ندارد. علاوه بر اينكه قرآن كريم اصل وجود خداى تعالى را بديهى ميداند يعنى عقل براى پذيرفتن وجود خداى تعالى احتياجى به برهان نمى‏بيند و هر جا از خدا صحبت كرده، عنايتش همه در اين است كه صفات او را از قبيل وحدت و يگانگى و خالق بودن و علم و قدرت و صفات ديگر او را اثبات كند. و اى بسا بعضى به تقدير گرفتن لفظ (موجود) و هر چه كه به معناى آن باشد، اشكال كنند، كه اين تقدير تنها مى‏رساند كه غير خدا اله ديگرى فعلا موجود نيست و اثبات نميكند كه اصلا ممكن نيست اله ديگر وجود داشته باشد، در حالى كه مطلوب نفى امكان آن است. و آن وقت بعضى ديگر در جواب آن گفته باشند: درست است كه تقدير گرفتن (موجود) تنها مى‏رساند كه خدايى ديگر موجود نيست ولى اينكه گفتى امكان وجود آن را نفى نميكند، صحيح نيست براى اينكه خدايى كه ممكن باشد بعدها موجود شود، او خود ممكن الوجود است و آن خدايى نخواهد بود كه وجود تمامى موجودات و همه شئون آنها بالفعل منتهى به او و مستند باو است و بعضى ديگر جواب داده باشند: كه بجاى لفظ موجود، كلمه (حق) را تقدير مى‏گيريم، تا معنا چنين شود (هيچ معبود بحق غير خدا نيست).

 (الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ) تفسير و بحث پيرامون معناى اين دو كلمه، در ذيل سوره فاتحه گذشت، تنها در اينجا مى‏گوييم: آوردن اين دو اسم در اينجا معناى ربوبيت را تمام مى‏كند، مى‏فهماند كه هر عطيه عمومى مظهر و مجلائى است از رحمت رحمانيه خدا و هر عطيه خصوصى، يعنى آنچه كه در طريق هدايت و سعادت اخروى دخالت دارد، مجلاى رحمت رحيميه او است.

 (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ) الخ، سياق اين آيات همانطور كه در ابتداى بيان آيات مورد بحث گفتيم، دلالت دارد بر اينكه سياق خصوص اين آيه نيز همان سياق آيه قبلى است، و اين آيه پيرامون همان معنايى استدلال مى‏كند كه آيه قبلى متضمن آن بود. چون آيه سابق كه مى‏فرمود: (وَ إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ) الخ، در حقيقت اگر شكافته شود، معنايش اين ميشد: كه براى هر موجودى از اين موجودات، الهى است و اله همه‏ آنها يكى است و اين اله يگانه و واحد، همان اله شما است و او رحمان است، چون رحمتى عمومى دارد و رحيم است، چون رحمتى خصوصى دارد و هر كسى را به سعادت نهائيش- كه همان سعادت آخرت است- سوق ميدهد، پس اينها همه حقايقى هستند حقه. و در خلقت آسمانها و زمين و اختلاف شب و روز، تا آخر آنچه در آيه ذكر شده، آياتى است كه بر اين حقايق دلالت مى‏كند، البته براى مردمى دلالت دارد كه تعقل كنند. و اگر مراد باين آيه اقامه حجت بر اصل وجود اله براى انسانها و يا اله واحد براى انسانها بود، همه نامبردگان تنها يك آيت بودند كه بر اصل وجود اله دلالت مى‏كردند، چون نامبرده‏ها اين معنا را افاده مى‏كند كه نظامى در سراسر جهان برقرار است و تدبيرى بهم پيوسته دارد، و بر اين فرض، حق كلام اين بود كه در آيه قبلى بفرمايد: (و الهكم واحد لا اله الا هو) الخ، و چون اينطور نفرموده، مى‏فهميم سياق آيه براى اين است كه بر حجتى دلالت كند كه هم حجت بر وجود اله است و هم حجت بر وحدت او است، باين معنا كه نخست اثبات كند اله موجودات ديگر غير انسان و نظام كبيرى كه در آنهاست يكى است و سپس اثبات كند همان يك اله، اله انسان نيز هست.

و اجمال دلالت آيه بر مسئله توحيد، اين است كه مى‏فرمايد: اين آسمانها كه بر بالاى ما قرار گرفته و بر ما سايه افكنده، با همه بدايعى كه در خلقت آنها است، و اين زمين كه ما را در آغوش گرفته و بر پشت خود سوار كرده، با همه عجائبى كه در آن است، و با همه غرائبى كه در تحولات و انقلابهاى آن از قبيل اختلاف شب و روز و جريان كشتى‏ها در دريا و نازل شدن باران‏ها و وزيدن بادهاى گردنده و گردش ابرهاى تسخير شده، همه امورى هستند فى نفسه نيازمند به صانعى كه ايجادشان كند، پس براى هر يك از آنها الهى است، پديد آورنده، (اين صورت برهان اولى است) كه آيه شريفه بر مسئله توحيد اقامه كرده است. برهان ديگر را از راه نظامى كه در عالم است اقامه نموده و حاصلش اين است اين اجرام زمينى و آسمانى كه از نظر حجم و كوچك و بزرگى و هم دورى و نزديكى مختلفند، (و بطورى كه فحصهاى علمى بدست آورده كوچكترين حجم يكى از آنها. 00033، 000، 000، 000، 000، 000، 000، 000/ 0 سانتى‏متر مكعب است) و بزرگترين آنها كه حجمش ميليونها برابر حجم زمين است، كره‏اى است كه قطرش تقريبا معادل 9000 ميل است و فاصله ميان دو ستاره و دو جرم آسمانى، قريب به سه مليون سال نورى است و سال نورى تقريبا برابر است با رقم زير (365\* 24\* 60\* 60\* 300000 كيلومتر) و خلاصه اين ارقام دهشت‏آور را نيك بنگر، آن گاه خودت حكم خواهى كرد: كه تا چه اندازه نظام اين عالم، بديع و شگفت‏آور است، عالمى كه با همه وسعتش هر ناحيه‏اش در ناحيه‏ ديگر اثر مى‏گذارد، و در آن دست اندازى مى‏كند و هر جزء آن در هر كجا كه واقع شده باشد از آثارى كه ساير اجزاء در آن دارند متاثر ميشود، جاذبه عموميش يكدگر را بهم متصل مى‏كند، نورش و حرارتش همچنين، و با اين تاثير و تاثر سنت حركت عمومى و زمان عمومى را به جريان مى‏اندازد. و اين نظام عمومى و دائم، و تحت قانونى ثابت است و حتى قانون نسبيت عمومى هم كه قوانين حركت عمومى در عالم جسمانى را محكوم به دگرگونگى ميداند، نميتواند از اعتراف به اينكه خودش هم محكوم قانون ديگرى است، خوددارى كند، قانونى ثابت در تغيير و تحول (يعنى تغيير و تحول در آن قانون ثابت و دائمى ميباشد). و از سوى ديگر اين حركت و تحول عمومى، در هر جزء از اجزاء عالم بصورتى خاص به خود ديده ميشود، در بين كره آفتاب و ساير كراتى كه جزء خانواده اين منظومه‏اند، به يك صورت است و هر چه پائين‏تر مى‏آيد، دائره‏اش تنگ‏تر مى‏گردد، تا در زمين ما در دائره‏اى تنگ‏تر، نظامى ديگر به خود مى‏گيرد، حوادث خاص بدان و جرم ماه كه باز مختص بدان است و شب و روز و وزش بادها و حركت ابرها، و ريزش بارانها، در تحت آن نظام اداره ميشود. باز اين دائره نسبت به موجوداتى كه در زمين پديد مى‏آيند، تنگ‏تر ميشود و در آن دائره معادن و نباتات و حيوانات و ساير تركيبات درست ميشود، و باز اين دائره در خصوص يك يك انواع نباتات، حيوانات، معادن و ساير تركيبات تنگ‏تر ميشود، تا آنكه نوبت بعناصر غير مركب برسد و باز به ذرات و اجزاء ذرات و در آخر به آخرين جزئى كه تا كنون علم بشر بدان دست يافته برسد، يعنى به الكترون و پروتون كه تازه در آن ذره كوچك، نظامى نظير نظام در منظومه شمسى مى‏بينيم، هسته‏اى در مركز قرار دارد و اجرامى ديگر دور آن هسته مى‏گردند، آن چنان كه ستارگان بدور خورشيد در مدار معين مى‏گردند، و در فلكى حساب شده، شنا مى‏كنند. انسان در هر نقطه از نقاط اين عالم بايستد و نظام هر يك از اين عوالم را زير نظر بگيرد، مى‏بيند كه نظامى است دقيق و عجيب و داراى تحولات و دگرگونگى‏هايى مخصوص به خود، دگرگونگى‏هايى كه اگر نبود، اصل آن عالم پاى بر جا نمى‏ماند و از هم پاشيده ميشد، دگرگونگى‏هايى كه سنت الهيه با آن زنده ميماند، سنتى كه عجائبش تمام شدنى نيست، و پاى خرد به كرانه‏اش نمى‏رسد. نظامى كه در جريانش حتى به يك نقطه استثناء برنميخوريم، و هيچ تصادفى هر چند به ندرت، در آن رخ نميدهد، نظامى كه نه تا كنون و نه هيچوقت، عقل بشر به كرانه‏اش نمى‏رسد و مراحلش را طى نمى‏كند. اگر از خردترين موجودش چون مولكول شروع كنى و بطرف اجزايى كه از آن تركيب يافته، بالا بيايى، تا برسى به منظومه شمسى و كهكشانهايى كه تا كنون بچشم مسلح ديده شده بيش از عالم و يك نظام نمى‏بينى، و اگر از بالا شروع كنى و كهكشانها را يكى پس از ديگرى از هم جدا نموده، منظومه‏ها را از نظر بگذرانى و تك تك كرات را و سپس كره زمين و در آخر ذره‏اى از آن را تجزيه كنى تا به مولكول برسى، باز مى‏بينى از آن عالم واحد و آن نظام واحد و آن تدبير متصل چيزى كم نشده، با اينكه هيچيك از اين موجودات را مثل هم نمى‏بينى دو نفر انسان، دو رأس گوسفند، دو شاخه توت، دو برگ گردو، دو تا مگس، و بالأخره هر جفت جفت موجودات را در نظر بگيرى، خواهى ديد كه هم ذاتا مختلف هستند و هم حكما و هم شخصا.

پس مجموع عالم يك چيز است، و تدبير حاكم بر سراپاى آن متصل است و تمامى اجزائش مسخر براى يك نظام است، هر چند كه اجزائش بسيار و احكامش مختلف است، (وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ، همه وجوه براى خداى حى قيوم خاضع است) پس اله عالم كه پديد آورنده آن و مدبر امر آن است، نيز يكى است (اين برهان دومى است كه آيه شريفه بر مسئله توحيد اقامه كرده است).

برهان سومى كه در آيه اقامه شده از راه احتياج انسان است، مى‏فرمايد: اين انسان كه يكى از پديده‏هاى زمينى است، در زمين زنده ميشود، و زندگى مى‏كند و سپس مى‏ميرد و دوباره جزء زمين ميشود، در پديد آمدنش، و بقائش، به غير اين نظام كلى كه در سراسر عالم حكمفرما است، و با تدبيرى متصل سراپاى عالم را اداره مى‏كند، به نظام ديگرى احتياج ندارد. اين اجرام آسمانى در درخشندگى‏اش و حرارت دادنش، اين زمين در شب و روزش و بادها و ابرها و بارانهايش و منافع و كالاهايى كه از هر قاره به قاره ديگرش منتقل ميشود، همه اينها مورد احتياج آدمى است، و زندگى انسان و پيدايش و بقائش بدون آن تدبير نميشود، خدا از ما وراى همه اينها محيط بآدمى است- پس وقتى نظام هستى انسان و همه عالم يكى است، نتيجه مى‏گيريم كه اله و پديد آورنده و مدبر آن، همان اله و پديد آرنده و مدبر امر انسان است، (اين بود آن برهان سوم).

در آيه مورد بحث بعد از اقامه سه برهان بر وحدت اله كه در آيه قبل ادعا شده بود، برهانى هم بر دو اسم رحمان و رحيم اقامه كرده كه آن نيز در آيه قبل ذكر شده بود، بيان آن برهان اين است كه اين اله، كه ما يحتاج هر چيزى را باو داده و آنچه را كه هر چيز در رسيدن به سعادت وجوديش، و نيز در رسيدن به سعادت در غايتش، و اگر غير از زندگى در دنيا آخرتى هم دارد، در رسيدن به غايت و هدف اخرويش، بدان نيازمند است، در اختيارش گذاشته چنين الهى رحمان و رحيم‏است، رحمان است بدين جهت كه ما يحتاج مادى تمامى موجودات را فراهم كرده، و رحيم است بدين جهت كه ما يحتاج آدمى را در رسيدن به سعادت آخرتش، در دسترسش گذاشته و چطور ممكن است خدايى كه عاقبت امر انسان و آخرت او را تدبير كرده، غير آن خدايى باشد كه خود انسان را تدبير مى‏كند؟. در اينجا اين نكته روشن ميشود: كه چرا در اول آيه مورد بحث كلمه (ان) كه تعليل را مى‏رساند در آمده، و معلوم شد براى اين در آمده كه آيه شريفه آيه قبل را تعليل مى‏كند و مى‏فهماند چرا (إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ)؟ و چرا اين اله واحد رحمان و رحيم است؟- و خدا داناتر است. پس جمله: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ) الخ، اشاره دارد به اجرام آسمانى و زمين، (كه آنهم يكى از كرات است) و بآنچه كه تركيبات آنها از عجائب خلقت و بدايع صنع دارد، از اشكالى كه قوام اسماء آنها بر آن است و مواردى كه جرم آنها از آن تاليف و تركيب يافته، و تحولى كه بعضى از آنها را به بعضى ديگر مبدل مى‏كند و نقص و زيادتى كه عارض بعضى از آنها ميشود و اينكه مفرداتش مركب و مركباتش تجزيه ميشود، هم چنان كه فرمود، (أَ وَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ، نَنْقُصُها مِنْ أَطْرافِها)؟ آيا نمى‏بينند كه ما به زمين مى‏پردازيم، و از اطرافش كم مى‏كنيم؟)[[1]](#footnote-1) و نيز فرموده: (أَ وَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ كانَتا رَتْقاً، فَفَتَقْناهُما، وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيْ‏ءٍ حَيٍّ؟ آيا كسانى كه كفر ورزيدند، نديدند كه آسمانها و زمين در هم و يك پارچه بود، ما آنها را شكافته از هم جدا كرديم و هر زنده‏اى را از آب زنده كرديم؟)[[2]](#footnote-2).

 (وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ) اختلاف شب و روز، همان كم و زياد شدن و كوتاه و بلند شدنى است، كه بخاطر اجتماع دو عامل از عوامل طبيعى عارض بر شب و روز ميشود و اول آن دو عامل عبارتست از حركت وضعى زمين بر دور مركز خود كه در هر بيست و چهار ساعت يك بار اين دور را مى‏زند، و از اين دوران كه هميشه يك طرف زمين يعنى كمى بيش از يك نيم كره آن را رو به آفتاب مى‏كند و آن طرف از آفتاب نور مى‏گيرد و حرارت را جذب مى‏كند، روز پديد مى‏آيد، و يك طرف ديگر زمين يعنى كمى كمتر از يك نيم كره آن كه پشت به آفتاب واقع شده و در ظلمت سايه مخروطى شكل آفتاب قرار مى‏گيرد، شب پديد مى‏آيد و اين شب و روز بطور دائم دور زمين دور مى‏زنند. عامل دومش عبارتست از ميل سطح دائره استوايى و يا معدل از سطح مدار ارضى در حركت انتقالى شش ماه بسوى شمال و شش ماه بسوى جنوب، (كه براى بهتر فهميدن اين ميل، بايد به نقشه‏اى كه از زمين و آفتاب و حركت انتقالى زمين در مدارى بيضى به دور آفتاب ترسيم مى‏كنند، مراجعه نمود، كه در آنجا خواهى ديد محور زمين در حركت انتقاليش، محورى ثابت نيست، از اول فروردين كه محورش دو نقطه مغرب و مشرق اعتدالى است، تا مدت سه ماه، بيست و سه درجه بطرف قطب جنوب مى‏آيد و در سه ماه تابستان دوباره بجاى اولش برمى‏گردد و به همين جهت اول فروردين و اول مهر شب و روز برابر است، و در سه ماه پائيز محور به مقدار بيست و سه درجه بطرف قطب شمال مى‏رود و در سه ماه زمستان به جاى اولش برمى‏گردد). و اين زمين باعث مى‏شود، آفتاب هم از نقطه معتدل، (اول فروردين و اول پائيز) نسبت بزمين ميل پيدا كند و تابش آن بزمين انحراف بيشترى داشته باشد و در نتيجه فصول چهارگانه (بهار، تابستان، پائيز، زمستان) بوجود آيد و در منطقه استوايى و دو قطب شمال و جنوب و شب و روز يكسان شود با اين تفاوت كه در دو قطب شش ماه شب و شش ماه روز باشد، يعنى سال يك شبانه روز باشد، در ششماهى كه قطب شمال روز است، قطب جنوب شب و در ششماهى كه قطب جنوب روز است قطب شمال شب باشد. و اما در نقطه استوايى سال تقريبا مشتمل بر سيصد و پنجاه و شش شبانه روز مساوى باشد و در بقيه مناطق شبانه روز بر حسب دورى و نزديكى به خط استواء و به دو قطب هم از جهت عدد مختلف شود و هم از جهت بلندى و كوتاهى و مشروح اين مسائل در علومى كه مربوط بآنست بيان شده است. و اين اختلاف كه گفتيم باعث اختلاف تابش نور و حرارت به كره زمين است، باعث اختلاف عواملى ميشود كه تركيبات زمينى و تحولات آن را پديد مى‏آورد و در نتيجه آن تركيب‏ها و تحولات، نيز مختلف مى‏شود، و مالا منافع مختلفى عايد انسانها ميشود.

 (وَ الْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النَّاسَ) الخ، كلمه (فلك) به معناى كشتى است، كه هم به يك كشتى اطلاق مى‏شود و هم به جمع آن، و فلك و فلكه مانند تمر و تمره است (كه اولى اسم جنس و دومى به معناى يك دانه خرماست) و مراد از حركت كشتى در دريا، به آنچه مردم سود ببرند، نقل كالا و ارزاق است، از اين ساحل بساحلى ديگر و از اين طرف كره زمين بطرفى ديگر. و اينكه در ميان همه موجودات و حوادثى كه مانند آسمان و زمين و اختلاف شب و روز، اختياراتشان در آنها مدخليت ندارد، تنها كشتى و جريان آن را در دريا ذكر كرده، خود دلالت دارد بر اينكه اين نعمت نيز هر چند كه انسانها در ساختن كشتى دخالت دارند، ولى بالأخره مانند زمين و آسمان به صنع خدا در طبيعت منتهى ميشود. و درست هم هست، براى اينكه آن نسبتى كه انسان به فعل خود (كشتى سازى) دارد، اگر به دقت بنگرى، بيش از آن نسبت كه هر فعلى به سببى از اسباب طبيعى دارد نميباشد و اختيارى كه انسان دارد و با آن بخود ميبالد، او را سبب تام و مستقل از خداى سبحان و اراده او نميكند و چنان نيست كه احتياج او را به خداى سبحان كمتر از احتياج ساير اسباب طبيعى كند. و در نتيجه ميانه فعلى كه يك نيروى طبيعى در ماده انجام مى‏دهد، و با فعل خود، و انفعال آن ماده، و تحريك و تركيب و تحليل حاصل از اين فعل و انفعال، صورتى از صور، چون صورت سنگ مثلا پديد آيد، و ميان فعلى كه انسان انجام ميدهد كه يا تحريك است، يا تقريب است، يا دور كردن، صورتى در ماده پديد آورد، چون صورت كشتى مثلا، فرق داشته باشد، در فعل آن نيروى طبيعى بگوئيم: همه‏اش منتهى به صنع خداى سبحان و ايجاد اوست و آن نيروى طبيعى هيچ استقلالى از خود ندارد، نه در ذاتش و نه در فعلش، ولى در فعل انسان اين حكم را نكنيم. بلكه هر دو بدون هيچ تفاوتى مثل هم هستند، پس كشتى هم مانند آن سنگ و همه موجودات طبيعى، هم در وجودش محتاج به اله است و هم در تدبير امورش، و خداى تعالى در يك جمله بسيار كوتاه باين حقيقت اشاره نموده، ميفرمايد: (وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ، وَ ما تَعْمَلُونَ، خدا هم شما را آفريده و هم اعمال شما را)[[3]](#footnote-3)، چون اين جمله جزء كلماتى است كه خداى سبحان از ابراهيم در برابر قوم خود و در خصوص بت‏هايى كه آنها اله خود گرفته بودند، حكايت كرده است. و اين پر واضح است كه صنم يعنى بت، يك موجود صنعتى مانند كشتى‏اى است كه در دريا حركت مى‏كند و خداى تعالى در باره‏اش مى‏فرمايد: (وَ لَهُ الْجَوارِ الْمُنْشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلامِ، خداى راست كشتى‏هايى كه در دريا چون كوه پيدا شده)[[4]](#footnote-4) و مع ذلك خدا اين كشتى را ملك خود شمرده، و نيز تدبير امر آن راجع بخود دانسته و فرموده: (وَ سَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ، و كشتى را براى شما رام كرد تا در دريا به امر او حركت كند)[[5]](#footnote-5).

راستى اين هايى كه صنايع بشرى را مصنوع و مخلوق انسان ميدانند و ميگويند: كه هيچ رابطه‏اى ميان آنها و اله عالم عز اسمه نيست، بخاطر اينكه تنها اراده و اختيار انسان در آن دخالت دارد تا چه اندازه غافل هستند. يك عده از آنان- يعنى ماديين كه بكلى منكر خداى صانع هستند- پنداشته‏اند، دليل‏ معتقدان به دين در اثبات صانع اين بوده كه در طبيعت به حوادثى و به موجوداتى برخورده‏اند كه علل مادى آن را نشناختند و چون نميتوانستند قانون عمومى عليت و معلوليت را در عالم و حوادث آن انكار كنند و يا حد اقل استثناء بزنند، و از سوى ديگر بايد آن حوادث را بعلت‏هايى مستند كنند، كه گفتيم علتش را نيافتند، لا جرم براى اينكه بالأخره آن حوادث را به علتى نسبت داده باشند، گفتند: علت آنها در ما وراى عالم طبيعت است و نامش خدا است. پس در حقيقت دينداران خداى فرضى را پس‏انداز كرده‏اند تا به هر حادثه بر خوردند و علتش را نيافتند، آن حادثه را به خدا نسبت دهند، از قبيل حوادث جوى و بسيارى از حوادث زمينى كه علتش برايشان مجهول بوده و همچنين حوادث و خواص روحى انسانها كه هنوز علوم به علل آن پى نبرده است. آن گاه گفته‏اند: ولى امروز علوم بشر، پيشرفت شگرفى كه كرده، همه آن مشكلات را حل نموده و علل حوادث مادى را كشف نموده و ديگر احتياج ندارد كه قائل به خدا باشد، چون يكى از دو ركن آن فرضيه، در هم فرو ريخت، و آن عبارت بود از احتياج به توجيه حوادثى كه عللش براى بشر نامعلوم بود، و فعلا يك ركن ديگرش باقى مانده، و آن عبارتست از احتياج به توجيه حوادث روحى به عللى از سنخ خودش و آن علل به عللى ديگر، تا بالأخره منتهى شود، به علتى مجرد از ماده كه آن هم بزودى فرو خواهد ريخت. براى اينكه علم شيمى آلى جديد، با پيشرفت شگرفش اين وعده حسن را به ما داده: كه بزودى علل پيدايش روح را پيدا كند و بتواند جرثومه‏هاى حيات را بسازد و با تركيب آنها هر موجود زنده كه خواست درست كند و هر خاصيت روحى كه دلش خواست در آنها پديد آورد كه اگر علم اين قدم ديگر را بردارد و به اين موفقيت نائل آيد، ديگر اساس فرضيه وجود خدا بكلى منهدم ميشود، آن وقت است كه انسان ميتواند هر موجود زنده و داراى روح كه دلش خواست بسازد، همانطور كه الآن هر موجود مادى و طبيعى كه دلش بخواهد ميسازد و ديگر مانند سابق بخاطر جهلى كه به علل حوادث داشت، هر حادثه‏اى را به آن علت فرضى نسبت ندهد، آرى او بخاطر جهلش اصلا حاضر نبود باور كند كه حوادث طبيعى علل طبيعى دارد و راضى نميشد آن حوادث را به غير خدا نسبت دهد، اين بود دليل منكرين خدا.در حالى كه اين بيچارگان سر در برف فرو برده، اگر كمى از مستى غفلت و غرور بهوش آيند، خواهند ديد كه معتقدين به خدا از اولين روزى كه معتقد شدند بوجود صانعى براى عالم- هر چند كه هرگز براى اين اعتقاد اولى نخواهيم يافت- معتقد شدند به صانعى براى همه عالم، نه تنها آن حوادثى كه علتش را نيافتند (و تاريخ بشريت اصلا اعتقاد به چنين خدايى را از هيچ‏ معتقدى نشان نميدهد، و هيچ طائفه‏اى از اهل ملت و كيش را نشان نداده، كه به خدايى معتقد بوده باشند، كه تنها خالق حوادثى باشد كه علل طبيعى آن مجهول بوده،) بلكه سراپاى عالم را كه در آن از هر دو قسم موجودات و حوادث هست، هم معلوم العلة و هم مجهول العلة همه را محتاج به علتى ميدانسته‏اند كه خودش از جنس اين عالم و داخل در آن نيست، پس معلوم ميشود اين بيچاره‏ها خدايى را منكرند كه خود معتقدين به مبدأ هم منكر آنند، اينان و آنچه را كه آنان اثبات مى‏كنند نفهميده‏اند. معتقدين به خدا- كه گفتيم بحثهاى تاريخى، مبدأ ظهور آنان، در تاريخ بشر را، معين نكرده- اگر يك خدا قائل بوده‏اند و اگر چند خدا، به هر حال خدايى را قائل بوده‏اند كه صانع همه عالم است، (هر چند كه قرآن كريم دين توحيد را مقدم بر وثنيت، و چند خدايى ميداند، و دكتر ماكس‏مولر آلمانى، شرق‏شناس نيز اين معنا را در كتابش- التقدم فى حل رموز سانسكريتيه- بيان كرده است. و اين طائفه حتى انسانهاى اوليه از ايشان هم، ميدانستند كه علت طبيعى فلان حادثه مادى چيست. پس اگر در عين حال به خدايى معتقد بوده‏اند كه خالق همه عالم است، معلوم ميشود آن درس نخوانده‏ها اينقدر شعور داشته‏اند كه بفهمند قانون عليت عمومى اقتضاء مى‏كند كه براى عالم علت العلل و مسبب الاسبابى باشد. بدين جهت معتقد بوجود خداى تعالى شدند، نه براى اينكه در مورد حوادث مجهول العلة خود را راحت كنند، تا شما درس خوانده‏ها بگوئيد: بعضى از موجودات و حوادث عالم خدا ميخواهد و بعضى ديگر بى نياز از خداست. آنها فكر مى‏كردند سراپاى اين عالم، يعنى عالمى كه از يك سلسله علتها و معلولها تشكيل شده بر روى هم آن، نيز علتى ميخواهد كه خودش داخل در سلسله علتهاى درونى اين عالم نباشد، و چطور ممكن است هر حادثه‏اى علت بخواهد ولى سراپاى عالم علت نخواهد و از علتى كه ما فوق علل باشد و عالم در تمامى تاثير و تاثراتش متكى بدان باشد، بى نياز باشد؟. پس اثبات چنين علتى معنايش ابطال قانون عليت عمومى و جارى در ميان خود اجزاء عالم نيست و نيز وجود علل مادى در موارد معلولهاى مادى مستلزم آن نيست كه آن علتها و معلولهاى مادى از علتى خارج از سلسله‏اش بى نياز باشد و اينكه مى‏گوييم: علتى خارج از سلسله، منظور از اين نيست كه علتى در رأس اين سلسله قرار داشته باشد، بطورى كه خود سلسله از آن علت غايب باشد، بلكه منظور علتى است كه از جنس سلسله علل نباشد و از هر جهت به سلسله‏ علل احاطه داشته باشد.

و از تناقض‏گوئيهاى عجيبى كه اين آقايان در كلامشان مرتكب شده‏اند، يكى اين است كه ميگويند: حوادث- كه يكى از آنها افعال خود انسانها است- همه به جبر مطلق صورت مى‏گيرد و هيچ فعلى و حادثه‏اى ديگر نيست مگر آنكه معلول به اجبار عللى است كه خود آنها برايش تصور كرده‏اند، آن وقت در عين حال گفته‏اند: اگر انسان يك انسان ديگرى خلق كند، آن انسان مخلوق، تنها و تنها مخلوق آدمى است و به فرض اينكه ساير مخلوقات به اله و صانعى منتهى شوند، آن يك انسان به صانع عالم منتهى نميشود، اين يك تناقض است. البته اين تناقض- هر چند بسيار دقيق است و به همين جهت فهم ساده عامى نميتواند آن را تشريع كند- و ليكن بطور اجمال در ذهن خود آقايان مادى هست، هر چند كه با زبان بدان اعتراف نكنند، براى اينكه خودشان ندانسته تمامى عالم را يعنى علل و معلولات را مستند به اله صانع مى‏كنند، و اين خود يك تناقض است.

تناقض دومشان اينكه با علم به اينكه الهيون از حكماء بعد از اثبات عموم عليت و اعتراف به آن، وجود صانع را اثبات نموده و بر اثباتش براهين عقلى اقامه مى‏كنند، مع ذلك در باره آنان ميگويند: بدين جهت معتقد بوجود خدا شده‏اند كه علت طبيعى پاره‏اى حوادث را نجسته‏اند، و حال آنكه اينطور نيست، حكماء الهى زير بناى بحثهاى الهى‏شان اثبات عموم عليت است، مى‏گويند: بايد اين علت‏هاى مادى و ممكن، سرانجام به علتى واجب الوجود منتهى شود و اين روش بحث مربوط به امروز و ديروز الهيون نيست، بلكه از هزاران سال قبل، و از قديمى‏ترين عهد فلسفه، تا به امروز همين بوده و حتى كمترين ترديدى هم نكرده‏اند، در اينكه بايد معلولها با علل طبيعى‏اش مستند و منتهى به علتى واجب الوجود شود، نه اينكه استنادشان به علت واجب، ناشى از جهل به علت طبيعى، و در خصوص معلولهاى مجهول العله باشد كه آقايان توهم كرده‏اند، اين نيز تناقض دومشان ميباشد.

تناقض سومشان اين است كه عين همين داورى بيجا را ندانسته در باره روش قرآن كرده‏اند، با اينكه قرآن كريم كه توحيد صانع را اثبات مى‏كند، در عين حال جريان قانون عليت عمومى را بين اجزاء عالم قبول دارد، و هر حادثه را به علت خاص بخودش مستند مى‏كند، و خلاصه آنچه را عقل سليم در اين باره ميگويد تصديق دارد. چه قرآن كريم هم افعال طبيعى هر موجودى را بخود او نسبت ميدهد و فاعل‏هاى طبيعى را فاعل ميداند، و در آيات بسيارى افعال اختيارى انسانها را بخود آنان نسبت ميدهد كه احتياجى به نقل آنها نيست، و در عين حال همه آن فاعلها و افعالشان را بدون استثناء به خداى سبحان نسبت‏ ميدهد، و مى‏فرمايد: (اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْ‏ءٍ، اللَّه آفريدگار هر چيزى است)[[6]](#footnote-6) ، و نيز مى‏فرمايد: (ذلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ، لا إِلهَ إِلَّا هُوَ، خالِقُ كُلِّ شَيْ‏ءٍ، با شما هستم، اللَّه پروردگار شما است كه آفريدگار هر چيز است، معبودى جز او نيست)[[7]](#footnote-7) ، و نيز فرموده: (أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ، آگاه باشيد، خلقت و امر همه از آن او است)[[8]](#footnote-8) ، و نيز فرموده: (لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ، آنچه در آسمانها و آنچه در زمين است از آن او است[[9]](#footnote-9) ، پس هر موجودى كه كلمه (چيز- شى‏ء) بر آن صادق باشد، مخلوق خدا و منسوب به او است، البته به نسبتى كه لايق ساحت قدس و كمالش باشد.

اينها آياتى بود كه تمام موجودات و آثار و افعال موجودات را به عبارت (هر چيز) به خدا نسبت ميداد، آيات ديگرى هم هست كه در آن هر دو نسبت هست يعنى هم آثار و افعال موجودات را به خود آنها نسبت ميدهد و هم به خدا، مانند آيه: (وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ، وَ ما تَعْمَلُونَ، و خدا شما را و آنچه شما مى‏كنيد آفريده است)[[10]](#footnote-10) ، كه ملاحظه مى‏فرمائيد، هم اعمال ما را اعمال ما دانسته و هم خود ما و اعمالمان را مخلوق خدا، و آيه: (وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ، وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى‏، تو سنگريزه نينداختى وقتى مى‏انداختى، بلكه خدا انداخت)[[11]](#footnote-11)، كه سنگريزه انداختن را هم به رسول خدا (ص) نسبت مى‏دهد و هم اين نسبت را از او نفى ميكند و به خدا نسبت ميدهد و آياتى ديگر نظير اينها. و از همين باب است آياتى كه بطور عموم ميان دو اثبات جمع ميكند، مانند آيه: (وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْ‏ءٍ، فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً، هر چيزى را بيافريد و آن را به نوعى تقدير كرد)[[12]](#footnote-12) و آيه: (إِنَّا كُلَّ شَيْ‏ءٍ، خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ- تا آنجا كه مى‏فرمايد- و كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ، ما هر چيزى را به اندازه گيرى خلق كرديم ... و هر خرد و كلانى نوشته شده است)[[13]](#footnote-13) و نيز آيه: (قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدْراً، خداى تعالى براى هر چيزى اندازه‏اى قرار داد)[[14]](#footnote-14)، و نيز آيه: (وَ إِنْ مِنْ شَيْ‏ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ، وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ، و هيچ چيز نيست مگر آنكه نزد ما خزينه‏هايش هست و ما آن را نازل نمى‏كنيم مگر به اندازه‏اى معلوم)[[15]](#footnote-15) و معلوم است كه تقدير هر چيز عبارتست از اينكه آن را محدود به حدود علل مادى و شرائط زمانى و مكانيش كنند.و سخن كوتاه اينكه اساس اثبات وجود اله يگانه در قرآن كريم، اثبات عليت و معلوليت در ميان تمامى اجزاء عالم (بطورى كه اگر قرآن كريم اين جريان را قبول نميداشت، نمى‏توانست بر مدعاى خود اقامه دليل كند) و سپس استناد همه بخداى فاطر و صانع همه عالم است و اين معنا جاى هيچ شك و ترديدى نيست، پس اينكه آقايان گفته‏اند: معتقدين به خدا بعضى از موجودات و حوادث را به خدا نسبت ميدهند و بعضى ديگر را به علل مادى آن، آن عللى كه برايشان شناخته شده صحيح نيست.

بله ممكن است اين آقايان (در اين اشتباه‏ها خيلى تقصير نداشته باشند، چون مدارك صحيحى از معارف اسلامى در دسترسشان نبوده، تنها مدركى را كه ديده‏اند) كتاب‏هاى فلسفى عاميانه‏اى بوده كه (باصطلاح) علماى مسيحيت نوشته بودند، در آن متعرض اين مسئله و مسائلى نظير آن شده و كليساهاى قرون وسطى، آن كتاب‏ها را در اختيار مردم قرار ميداد.و يا متكلمين بى مايه ساير اديان به آن نوشته‏ها اعتماد مى‏كردند، نوشته‏هايى كه مشتمل بر يك مشت مسائل تحريف شده و استدلالهايى واهى و بى سر و ته بود در نتيجه اين متكلمين وقتى خواستند دعواى خود را (با اين كه حق بود و عقولشان بطور اجمال حكم بدان مى‏نمود) بيان كرده و اجمال آن را بشكافند ناتوانيشان در فكر و تعقل، ايشان را وادار كرد تا از غير راهش وارد شوند و دعوى خود را عموميت دهند و دليل خود را وسيعتر از دعوى خود بگيرند. نتيجه اين ناتوانى‏ها اين شد كه بگويند هر معلول مجهول العله بدون واسطه مستند به خداست و در مقابل افعال اختيارى محتاج به علت نيست و يا خصوص انسان در صدور فعل اختيارى محتاج به خدا نيست، خودش در فعلش مستقل است، كه ما در ذيل جمله: (وَ ما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِقِينَ)[[16]](#footnote-16) بحثى پيرامون گفتار آنان گذرانديم، و در اينجا نيز پاره‏اى از اشكالات آن را ايراد مى‏كنيم. و طائفه‏اى ديگر (يعنى بعضى محدثين و متكلمين از كسانى كه تنها بظاهر مطالب مى‏نگرند، و جمعى هم غير از ايشان) نتوانستند براى اسناد كارهاى اختيارى انسان به خداى سبحان معناى صحيحى پيدا و تعقل كنند، معنايى كه لايق ساحت و مقام ربوبى باشد، در نتيجه افعال اختيارى انسان را بخود انسان نسبت داده و استناد آن را به خدا منكر شدند. مخصوصا آن مصنوعات آدمى را كه صرفا براى معصيت درست مى‏كند، چون شراب و آلات لهو و قمار و امثال آن را بكلى بى ارتباط با خدا دانسته‏اند و استدلال كرده‏اند به اينكه‏ خداى تعالى در آيه: (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ، فَاجْتَنِبُوهُ، شراب و قمار و انصاب و از لام، پليدى است كه شيطان آنها را درست كرده، پس بايد از آن اجتناب كنيد)[[17]](#footnote-17) اينگونه مصنوعات را عمل شيطان خوانده و معلوم است كه عمل شيطان را نميشود به خدا نسبت داد.

و اگر خواننده بيان قبلى ما را بخاطر داشته باشد در آن بيان نكاتى هست كه بطلان اين توهم را هم از نظر عقل و هم نقل، روشن مى‏كند، در آنجا گفتيم: افعال اختيارى همانطور كه نسبتى با خداى سبحان دارد، البته نسبتى كه لايق به خدا باشد- همچنين نتايج آن كه انسان آن مصنوع را بخاطر آن نتايج و رفع حوائج زندگى درستش كرده، به خداى سبحان منسوب است.

علاوه بر اينكه كلمه (انصاب) كه در آيه قبلى آمده بود، به معناى بتها و مجسمه‏هايى است كه به منظور عبادت نصب مى‏شده و خداى تعالى در آيه: (وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ)[[18]](#footnote-18)، آنها را مخلوق خود دانسته است. از همين جا روشن مى‏شود كه تراشيده‏هاى دست بشر، يعنى بت‏ها، جهات مختلفى از نسبت دارد كه از بعضى جهاتش منسوب به خداى سبحان است، و آن عبارتست از طبيعت وجود آنها، با قطع نظر از وصف خدايى و پرستش، كه معصيت و نافرمانى خداست، چون حقيقت بت‏ها چيزى بجز سنگ و يا فلز نيست، چيزى كه هست اين سنگ و فلزها را باشكال مختلفى تراشيده و در آورده‏اند و در آنها هيچ خصوصيتى نيست كه بخاطر آن بت را به پديد آرنده همه موجودات نسبت ندهيم.و اما اينكه معبودى است كه بجاى خدا پرستيده مى‏شود، اين، يك جهت ديگرى است كه باين جهت بايد از خداى تعالى نفى شود، يعنى بايد گفت: معبود بودن بت، مستند بخدا نيست بلكه مستند به عمل غير خدا چون شيطان جنى يا انسى است، و همين طور غير بت از موجودات ديگر كه جهات مختلفى دارد، به يك جهت مستند به خداست و به جهتى ديگر مستند به غير خدا است.

پس از همه مطالب گذشته معلوم شد كه ساخته‏هاى دست بشر نيز مانند امور طبيعى همه مستند به خداست و هيچ فرقى ميانه آن و امور طبيعى نيست، بله مسئله انتساب به خلقت هر چيز، دائر مدار آن مقدار حظى است كه از وجود دارد، (دقت بفرمائيد).

 (وَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ بَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ) الخ، حقيقت آب باران عبارتست از عناصر مختلفى كه در آب دريا و غيره هست و در اثر تابش خورشيد بخار گشته، و بخاطر حرارتى كه بخود گرفته به آسمان ميرود (چون هر چيز گرمى سبك‏تر از سردش ميباشد) (مترجم) تا جايى كه به لايه‏اى از هواى سرد برسد، در آنجا مبدل به آب گشته، ذرات آب به يكديگر متصل و بصورت قطره در مى‏آيد، اگر قبل از متصل شدن يعنى همان موقعى كه بصورت پودر بود يخ نزند و بعد بهم متصل شود، بصورت برف سرازير ميگردد و اگر بعد از اتصال پودر و قطره شدن يخ بزند، بصورت تگرگ پائين مى‏آيد و پائين آمدن باران و برف و تگرگ بخاطر اينست كه وزنش از وزن هوا سنگين‏تر است.بعد از فرود آمدن، زمين از آن مشروب ميشود و سبز و خرم مى‏گردد و اگر سرماى هوا نگذارد گياهى برويد، آبها در آن قسمت از زمين انبار ميشود و بصورت چشمه‏سارها در آمده و زمين‏هاى پائين خود را مشروب مى‏سازد، پس آب نعمتى است كه زندگى هر جنبنده‏اى بوجود آن بستگى دارد. پس آبى كه از آسمان مى‏آيد، خود يكى از حوادث وجودى و جارى بر طبق نظام متقن عالم است، نظامى كه متقن‏تر از آن تصور ندارد و يك تناقض و يك مورد استثناء در آن نيست و اين آب، منشا پيدايش نباتات و تكون هر نوع حيوان است و اين حادث از جهت اينكه محفوف است به حوادثى طولى و عرضى كه حدوث و پيدايش آن بستگى به آن حوادث دارد، در حقيقت با آن حوادث روى هم، يك چيز است كه از محدث و پديد آرنده بى نياز نيست و ممكن نيست بدون علتى پديد آورنده پديد آمده باشد، پس بطور قطع اله و موجدى دارد كه يكى است و همين باران از جهت اينكه پديد آمدن انسان و بقاء هستيش مستند به آن است، دلالت دارد بر اينكه اله باران و اله انسان يكى است.

 (وَ تَصْرِيفِ الرِّياحِ) تصريف بادها به معناى آن است كه بادها را بوسيله عواملى طبيعى و مختلف از اينطرف به آن طرف بگرداند، مهم‏ترين آن عوامل اين است كه اشعه نور كه از چشمه نور (يعنى آفتاب) بيرون ميشود و در هنگام عبور از هوا بخاطر سرعت بسيار توليد حرارت مى‏كند در نتيجه هوا بخاطر حرارت، حجمش زيادتر و وزنش كمتر ميشود و نميتواند هواى سردى را كه بالاى آن است و يا مجاور آن قرار دارد، بدوش بكشد، لا جرم هواى سرد داخل در هواى گرم شده بشدت آن را كنار مى‏زند و هواى گرم قهرا بر خلاف جريان هواى سرد بحركت در مى‏آيد و اين جريان همان است كه ما نامش را باد مى‏گذاريم. نتائجى كه اين جريان دو جور هوا بر خلاف مسير يكديگر دارد، بسيار است، يكى از آنها تلقيح گياهان است و يكى ديگر دفع كثافت هوا و عفونتهايى است كه (از خود زمين بيرون مى‏آيد، و يا سكنه روى زمين آن را توليد مى‏كنند و) داخل هوا ميشود و سوم انتقال ابرهاى آبستن‏ است، از اينجا به آنجا و غير آن از فوائد ديگر، پس پديد آمدن باد و وزش آن هم مانند آب چيزى است كه حيات گياهان و حيوانات و انسان بستگى بدان دارد. و اين پديده با وجود خود دلالت مى‏كند بر اينكه اله و مدبرى دارد، و با سازگاريش با ساير موجودات و اتحادش با آنها، همانطور كه در آب گفتيم، دلالت مى‏كند بر اينكه اله آن و اله همه عالم يكى است و با قرار گرفتنش در طريق پيدايش و بقاء نوع انسان، دلالت مى‏كند بر اينكه اله آن و اله انسان و غير انسان يكى است.

 (وَ السَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ) الخ، سحاب (ابر) عبارتست از همان بخار متراكم، كه بارانها از آن درست مى‏شود و اين بخار ما دام كه از زمين بالا نرفته و روى زمين افتاده است، ضباب (مه) نام دارد، و وقتى از زمين جدا شده و بالا رفت، نامش سحاب يا غيم يا غمام و غيره ميشود. و كلمه (تسخير) به معناى آن است كه چيزى را در عملش مقهور و ذليل كنى، بطورى كه به دلخواه تو كار كند، نه به دلخواه خودش و ابر در حركتش و سردى و گرميش و باريدن و نباريدنش و ساير اعمال و آثارى كه دارد، مقهور و ذليل خداست آنچه مى‏كند باذن خدا مى‏كند و سخن در آيت بودن ابرها هم نظير همان سخنى است كه در باره آب و باد و بقيه نامبرده‏هاى در آيه مورد بحث آورديم. اين را هم بايد بدانى كه اختلاف شب و روز و آبى كه از آسمان فرو مى‏ريزد و بادهايى كه از اين سو به آن سو حركت مى‏كند و ابرهايى كه در تحت سلطه خداى تعالى است، يك عده از حوادث عمومى است كه نظام تكوين در پديده‏هاى زمينى از مركبات گياهى و حيوانى و انسانى و غيره، بستگى به آنها دارد. پس آيه مورد بحث بوجهى به منزله تفصيلى است براى اجمال در آيه: (وَ بارَكَ فِيها، وَ قَدَّرَ فِيها أَقْواتَها، فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ، سَواءً لِلسَّائِلِينَ و در زمين بركت نهاد و اقوات سكنه آن را در چهار فصل تقدير نمود و براى محتاجان تبعيضى در آن نيست)[[19]](#footnote-19). (لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) كلمه (عقل) كه مصدر براى (عقل يعقل) است، به معناى ادراك و فهميدن چيزى است، البته ادراك و فهميدن كامل و تمام، و به همين سبب نام آن حقيقتى را كه در آدمى است، و آدمى بوسيله آن ميان صلاح و فساد، و ميان حق و باطل و ميان راست و دروغ را فرق مى‏گذارد، عقل ناميده‏اند، البته اين حقيقت مانند نيروى ديدن و شنيدن و حفظ كردن و ساير قواى آدمى كه هر يك فرعى از فروع نفس اوست، نمى‏باشد، بلكه اين حقيقت عبارتست از نفس انسان مدرك.

 (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْداداً)، كلمه (انداد) جمع كلمه (ند) است كه هم از نظر وزن و هم از نظر معنا، نظير كلمه (مثل) است، و اگر در آيه مورد بحث مانند آيه: (فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْداداً)[[20]](#footnote-20) و آيه: (وَ جَعَلُوا لِلَّهِ أَنْداداً)[[21]](#footnote-21) و غيره نفرمود: (و من الناس من يتخذ للَّه اندادا)، بدين جهت بود كه آيه شريفه در مقامى از شريك گرفتن براى خدا سخن ميگويد، كه قبلا يعنى در آيه: (وَ إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ، لا إِلهَ إِلَّا هُوَ) الخ، گفتگو از انحصار اله در اللَّه داشت، و خلاصه چون قبلا فرموده بود: (معبود شما تنها و تنها اللَّه است)، در اينجا بايد طورى شريك گرفتن را از بعضى حكايت كند كه بفهماند اين شريك گرفتنشان مناقض با آن انحصار است و كسى كه بغير خدا، خدايى مى‏گيرد، بدون هيچ مجوزى آن انحصار را شكسته است و چيزى را خدا گرفته كه ميداند اله نيست، تنها انگيزه‏اش بر اين كار پيروى هوى و هوس و توهين و بى اعتنايى بحكم عقل خودش است، و به همين جهت براى اينكه به چنين كسى توهين كرده باشد و او را ناچيز شمرده باشد، كلمه (انداد) را نكره آورد.

 (يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ، وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ) الخ، در اينكه تعبير فرمود به: (يحبونهم ايشان را- بتها را- دوست ميدارند)، با اينكه بتها سنگ و چوبند، و بايد مى‏فرمود: (يحبونها- آنها را دوست ميدارند) دلالت هست بر اينكه منظور از انداد تنها بتها نيست، بلكه همه آلهه مشركين است كه يكى از آنها ملائكه و طائفه‏اى ديگر افرادى از بشرند كه مشركين براى همه اين چند طائفه قائل به الوهيت هستند، بلكه از اين هم بالاتر عموميت آيه، شامل هر مطاعى ميشود، چون اطاعت غير خدا و غير كسانى كه خدا امر به اطاعت آنان فرموده، خود شرك است. به شهادت ذيل آيات كه مى‏فرمايد: (إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا، مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا، روزى كه در آن روز كسانى كه پيروى شدند، از پيروان خود بيزارى ميجويند)[[22]](#footnote-22)، كه كلمه (كسانى كه) مى‏فهماند منظور از آلهه تنها بتها نيست و كلمه (پيروى) مى‏فهماند اطاعت بدون اذن خدا هم از شرك است و نيز به شهادت آيه: (وَ لا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ، و اينكه ما بجاى خدا بعضى بعض ديگر را ارباب نگيريم)[[23]](#footnote-23)، و آيه: (اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ، يهوديان، خاخامها و مسيحيان كشيش‏هاى خود را بجاى خدا ارباب گرفتند)[[24]](#footnote-24). و نيز آيه شريفه مورد بحث دلالت دارد بر اينكه ميتوان خدا را هم دوست داشت پس اينكه‏ بعضى گفته‏اند: (محبت- كه وصفى شهوانى است- تنها به ماديات و جسمانيات تعلق مى‏گيرد و بطور حقيقت به خداى سبحان تعلق نمى‏گيرد و اگر در پاره‏اى آيات يا روايات اين كلمه در خدا بكار رفته، بايد بگوئيم منظور از محبت به خدا اطاعت او، يعنى انجام اوامرش و ترك نواهيش ميباشد، خلاصه استعمال كلمه محبت در خدا مجازى است نه حقيقى) بحكم اين آيه سخنى باطل است، و استعمال محبت در خداى تعالى، در امثال آيه: (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ، بگو اگر خدا را دوست ميداريد، مرا پيروى كنيد، تا خدا هم شما را دوست بدارد)[[25]](#footnote-25) استعمالى است حقيقى، براى اينكه در آيه مورد بحث جمله: (أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ)، دلالت دارد بر اينكه محبت به خدا شدت و ضعف دارد و اين محبت در مؤمنين شديدتر است تا در مشركين.

و اگر مراد از محبت خدا اطاعت بود و اين استعمال مجازى بود، معنا اين ميشد: كه مشركين هم خدا را اطاعت مى‏كنند ولى مؤمنين بيشتر اطاعت مى‏كنند، در حالى كه مشركين (يا خدا را اطاعت نمى‏كنند و يا) اطاعتشان در درگاه خدا اطاعت نيست. علاوه بر جمله نامبرده در آيه مورد بحث، آيه شريفه: (قُلْ إِنْ كانَ آباؤُكُمْ وَ أَبْناؤُكُمْ- تا جمله- أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ، بگو اگر پدران و فرزندان و چه و چه و چه در دل شما محبوبتر از خدايند)[[26]](#footnote-26)، نيز دلالت دارد بر اينكه استعمال كلمه محبت در خدا حقيقى است نه مجازى، براى اينكه حب متعلق به خدا و حب متعلق به رسول خدا (ص) و حب متعلق به پدران و فرزندان و اموال و ساير منافع نامبرده در آيه را، از يك سنخ محبت دانسته، چون فرموده: (اگر مثلا پولتان محبوبتر از خداست) و اين را همه ميدانيم كه افضل و تفضيل (بهتر، محبوب‏تر، گرم‏تر، سردتر) در جايى بكار مى‏رود كه مفضل و مفضل عليه، هر دو در اصل معناى كلمه شريك باشند، چيزى كه هست يكى از آن دو از اصل معنا بيشتر و ديگرى كمتر داشته باشد، (اينجاست كه مى‏گوييم: فلان چيز از فلان چيز گرم‏تر است)، پس در آيه 24 سوره توبه هم، بايد خدا محبوب باشد، تجارت هم محبوب باشد، ولى مشمولين آيه تجارت را از خدا بيشتر دوست بدارند.

نكته ديگرى كه بايد در آيه شريفه روشن گردد، اين است كه در آيه شريفه مشركين را مذمت كرده به اينكه آلهه خود را دوست ميدارند، آن چنان كه خدا را دوست ميدارند، آن گاه مؤمنين را مدح كرده به اينكه: خداى سبحان را بيشتر دوست ميدارند، و از اين مقابله فهميده ميشود: كه مذمت كفار بخاطر اين است كه محبت را ميان آلهه خود و ميان خدا بطور مساوى تقسيم كرده‏اند. و چون اين مقابله باعث ميشد كه شنونده خيال كند كه اگر مشركين سهم بيشترى از محبت‏خود را در باره خدا ميداشتند، ديگر مذمتى متوجهشان نميشد، به همين جهت در ذيل آيه، اين توهم را رد كرد، و فرمود: (إِذْ يَرَوْنَ الْعَذابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً) و نيز فرموده (إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا، وَ رَأَوُا الْعَذابَ، وَ تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبابُ) و نيز فرمود: (كَذلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمالَهُمْ حَسَراتٍ عَلَيْهِمْ) الخ، كه همه اينها دلالت دارد بر اينكه مذمتى كه متوجه كفار شده، در اين نبوده كه چرا خدا و يا انداد را دوست ميدارند، و خلاصه دوستى بدان جهت كه دوستى است مورد مذمت نيست بلكه از جهت لازمه آن، يعنى اتباع، مورد مذمت قرار گرفته، چون مشركين بخاطر محبتى كه به بتها داشتند، آنها را پيروى مى‏كردند، باين معنا كه معتقد بودند بتها نيرويى دارند كه ايشان ميتوانند در جلب منافع و دفع مضارشان، از نيروى بتها استمداد بگيرند و اين معنا ايشان را از پيروى حق بكلى و يا در قسمتى از امور باز داشت و چون پيروى خدا در بعضى امور و مخالفت او و پيروى از بت در بعضى ديگر، باز پيروى حق نيست، لذا در اينجا آن توهم دفع ميشود و روشن مى‏گردد كه اين دوستى خدا بايد طورى باشد كه غير از خدا چيز ديگرى در آن سهيم نباشد، و گر نه سر از شرك در مى‏آورد، و اگر مؤمنين را مدح فرمود كه آنها محبت بيشترى به خدا دارند، بدين جهت است كه شدت محبت انحصار تبعيت از امر خدا را دنبال دارد، ساده‏تر بگويم، كسى كه محبتش بخدا شدت يافت، متابعتش هم منحصر در خدا ميشود توضيح اينكه مشركين اگر بتها را دوست ميداشتند بعنوان خدايى دوست ميداشتند ولى مؤمنين به اين عنوان جز خدا را دوست نميدارند و در نتيجه اطاعتشان نيز منحصرا از خدا ميشود. و چون اين مدح مؤمنين و مذمت مشركين، مربوط به محبت، آنهم از جهت اثرش، يعنى پيروى حق بود، لذا اگر چنانچه كسى غير خدا را دوست بدارد، اما بخاطر اطاعت خدا در امر و نهى او دوست بدارد، براى خاطر اينكه آن كس وى را به اطاعت خدا دعوت مى‏كند- و اصلا بجز دعوت باطاعت خدا كارى ندارد- در چنين موردى مذمت دوست داشتن غير خدا، متوجه او نميشود. و به همين جهت در آيه: (قُلْ إِنْ كانَ آباؤُكُمْ وَ أَبْناؤُكُمْ- تا جمله أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ)[[27]](#footnote-27)، دوستى رسول خدا (ص) را به دوستى خدا عطف كرده و فهمانده هر چند دوستى با من كه خدا هستم، يك دوستى جداگانه و دوستى پيامبر هم، دوستى جداگانه‏اى است، اما از آن جهت كه دوستى نسبت به پيامبرم بخاطر دوستى من است و اثر دوستى پيغمبر كه متابعت او است، عين متابعت من است، چون خود من بشر را به اطاعت رسول دعوت نموده و به پيروى از اوامركرده‏ام، لذا دوستى پيغمبر مانند دوستى پدر و فرزند و تجارت مذموم نيست. آيه شريفه: (وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ، ما هيچ رسولى نفرستاديم مگر به اين منظور كه باذن ما اطاعت شود)[[28]](#footnote-28)، و آيه شريفه (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ)[[29]](#footnote-29) كه ترجمه‏اش گذشت، روشنگر اين معنا هستند. و به همين مقياس متابعت كسى كه بشر را بسوى خدا هدايت مى‏كند و پيروى او انسان را به خدا راه مينمايد، مانند عالمى كه با علمش و يا آيتى كه با دلالتش و يا قرآنى كه با تلاوتش، آدمى را بسوى خدا مى‏كشاند، اگر محبوب كسى باشند، قطعا بخاطر محبت به خدا است، تا كسى خدا را دوست نداشته باشد، پيروى نامبردگان را دوست نميدارد، پس اگر پيروى مى‏كند بخاطر اين است كه او را به محبوب اصليش يعنى خداى تعالى مى‏رسانند، و يا نزديك مى‏كنند. پس با اين بيان روشن شد كه هر كس به غير از خدا چيزى را دوست بدارد، بدان جهت كه دردى از او دوا مى‏كند، و به همين منظور او را پيروى كند، به اين معنا كه او را وسيله رسيدن به حاجت خود بداند و يا او را در كارى اطاعت كند كه خدا بدان كار امر نفرموده، در حقيقت او را شريك خدا دانسته و خداى تعالى بزودى اعمال اينگونه مشركين را بصورت حسرتى برايشان مجسم مى‏سازد. بر عكس، مؤمنين كه جز خدا چيزى را و كسى را دوست نميدارند و از هيچ چيز به غير از خدا نيرو نميخواهند و جز آنچه را خدا امر و نهى كرده پيروى نمى‏كنند، اينگونه اشخاص داراى دينى خالص هستند. و نيز اين هم روشن شد كه حب كسى كه حبش حب خدا و پيرويش پيروى خداست، مانند پيغمبر و آل او ع و علماى دينى و كتاب خدا و سنت پيغمبر او و هر چيزى كه آدمى را بطور خالصانه بياد خدا مى‏اندازد، نه شرك است، و نه مذموم، بلكه تقرب به حب او و به پيرويش، تقرب به خدا است و احترام و تعظيم او به هر صورتى كه عرف تعظيمش بشمارد، از مصاديق تقوى و ترس از خداست. هم چنان كه خود خداى تعالى فرموده: (وَ مَنْ يُعَظِّمْ شَعائِرَ اللَّهِ، فَإِنَّها مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ، هر كس نشانه‏هاى خدايى را تعظيم كند و بزرگ بشمارد، اين عمل خود، تقواى خداست)[[30]](#footnote-30) و ما قبلا گفتيم:

كه كلمه (شعائر) به معناى علامت و دليل است، و در آيه شريفه مسئله را مقيد به چيزى از قبيل صفا و مروه و امثال آن نكرده و از اين مى‏فهميم كه هر چيزى كه ياد آورنده خدا باشد، آيات و علامات‏ او باشد، تعظيمش از تقواى خداست و تمامى آيات قرآن كه متعرض مسئله تقوى شده شامل اين تعظيم هم ميشود. بله البته هر عاقلى مى‏داند، كه نبايد به اين شعائر و آيات در مقابل خداى تعالى استقلال داد، و معتقد شد: كه مثلا رسول خدا (ص) هم در مقابل خدا موجودى است مستقل و مالك نفس خود و يا مالك نفع و ضرر و موت و حيات و نشور خود، چون اين اعتقاد شعائر را از شعائر بودن خارج مى‏كند، و آيت و دليل را از آيت و دليل بودن مى‏اندازد، و او را در حظيره و ساحت الوهيت داخل مى‏كند و اين خود شركى است عظيم كه پناه مى‏بريم به خدا از چنين شركى. (وَ لَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذابَ، أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً، وَ أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذابِ) الخ، از ظاهر سياق بر مى‏آيد كه كلمه (اذ) مفعول باشد براى كلمه (يرى)، و جمله: (أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ) الخ، بيان باشد براى عذاب و كلمه (لو) براى آرزو بوده باشد، و معنا چنين باشد: (اى كاش اين مشركين در همين دنيا، روزى را كه در آن عذاب را مى‏بينند، مى‏ديدند كه اگر چنين چيزى ممكن بود، ميديدند كه نيرو همه و همه براى خداست، و اينكه براى بت‏ها و الهه خود معتقد به نيرو شده‏اند، اشتباه كرده‏اند، و نيز مى‏ديدند كه خدا چقدر شديد العذاب است و عاقبت اين خطاى خود را ميچشيدند).

پس مراد از عذاب در آيه شريفه- بطورى كه از بيان آيه بعديش استفاده مى‏شود- همين است كه خطاى خود را در شريك گرفتن براى خدا ببينند و عاقبت اين خطا را مشاهده كنند كه دو آيه بعد هم اين معنا را تاييد مى‏كند، مى‏فرمايد: (إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا، بت‏ها آن روز از بت‏پرستان بيزارى مى‏جويند، پس نفعى از ناحيه آنها عايد پرستندگانشان نمى‏شود، با اينكه انتظار آن را داشتند، (وَ رَأَوُا الْعَذابَ، وَ تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبابُ)، در آن روز ديگر براى هيچ چيز به غير خدا اثرى نمى‏ماند، (وَ قالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنا كَرَّةً)، آرزو مى‏كنند اى كاش بازگشتى برايمان بود، (فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ)، تا در آن بازگشت، ما از اين خدايان دروغى بيزارى مى‏جستيم، (كَما تَبَرَّؤُا مِنَّا) همانطور كه اين خدايان را ديديم كه در آخرت از ما بيزارى مى‏جويند، (كَذلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ)، اينچنين خداوند به ستمكارانى كه براى خدا انداد و شركاء گرفتند، (اعمالهم) اعمالشان را نشان مى‏دهد و اعمالشان همان بود كه غير خدا را دوست مى‏داشتند و پيروى مى‏كردند، (حَسَراتٍ عَلَيْهِمْ، وَ ما هُمْ بِخارِجِينَ مِنَ النَّارِ)، در حالى كه اعمال اين بيچارگان، مايه حسرتشان شده باشد، و ديگر بيرون شدن از آتش برايشان نباشد.

 (وَ ما هُمْ بِخارِجِينَ مِنَ النَّارِ) در اين جمله حجتى است عليه كسانى كه ميگويند: عذاب آتش تمام شدنى نيست.

بحث روايتى

در كتاب خصال و توحيد و معانى الأخبار، از شريح بن هانى روايت آورده‏اند كه گفت: مردى اعرابى در روز جنگ جمل، در برابر امير المؤمنين ع برخاست و عرضه داشت: يا امير المؤمنين! تو مى‏گويى خدا واحد است؟ شريح مى‏گويد: مردم به وى حمله كردند كه اى بى سواد! مگر نمى‏بينى امير المؤمنين چقدر گرفتارى‏ و دل نگرانى دارد؟ حالا وقت اين سؤال است؟. امير المؤمنين ع فرمود: به او حمله نكنيد، براى اينكه او همان را ميخواهد كه ما از لشگر دشمن مى‏خواهيم، آن گاه فرمود: اى اعرابى! گفتن اينكه خدا واحد است، به چهار جور ممكن است، دو قسم آن را در باره خداى تعالى نمى‏توان گفت و دو قسم ديگرش را مى‏توان گفت، اما آن دو قسم كه نمى‏توان گفت، يكى اين است كه بگوئيم خدا واحدست و منظور ما از آن واحد عددى باشد، و اين جائز نيست زيرا چيزى كه ثانى ندارد، داخل در باب اعداد نيست، آيا نمى‏بينى كه آنها كه گفتند: خدا سومى از سه تا است كافر شدند؟. دوم اينكه بگوئيم خدا واحد است، آن طور كه مى‏گوئيم: انسان يكى از حيوانات است كه مرادمان از واحد، واحد نوعى باشد، اين نيز جائز نيست، براى اينكه مستلزم تشبيه است، و پروردگار ما بزرگ‏تر و متعالى‏تر از تشبيه است. و اما آن دو جهتى كه در باره خداى تعالى صادق است، يكى اينكه بگوئيم: او واحد است به اين معنا كه در موجودات هيچ چيزى شبيه او نيست و اين درست است، چون پروردگار ما همين طور است، دوم اينكه بگوئيم: خداى عز و جل احدى المعنى است و منظور ما اين باشد: كه در هستيش و در عقل و وهم ما جزء ندارد، و اين نيز درست است، چون پروردگار ما همين طور است[[31]](#footnote-31). مؤلف: اين دو وجهى كه مولانا امير المؤمنين ص در باره خدا صادق دانسته، بطورى كه ملاحظه مى‏فرمائيد با آن بيانى كه ما در ذيل جمله: (وَ إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ) الخ، ذكر كرديم منطبق است. و در خطبه‏هايى كه از آن جناب و نيز از حضرت رضا ع و سائر ائمه اهل بيت ع روايت شده، اين جمله مكرر آمده، كه فرمودند: (او واحد است ولى نه به عدد) الخ، و اين همان صرافت ذات خداست، كه در سابق گفتيم عدد نمى‏پذيرد[[32]](#footnote-32). و نيز در دعاى صحيفه كامله (امام زين العابدين على بن الحسين ص) آمده: كه (لك وحدانية العدد، اى خدا، تويى كه وحدانيت عدد از آن توست)[[33]](#footnote-33) الخ، كه كلام آن جناب را حمل بر ملكيت مى‏كنند يعنى خدايا تو مالك و دارنده وحدانيت عددى يعنى چنان نيست كه اين وحدانيت صفت تو باشد، براى اينكه ادله عقلى و نقلى همه قائمند بر اين كه وجود خداى سبحان وجودى است صرف، كه نه دو تايى مى‏پذيرد و نه تكرار، و ذات حقيقتش منزه از آن است.

و در كافى، و نيز كتاب اختصاص، و نيز تفسير عياشى در ذيل آيه: (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْداداً) الخ، از امام باقر ع روايت آورده‏اند كه در آن فرموده: (اى جابر بخدا سوگند منظور، پيشوايان ستمگر و پيروان ايشان است)، و در روايت عياشى چنين آمده: (اى جابر ايشان پيشوايان ستم، و پيروان ايشان است)[[34]](#footnote-34). مؤلف: معناى اين روايت با آن بيانى كه از ما گذشت، روشن مى‏شود و تعبير امام ع به عبارت (پيشوايان ستم)، بخاطر تعبير خداى تعالى است كه مى‏فرمايد: (وَ لَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا) الخ، كه تابعان انداد بگير را ظلمه و ستمگر خوانده، و معلوم است كه متبوع و پيشوايشان، ائمه ظلمه و ائمه ظلم خواهند بود.

و در كافى از امام صادق ع روايت كرده كه در ذيل جمله: (كَذلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمالَهُمْ حَسَراتٍ عَلَيْهِمْ) الخ فرمود: اين در باره كسانى است كه اموال خود را بيكار مى‏گذارند و از انفاق آن در راه اطاعت خدا دريغ و بخل ميورزند و در آخر مى‏ميرند، و آن را براى كسانى باقى مى‏گذارند كه آن اموال موروثى را در راه اطاعت خدا و يا معصيت او خرج مى‏كنند، چون اگر در راه اطاعت خدا خرج كنند، صاحب مال در قيامت مى‏بيند كه مال او ميزان ديگرى را سنگين كرده، حسرت ميخورد، با اينكه مال، مال او بود و اگر در راه معصيت خدا صرفش كند، صاحبش باز مى‏بيند كه مال او ورثه را در نافرمانى خدا تقويت كرده است باز حسرت ميخورد[[35]](#footnote-35). مؤلف: اين معنا را عياشى و صدوق و مفيد و طبرسى نيز از امام باقر و صادق ع روايت كرده‏اند، و اين روايات ناظر به توسعه در معناى شرك و اندادگيرى است، و در سابق گفتيم: كه اين توسعه درست هم هست[[36]](#footnote-36).

بحث فلسفى [ (در باره حب و دوستى و محبت خدا)]

يكى از حقايقى كه ما در و جدان خود مى‏يابيم و كسى نمى‏تواند منكر آن شود، حقيقتى است كه نام آن را حب و به فارسى دوستى مى‏گذاريم مانند دوست داشتن غذا، زنان، مال، جاه و علم كه دوستى اينها پنج مصداق از مصاديق حب هستند كه هيچ شكى در وجود آن در دل خود نداريم، و نيز شكى نيست در اينكه ما كلمه دوستى و حب را در اين پنج مصداق به يك معنا و بر سبيل اشتراك معنوى استعمال مى‏كنيم نه بر سبيل اشتراك لفظى، (مانند كلمه (عين) كه هم بمعناى چشم است، هم چشمه، هم زانو، هم طلا و هم چند معناى ديگر)، حال بايد ديد با اينكه حب در اين پنج مصداق معانى مختلفى دارد، چرا كلمه (حب) در همه بيك جور صادق است؟ آيا براى اينست كه اختلاف آن معانى اختلاف نوعى است يا اختلافى ديگر است. و چون در حب مخصوص به غذا و ميوه مثلا، دقت كنيم خواهيم ديد، اگر غذايى يا ميوه‏اى را دوست مى‏داريم، بدان جهت است كه با طرز كار دستگاه گوارشى ما ارتباط دارد، (باين معنا كه احتياج بدن بسوخت و ساز، دستگاه گوارشى را به فعاليت مياندازد، غدد ترشحى دهان آماده ترشح مى‏شود، حمل معدى اسيد ترشح مى‏كند و در همين هنگام مى‏گوئيم دلم از گرسنگى غش مى‏كند، چون اسيد نامبرده اگر معده خالى باشد باعث سوزش معده مى‏شود) و اگر فعاليت اين دستگاه نبود و بدن در استكمال خود حاجتى بطعام نداشت، قطعا ما نيز طعام را دوست نمى‏داشتيم، و طعام محبوب ما نميشد.

پس حب به غذا در حقيقت حب ما به غذا نيست، بلكه حب دستگاه گوارش به فعاليت خودش است، اين دستگاه ميخواهد انجام وظيفه كند و سوخت و ساز بدن را به بدن برساند، همين خواستن عبارت از حب به غذاست (كه ما آن را بخود نسبت مى‏دهيم و مى‏گوئيم ما غذا را دوست مى‏داريم و اين مائيم كه از فلان غذا خوشمان مى‏آيد) در حالى كه اينطور نيست، بلكه خوش آمدن و لذت از غذا، كار دستگاه گوارشى است نه از ما، خواهى گفت: (اين كه چشم‏بندى نيست، كه ما از طعم و مزه و بوى فلان غذا خوشمان مى‏آيد؟) در پاسخ مى‏گوئيم: همين هم مربوط به دستگاه گوارش است، چون حس ذائقه يكى از خدمتگزاران دستگاه گوارش است نه خود آن، پس منظور ما از لذت، لذت ذائقه نيست بلكه آن رضايت خاصى است كه دستگاه گوارش از كار خود احساس مى‏كند.

اين بود حال و حقيقت محبت به غذا، حال ببينيم محبت به زنان از چه باب است، در اين حب نيز اگر نيك بنگريم، مى‏بينيم كه اين حب هم كار ما نيست بلكه كار دستگاه تناسلى ما است، باين معنا كه دستگاه تناسلى تشنه عمل لقاح ميشود و آن را دوست ميدارد و چون اين عمل با همسرى انجام ميشود، مى‏گوييم من همسرم را دوست ميدارم، در حالى كه اگر واقع قضيه را بشكافيم، مى‏بينيم پاى من در كار نيست، بلكه اولا و بالذات دستگاه تناسلى عمل خود را دوست ميدارد و ثانيا و بالتبع همسر را چون عملش با او قابل انجام است، همانطور كه در طعام گفتيم، پاى من در كار نيست، بلكه دستگاه گوارش اولا و بالذات عمل خود را دوست ميدارد و ثانيا و بالتبع غذا را دوست ميدارد، و عمل لقاح اثر نيرويى است كه خداى تعالى در هر جاندارى بوديعت نهاده، هم چنان كه عمل تغذيه نيز اثر نيرويى است كه خدا در او بوديعت سپرده است. از همين جا معلوم ميشود كه اين دو حب يعنى حب به غذا و حب به همسر، برگشتنش به يك حب است، براى اينكه دستگاه گوارش و دستگاه تناسلى بهم مربوطند و كمالى هم كه از كار اين دو دستگاه حاصل ميشود، بهم ارتباط دارند. و چون چنين است احتمال دارد كه حب عبارت باشد از يك تعلق كه خاص اين دو مورد است، و در غير اين دو مورد اصلا يافت نشود و ليكن آزمايش از راه آثار اين احتمال را دفع مى‏كند، زيرا اين تعلق كه نامش حب است، اثرى در دارنده‏اش دارد و آن اين است كه قوه (استعداد) را بسوى فعليت، اگر فعليت نداشته باشد مى‏كشاند و اگر فعليت داشته باشد، بسوى ترك آن جذب مى‏كند و اين دو خاصيت و يا يك خاصيت را در تمامى موارد قواى ادراكى احساس مى‏كنيم كه حب آن قوا را بسوى افعالش بحركت در مى‏آورد. قوه باصره، سامعه، حافظه، متخيله، ساير قوا و حواس ظاهرى و باطنى كه در ما است- چه قواى فاعله و چه منفعله- همه اين حالت را دارند كه هر يك فعل خود را دوست ميدارد و اين دوستى او را بسوى فعلش جذب مى‏كند، چشم را بسوى ديدن آنچه دوست دارد، جذب مى‏كند و گوش را بسوى شنيدن و همچنين هر قوه ديگر را. و اين نيست مگر بخاطر اينكه كار هر قوه كمال او است و هر قوه‏اى با كار مخصوص بخود، نقص خود را تكميل نموده، حاجت طبيعى خود را برمى‏آورد، اينجاست كه معنا و مفهوم حب مال و حب جاه و حب علم، براى ما روشن مى‏گردد، چون انسان با هر يك از مال و جاه و علم، استكمال مى‏كند و به همين جهت آنها را دوست ميدارد.

پس از اينجا نتيجه مى‏گيريم كه حب تعلقى است خاص و انجذابى است شعورى و مخصوص بين انسان و كمال او و تجربه‏هاى دقيق كه از طريق آثار و خواص حب صورت گرفته، ثابت كرده كه حب در حيوانات نيز هست. و اين معنا روشن گرديده كه اين علاقه و محبت از اينجا ناشى ميشود كه محب نسبت به‏ آنچه محبت دارد يا فاعل است، (مانند دستگاه گوارش كه اگر غذا را دوست ميدارد، بدان جهت است كه كارش هضم غذا است) و يا منفعل (مانند حب ذائقه و شامه و سامعه از مزه و بو و صداى خوش كه همه از باب انفعال است) چيزى كه هست همانطور كه در داستان حب به غذا و ميوه گفتيم، حب محب اولا و بالذات متعلق بفعل يا انفعال خود ميشود و ثانيا بالتبع متعلق به هر چيزى ميشود كه با فعل يا انفعالش سر و كار دارد، و اين معنا در غير انسان و حيوان هم اگر استكمالى در كار باشد و يا افاضه كمالى در بين باشد، نيز تصور دارد، (البته افاضه كمال از افاضه كننده با شعور) (مانند محبتى كه روئيدنى‏ها به نور آفتاب دارند و نيز درختان جنگلى را مى‏بينيم كه براى رساندن خود به نور آفتاب مرتب بلند ميشوند). و از همه مطالبى كه گذشت نتائج زير عايد ميشود:

اول اينكه حب عبارتست از تعلق و ارتباط وجودى بين محب و محبوب و يا به عبارتى انجذاب بين علت مكمل و يا شبيه به آن، و بين معلول مستكمل و يا شبيه به آن، و چون حب عبارت از اين است، لذا ما افعال خود را دوست ميداريم تا بوسيله آن استكمال كنيم و آنچه را هم كه متعلق به افعال ماست دوست ميداريم تا آن را وسيله و ابزار كار خود كنيم، (مثال استكمال اينكه، ما علم را كه فعل مغزى ما است، دوست ميداريم و به طفيل آن كتاب و مدرسه و استاد را هم دوست ميداريم، و مثال شبه استكمال اينكه ما خانه‏سازى را براى رفع حاجت از خانه دوست ميداريم و به طفيل آن يك دانه آجر را هم دوست داريم) و بالأخره غذا و همسر و مالى كه در راه تهيه آن دو صرف مى‏كنيم و جاه و مقامى كه با آن مال بدست مى‏آوريم، و منعمى كه به ما احسان مى‏كند و معلمى كه ما را درس ميدهد و راهنمايى كه ما را هدايت مى‏كند و ناصرى كه ما را يارى ميدهد و متعلم و شاگردى كه نزد ما درس ميخواند و خادمى كه ما را خدمت مى‏كند و هر مطيعى كه ما را اطاعت مى‏كند و هر چيزى كه در مقابل خواسته ما رام است، همه اينها را دوست ميداريم، چيزى كه هست محبت ما در بعضى از اقسام آن، طبيعى و در بعضى ديگر خيالى و موهوم و در بعضى ديگر عقلى است.

دوم اينكه محبت داراى مراتب مختلفى است و شدت و ضعف دارد، چون رابطه‏اى است وجودى- و وجود خود حقيقتى است مشكك يعنى داراى مراتب- و معلوم است كه آن رابطه وجودى كه ميان علت تامه با معلولش هست، با آن رابطه كه ميان علت ناقصه، با معلولش هست، يكسان و در يك مرتبه نيست، به همين حساب آن كمالى كه بخاطر آن چيزى محبوب ما واقع ميشود، از جهت ضرورى بودن و غير ضرورى بودن و نيز از جهت مادى بودن، مانند تغذى، و غير مادى بودن، مانند علم، يكسان نيست و بلكه شدت و ضعف دارد. از اينجا بطلان آن سخن كه مى‏گفت: محبت تنها به امور مادى متعلق ميشود، روشن مى‏گردد، بعضى‏ها آن قدر شورش كرده‏اند كه گفته‏اند: اصلا برگشت تمامى محبت‏ها به محبت به غذا است و هر محبت ديگر را اگر تحليل كنيم، مى‏بينيم از حب به غذا سر در مى‏آورد و بعضى ديگر گفته‏اند: ريشه و اصل، در باب محبت، علاقه به وقاع است و محبت به غذا و هر علاقه ديگر از آن سر در مى‏آورد.

سوم اينكه خداى سبحان از هر جهت كه حساب كنيم، اهليت آن را دارد كه دوستش بداريم، براى اينكه هستى او بذات خودش است نه عاريتى و كمال او غير متناهى است، در حالى كه هر كمالى ديگر متناهى و محدود است، و متناهى وجودش متعلق است به غير متناهى، و اين حبى است ذاتى كه محال است از بين برود و نيز خداى تعالى خالق ما است و بر ما انعام مى‏كند، آنهم به نعمت‏هايى كه غير متناهى است، هم از نظر عدد و هم از نظر زمان، به همين جهت او را دوست ميداريم، همانطور كه هر منعم ديگر را، بخاطر انعامش دوست ميداريم.

چهارم اينكه حب از آنجا كه گفتيم رابطه‏اى است وجودى- و هستى روابط وجودى، خارج از وجود موضوعات خود و تنزلات آن نيست- لذا نتيجه مى‏گيريم كه هر چيزى ذات خود را دوست ميدارد، و چون در سابق گفتيم: هر محبى همه متعلقات محبوب خود را نيز دوست ميدارد، در نتيجه هر چيزى آثار وجوديش را هم دوست ميدارد، از اينجا معلوم ميشود كه خداى سبحان بدين جهت كه خود را دوست ميدارد، خلق خود را دوست ميدارد و اگر خلق خود را دوست ميدارد، بدين جهت است كه انعام او را مى‏پذيرند و باز اگر خلق خود را دوست ميدارد، بدان جهت است كه هدايت او را مى‏پذيرند.

پنجم اينكه اگر مى‏بينيم در مورد حب، بايد شعور و علم وجود داشته باشد، اين لزوم بر حسب مصداق است، (چون معمولا كلمه (حب) را در موارد انسانها بكار مى‏بريم و مى‏گوييم مادر، فرزند خود را دوست ميدارد و نميگوئيم: درخت آفتاب را دوست ميدارد و خود را بسوى نور آن مى‏كشد)، و گر نه تعلق وجودى كه حقيقت حب عبارت از آن است، از آن جهت كه حب است، هيچ مشروط بر وجود علم و شعور نيست و از اينجا روشن مى‏گردد كه همه قوا و مبادى طبيعى، حتى آنها هم كه علم و شعور ندارند، آثار و افعال خود را دوست ميدارند.

ششم از همه آنچه كه گذشت نتيجه مى‏گيريم حب حقيقتى است كه در تمامى موجودات عالم، سريان و جريان دارد.

بحث فلسفى ديگر [ (در باره خلود و جاودانگى عذاب قيامت)]

اين مسئله كه آيا عذاب قيامت انقطاع مى‏پذيرد و يا خالد و جاودانه است؟ مسئله‏اى است كه نظريه علماى اهل بحث در آن مختلف است، هم از نظر ادله عقلى و هم از جهت ظواهر لفظى. و آنچه در اين باره ميتوان گفت، اين است كه اما از جهت ظواهر لفظى، بايد دانست كه كتاب خدا نص است در خلود و جاودانگى و مى‏فرمايد: (وَ ما هُمْ بِخارِجِينَ مِنَ النَّارِ، ايشان به هيچ وجه از آتش بيرون نخواهند شد)، و سنت از طرق ائمه اهل بيت ع نيز آن قدر زياد است كه باصطلاح به حد استفاضه رسيده، و اگر اخبار ديگرى از اين حضرات روايت شده كه عذاب دوزخ قطع ميشود و هميشگى نيست، بخاطر مخالفتش با صريح كتاب، طرح ميشود. و اما از جهت عقل، در سابق در بحثى كه ذيل جمله (وَ اتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً)[[37]](#footnote-37) داشتيم، گفتيم: به هيچ وجه نميشود يك يك احكام شرع را و خصوصياتى را كه براى معاد ذكر فرموده، همه را با مقدمات كلى عقل اثبات كرد، براى اينكه دست عقل ما به آن خصوصيات و جزئيات نمى‏رسد، تنها راه اثبات آن، تصديق به نبوت پيغمبر صادق است كه آن جزئيات و اصل معاد را از طريق وحى اثبات كرده، چون وقتى خود نبوت پيامبرى صادق با ادله عقلى ثابت شد، ديگر لازم نيست كه فروعات آن مسائل نيز با ادله عقلى جداگانه‏اى اثبات شود، چون فرض كرديم نبوت اين پيغمبر و صدق آنچه آورده با ادله عقلى ثابت شده است. و اما نعمت و عذاب عقلى كه عارض بر نفس مى‏شوند، بخاطر تجردش و تخلقش به اخلاق و ملكات فاضله يا رذيله و يا بخاطر احوال خوب و بدى كه كسب كرده؟ در سابق گفتيم اين احوال و ملكات در نفس، صورتى نيكو و يا قبيح ايجاد مى‏كند كه نفس سعيده از آن صورت نيكو متنعم، و نفس شقيه از آن صورت قبيح متالم ميشود. و نيز گفتيم: در صورتى كه اين صورتها در نفس رسوخ نكرده باشد و صورى ناسازگار با ذات نفس باشد، بزودى زايل مى‏گردد، براى اينكه عقل براى ناسازگارى دوام و اكثريت نمى‏بيند و قسر، فشار، زور و ناسازگارى محكوم به زوال است (پس اگر ذات نفس سعيده باشد، صورتهاى رذيله و زشت دير يا زود از آن زايل مى‏گردد و اگر ذات نفس شقيه باشد، صورتهاى نيكو و جميل كه در آن نقش بسته، بزودى زايل ميشود). و نفس خودش ميماند و آن سعادت و شقاوت ذاتيش، پس اگر نفس مؤمن بخاطر گناهانى صورتهاى زشتى بخود گرفت، سرانجام آن صورتها از بين مى‏رود، چون با ذات نفس سازگار نيست هم چنان كه نفس كافر كه ذاتا شقى است، اگر بخاطر تكرار كارهايى صالح صور حسنه‏اى بخود گرفت، آن صور بالأخره از نفس زايل ميشود، چون محيط نفس با آن سازگار نيست و همه اين مطالب (در آن صورت كه گفتيم: صورتها رسوخ نكرده باشد) روشن است.

و اما در صورتى كه صورتهاى عارضه بر نفس، در نفس رسوخ كرده باشد، و در نتيجه صورت جديدى و نوعيت تازه‏اى بنفس داده باشد، مثلا او را كه انسان بود و داراى صورت انسانيه بود، بخيل كند كه چنين انسانى يك نوع جديدى از انسانيت است، همانطور كه ناطقه وقتى با جنس حيوان ضميمه شود يك نوع حيوان درست مى‏كند كه نامش انسان است (و ناهقه اگر ضميمه آن شود، نوعى ديگر درست مى‏كند بنام الاغ، و صاهله اگر ضميمه‏اش شود نوع سومى بنام اسب و در نتيجه مى‏گوييم حيوان اگر ناطق باشد انسان است و اگر ناهق باشد خر است و اگر صاهل باشد اسب است) همچنين صورتهاى نوعيه‏اى كه در اثر تكرار يك سنخه عمل، در نفس پديد ميايد، اگر در نفس رسوخ كند، نوعيت جديدى به انسانها ميدهد، مى‏گوييم انسان يا بخيل است يا سخى، يا شجاع است يا ترسو و همچنين) (مترجم). و اين هم معلوم است كه اين نوع يعنى انسان، نوعى است مجرد در نفس، و موجود مجرد دائمى الوجود است، در نتيجه هر گناهى كه از او صادر شود، در صورتى كه نفس او سعيده باشد و با گناه سنخيت نداشته باشد و خلاصه عوامل خارجى گناه را به گردنش گذاشته باشد، در چنين صورتى وبال و عذاب آن گناهان را مى‏چشد و پاك ميشود، و از عذاب نجات مى‏يابد و در صورتى كه نفس او شقى باشد و با گناه سنخيت داشته باشد در اينصورت هر چند كه هر چه از چنين نفسى سر مى‏زند باذن خدا است و ليكن از آنجا كه گناهان بدون قسر و فشار از او سر مى‏زند، چون نفس او نفسى گناه دوست است، لذا چنين نفسى دائما در عذاب خواهد ماند. و مثل چنين انسانى كه دائما گرفتار و معذب به لوازم ملكات خويش است بوجهى مثل كسى است كه به مرض ماليخوليا و يا مرض كابوس دائمى مبتلا شده كه دائما صورتهايى هول انگيز و وحشت‏آور و زشت از قوه خياليه‏اش سر مى‏زند، چنين كسى همواره از آن صورتها فرار مى‏كند و با آنها در جنگ و ستيز و بالأخره در عذاب است، با اينكه خود او اينصورتها را درست ميكند و صدور آن از نفسش به قسر قاسر و به فشارى از خارج نيست، و ساده‏تر بگويم: كسى اين صورتها را در نفس او مجسم نكرده، بلكه كار، كار نفس خود او است، و هر چند اين صورتها با طبع مريض او سازگار نيست و از اين جهت كه خودش پديد آورنده آن صورتهاست، متالم و ناراحت نيست، و لكن هر چه باشد بالأخره از آن صورتها رنج مى‏برد و از آن صورتها مى‏گريزد و مگر عذاب، غير آن چيزى است كه انسان قبل از ابتلاء بدان از آن ميگريزد؟ و بعد از آنكه بدان مبتلا شد، در جستجوى خلاصى از آن بر مى‏آيد؟ و اين تعريف و مثال بر آن امور زشت و صورتهاى غير جميل كه انسان شقى در دار آخرتش با آنها روبرو ميشود، صدق مى‏كند، پس معلوم شد كه عذاب جاودانه و انقطاع ناپذير، از انسان شقى، خود شقاوت و بدبختى ذاتى او است، و قاسرى و خلاصه كسى او را بدان مبتلا نكرده است. حال كه مسئله خلود در عذاب برايت روشن گرديد، اينك اشكالهايى كه به آن كرده‏اند از نظرت مى‏گذرد، آن وقت خواهى ديد كه تا چه حد فاسد و بى پايه است.

اشكال‏هايى كه به خلود در عذاب شده است و پاسخ آنها

اشكال اول اينكه خداى سبحان با اينكه داراى رحمت واسعه است، چگونه رحمتش اجازه ميدهد كسى را بيافريند كه بازگشت او بسوى عذاب دائم باشد، عذابى كه هيچ موجودى تاب تحمل آن را ندارد.

دوم اينكه عذاب وقتى عذاب است كه با طبع معذب سازگار نباشد و يا به عبارت علمى قسرى و غير طبيعى باشد و در جاى خود مسلم شده، كه قسر دوام ندارد، پس چگونه عذاب دائمى تصور ميشود؟

سوم اينكه بنده خدا هر گناهى هم كه كرده باشد، بالأخره آخر داشت، مثلا هفتاد سال گناه كرد، چرا بايد تا ابد معذب باشد؟ و آيا اين ظلم نيست؟

چهارم اينكه افراد شقى هم همان دخالت و تاثير را در نظام تكوين دارند كه افراد سعيد دارند، و خدمتى كه آنان به اين نظام كرده و مى‏كنند، از خدمت افراد سعيد كمتر نيست، چون اگر نيك بنگرى زمينه سعادت افراد سعيد را همين اشقيا فراهم نموده و مى‏نمايند، پس ديگر چرا بايد در عذاب دائمى معذب باشند؟

پنجم اينكه عذاب هر متخلف و نافرمانبر بطور كلى براى اين است كه عذاب كننده آن نقصى را كه بوسيله نافرمانى متخلف و ظالم متوجه او شده، جبران كند، كه اين جبران را بعبارتى كوتاه‏تر انتقام هم مى‏گوييم، و انتقام از خداى تعالى تصور ندارد، چون عصيان و نافرمانى بنده، نقصى بر او و بر مقام ربوبى او وارد نمى‏كند تا بخواهد با عذاب كردن عاصى، آن را جبران نمايد، و اين اشكال تنها مربوط به عذاب دائم نيست بلكه به عذاب موقت نيز متوجه ميشود، چيزى كه هست در عذاب دائم بيشتر وارد است.

اين بود آن اشكال‏ها كه بر عذاب خالد كرده‏اند، البته اشكالهاى ديگرى نظير اينها كرده‏اند، و خواننده عزيز اگر آن طور كه بايد به معناى بيانى كه ما در باره خود عذاب كرديم، احاطه پيدا كند، خواهد ديد كه اين اشكالها از اصل ساقط است، براى اينكه گفتيم: عذاب خالد اثر و خاصيت آن صورت نوعيه شقاوت بارى است كه نفس انسان شقى بخود گرفته، (و او را نوع‏ مخصوصى از انسانها كرده، همانطور كه گاو نميتواند روزى غير گاو شود) اين نوع انسان هم نميتواند نوع ديگرى شود، چون تصور و گفتگوى ما از چنين نفسى بعد از آن است كه نخست به اختيار خود گناهانى مرتكب شد و سپس بدنبال آن گناهان احوالى پى در پى در نفس او پديد آمد، و بدنبالش استعداد شديدى در ذات نفس پيدا شد. و همين شدت يافتن استعداد نفس، علتى است كه در تمامى حوادث باعث ميشود صورتى متناسب با سنخه آن استعداد در نفس پديد بياورد.

در نتيجه همانطور كه بعد از انسان شدن نان و گوشت و ميوه و عناصر و مواد ديگرى كه انسان مركب از آن است، ديگر صحيح نيست بپرسيم چرا اين مركب شعور پيدا كرده و چرا فكر دارد و چرا و چرا و صدها چراى ديگر، براى اينكه پاسخ به همه اين سؤالات يك كلمه است، و آن اين است كه چون انسان شده، همچنين در مورد بحث ما، صحيح نيست بپرسيم چرا شقاوت دست از يقه او بر نميدارد و دائما آثار شقاوت از آن سر مى‏زند؟ كه يكى از آن آثار، عذاب جاودانه است، چون جواب همه اينها اين است كه چون او بدست خود و به اختيار خود، خود را شقى ساخت، يعنى انسانى خاص كرد كه شقاوت، لازمه وجود او است، اين بود جواب اجمالى از همه سؤالهاى بالا.

و اما جواب از يك يك آنها، اما از سؤال اول مى‏گوييم: رحمت در خداى تعالى به معناى رحمت در ما انسانها نيست، زيرا رحمت در ما (بخاطر داشتن اعضايى چون قلب و اعصاب و هر عضو ديگرى كه در حال رحمت عكس العمل نشان ميدهد)، به معناى رقت قلب و اشفاق و تاثر باطنى است و معلوم است كه اين حالات درونى ماده ميخواهد، يعنى حالات يك موجود مادى است، و خداى تعالى منزه از ماده است. بلكه به معناى عطيه و افاضه است، افاضه آنچه كه مناسب با استعداد تام مخلوق است، مخلوقى كه بخاطر بدست آوردن استعداد تام، قابليت و ظرفيت افاضه خدا را يافته، آرى مستعد وقتى استعدادش به حد كمال و تمام رسيد، دوستدار آن چيزى ميشود كه استعداد دريافت آن را پيدا كرده و آن را با زبان استعداد طلب مى‏كند و خداوند هم آنچه را مى‏طلبد و درخواست مى‏كند به او افاضه مى‏فرمايد. از سوى ديگر اين را ميدانيم كه رحمت خدا دو نوع است رحمت عام كه عبارت است از همين افاضه چيزى كه موجود، استعداد آن را يافته و مشتاقش شده و در صراط وجود و تكوينش بدان محتاج گشته و دوم رحمت خاصه، كه عبارتست از افاضه و اعطاء خصوص آن چيزهايى كه موجود در صراط هدايتش بسوى توحيد و سعادت قرب بدان محتاج است، و نيز افاضه و اعطاء خصوص آن چيزيهايى كه انسان مستعد براى شقاوت آنهم مستعد به استعداد شديد و تام، محتاج بان شده و آن عبارتست از رسيدن شقاوتش به حد كمال و به حد صورت نوعيه، پس دادن چنين صورت نوعيه كه اثرش عذاب دائم است، منافاتى با رحمت عمومى خدا ندارد، بلكه اين خود يكى از مصاديق آن رحمت است. بله با رحمت خاصه او منافات دارد، اما نفس شقى قابل دريافت آن نيست و معنا ندارد كه آن رحمت شامل كسى شود كه از صراط آن بكلى خارج است.

پس اينكه گفت: عذاب دائم منافات با رحمت خدا دارد، اگر مرادش از رحمت، رحمت عمومى خداست، كه گفتيم: شقاوت شقى و بدنبالش عذاب خالد او هيچ منافاتى با آن رحمت ندارد، بلكه خود عين رحمت است و اگر مرادش رحمت خاصه او است، باز هم منافات ندارد، براى اينكه شقى مورد اين رحمت نيست، (هم چنان كه جاودانه بودن خران در خريت، با رحمت خاصه خدا كه مخصوص اصحاب صراط مستقيم از انسانها است، منافات ندارد). علاوه بر اينكه اگر اين اشكال تمام باشد در عذاب موقت هم وارد است، بلكه نسبت به عذابهاى دنيوى نيز متوجه ميشود و اين خود روشن است.

و اما به اشكال دوم جواب مى‏گوييم: نخست بايد معناى ملايم نبودن با طبع را بفهميم و بدانيم كه منظور از آن چيست؟ چون گاهى منظور از اين عبارت، نبودن سنخيت ميان موضوع و اثرى است كه با آن موضوع موجود ميشود، ولى اثر، اثر طبيعى آن نيست بلكه اثر قسرى آنست، كه قسر قاسر آن را بگردن موضوع انداخته است. و در مقابل اين اثر، اثر ملايم است كه منظور از آن اثر طبيعى موضوع است، يعنى آن اثرى كه از موضوع در صورتى كه آفت گرفته باشد صادر ميشود و در اثر تكرار در آن رسوخ يافته صورت آن ميشود و بطورى كه موضوع با وجود آفت‏زدگيش طالب آن اثر مى‏گردد، در عين اينكه آن را دوست نميدارد، مثل آن شخص ماليخوليايى كه مثالش گذشت. پس در انسانهاى شقى هم آثار شقاوت ملايم با ذات آنها است، چون به مقتضاى طبع شقاوت‏بارشان از آنان صادر ميشود و معلوم است كه آثار صادره از طبع هر چيزى، ملايم با آن چيز است و در عين حال اين آثار عذاب هم هست، براى اينكه مفهوم عذاب بر آنها صادق است، چه صاحب آن آثار دوستدار آنها نيست، پس از نظر ذوق و و جدان آن آثار را دوست نميدارد، هر چند كه از حيث صدور دوست ميدارد.

و اما جواب به اشكال سوم، مى‏گوييم: عذاب در حقيقت عبارتست از: ترتب اثر غير مرضى، بر موضوع ثابت و حقيقيش، و در مورد بحث، عذاب عبارتست از: آثارى كه بر صورت و نوعيت‏ شقاوت مترتب ميشود و اين آثار معلول صورتى است كه آن صورت بعد از جمع آمدن علت‏هايى كه معد آن است يعنى مخالفت‏هايى محدود، پيدا ميشود، پس مخالفت‏هاى نامبرده علت پيدايش آن صورت و نوعيت است و آن صورت، علت است براى پيدايش آثار مناسب با خودش، و عذاب عبارتست از ترتب آن آثار بر آن صورت، نه اينكه آثار نامبرده مستقيما بلا واسطه معلول آن علل (مخالفتها) باشد، تا بگويى: مخالفت‏ها محدود و انگشت شمار است، چرا بايد عذابش بى نهايت باشد؟ با اينكه محال است متناهى، اثر نامتناهى داشته باشد. نظير همان مثالى كه قبلا زديم، كه ابر و باد و مه و خورشيد و فلك و صدها عوامل ديگر، كه يا علت‏هاى مهيا كننده هستند و يا مقربها و شرائطى چند و محدود دست بدست هم دهند و باعث شوند مواد طبيعت بصورت انسانى در آيد، انسانى كه همه آثار انسانيت از او سر بزند، كه در اين مثال عوامل محدودند و معلول محدودى كه همان صورت انسانيت است، پديد آورده‏اند، ولى اين صورت محدود، آثارى نامحدود دارد. پس ديگر معنا ندارد كسى بپرسد: چطور آدمى بعد از مردن الى الأبد ميماند و آثارى دائمى از او سر مى‏زند، با اينكه علل و عوامل پديد آمدن انسان، محدود و معدود بودند؟ و خلاصه چگونه عوامل پايان پذير، علت پيدايش بى پايان ميشود؟. براى اينكه گفتيم: آن عوامل دست بدست هم دادند و يك معلول را پديد آوردند، آنهم صورت انسانيت بود، ولى اين صورت انسانيت كه علت فاعلى صدور آن آثار نامحدود است، (بخاطر تجردى كه در اثر حركت وجود بدست آورده دائمى است و در نتيجه) (مترجم) خودش هم دائما با آثارش موجود است، پس همين طور كه اين سؤال معنا ندارد، آن سؤال نيز معنا ندارد.

و اما جواب به اشكال چهارم، اينكه خدمت و عبوديت هم مانند رحمت دو جور است يك عبوديت عامه، يعنى خضوع و انفعال وجودى در برابر مبدأ وجود و ديگر عبوديت خاصه، يعنى خضوع و انقياد در صراط هدايت بسوى توحيد.

و هر يك از اين دو قسم عبوديت براى خود پاداشى از رحمت و اثرى مخصوص و مناسب با خود دارد، عبوديت عامه كه در سراسر عالم هستى و در نظام تكوين برقرار است، پاداشش رحمت عامه است كه در اين رحمت نعمت دائمى و عذاب دائمى، هر دو مصداق آن رحمتند، و اما عبوديت خصوصى، جزاء و پاداشش رحمت خاص خداست و آن نعمت و بهشت است، كه مخصوص كسانى است كه رحمت خاص و هدايت خاص خدا را پذيرفتند و اين خود روشن است. علاوه بر اينكه اگر اين اشكال وارد باشد، بايد در مورد عذاب غير دائمى آخرت و حتى در مورد عذاب دنيوى نيز وارد باشد.

و اما جواب به اشكال پنجم، اين است كه عذاب دائم مستند بصورت شقاوتى است كه معذب را نوعى مخصوص از انسانها كرده، نه مستند به خدا، تا بگويى انتقام از خدا محال است، بله استناد آن به خداى تعالى باين مقدار و به همان معنايى است كه هر موجود ديگرى را به او نسبت ميدهيم. پس اينكه مى‏گوييم: خدا كفار را عذاب مى‏كند، معنايش اين نيست كه از آنها انتقام مى‏گيرد و دق دل درمى‏آورد تا بگويى انتقام و تشفى از خدا محال است.

بلكه بطور كلى انتقام خداى تعالى از گنه‏كاران انتقام بمعناى جزاء دادن سخت است كه مولى بنده خود را در مقابل تعديش از طور عبوديت و خروجش از ساحت انقياد، به عرصه تمرد و نافرمانى، به آن عذاب معذب مى‏كند، و چنين انتقامى در خداى سبحان صدق دارد، ولى اين معناى از انتقام مستلزم آن اشكال نيست. علاوه بر اينكه اگر اين اشكال وارد باشد بايد مانند اشكال‏هاى قبلى در مورد عذاب موقت و منقطع نيز وارد باشد، چه عذاب دنيايى و چه عذاب اخروى.

بحث قرآنى و روايتى در تكميل بحث سابق

بايد دانست كه اين طريق از استدلال، بر رد شبهه نامبرده، طريقه‏اى است كه هم در كتاب بكار رفته و هم در سنت، اما در كتاب خداى تعالى فرموده: (مَنْ كانَ يُرِيدُ الْعاجِلَةَ عَجَّلْنا لَهُ فِيها ما نَشاءُ لِمَنْ نُرِيدُ، ثُمَّ جَعَلْنا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاها مَذْمُوماً مَدْحُوراً، وَ مَنْ أَرادَ الْآخِرَةَ، وَ سَعى‏ لَها سَعْيَها وَ هُوَ مُؤْمِنٌ، فَأُولئِكَ كانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً، كُلًّا نُمِدُّ هؤُلاءِ، وَ هَؤُلاءِ مِنْ عَطاءِ رَبِّكَ، وَ ما كانَ عَطاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً، كسى كه هدفش زندگى دنياى عاجل باشد، ما از آن زندگى به هر قدر كه بخواهيم و براى هر كه بخواهيم در اختيارش ميگذاريم و پس از سر آمدن آن، جهنم را برايش مقرر مى‏داريم، تا در پى آن برود، در حالى كه مذموم و مطرود باشد و كسى كه هدفش آخرت باشد و هر تلاشى مى‏كند براى آن مى‏كند و تلاشى مى‏كند كه شايسته آن زندگى باشد و در حالى ميكند كه ايمان داشته باشد، پس چنين كسانى سعيشان شكرگزارى مى‏شود، ما هر دو طائفه را از عطاى پروردگارت مدد ميدهيم، هم آنان را و هم اينان را، و عطاء پروردگار تو جلوگيرى ندارد)[[38]](#footnote-38). و اين آيه شريفه بطورى كه ملاحظه مى‏فرمائيد هم شكر را عطيه خدا و رحمت او دانسته و هم عذاب را و در عين حال تحقق هر يك از آن دو را مربوط به اراده بنده و سعى او كرده، و اين به عينه همان طريقه‏اى است كه ما در اصل مسئله و پاسخ به اشكالاتى كه بدان شده پيموديم، البته در اين ميان آيات ديگرى نيز در اين معنا هست، كه انشاء اللَّه بزودى در ذيل هر يك از آنها همين نكته را خاطر نشان خواهيم كرد.

مائده73

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۚ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾

ترجمه آیات

كسانى هم كه گفتند: خدا يكى از سه اقنوم (پدر، پسر و روح القدس) است قطعا كافر شده‏اند. جز خداى يگانه خدايى نيست. اگر از آنچه مى‏گويند بازنايستند، به كسانى از آنان‏كه كافر شده‏اند عذابى دردناك خواهد رسيد. (73)

تفسیر آیات

" لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ" يعنى يكى از سه چيزى كه بترتيب عبارتند از: 1- پدر 2- پسر 3- روح، يعنى كلمه اللَّه بر هر يك از اين سه چيز منطبق است، چون در ابواب مختلف انجيل‏ها زياد به چشم مى‏خورد اينكه: اب، اله است، ابن، اله است و روح، اله است. و در همين انجيل‏ها است كه: اله در عين اينكه يكى است سه چيز است، و مثال مى‏زنند به اينكه كسى بگويد: زيد فرزند عمرو، انسان است، كه در اينجا نيز يك چيز سه چيز است، زيرا در مثال بيش از يك حقيقت چيزى نيست، و در عين حال هم زيد است و هم پسر عمرو و هم انسان، و غفلت كرده‏اند از اينكه اين كثرت و تعددى كه در وصف است اگر حقيقى و واقعى باشد لا بد موصوف هم متعدد خواهد بود، كما اينكه اگر موصوف حقيقتا واحد باشد قهرا كثرت و تعدد اوصاف اعتبارى خواهد بود، و محال است كه يك چيز در عين اينكه يكى است سه چيز باشد، عقل سليم اين معنا را نمى‏پذيرد. عجيب اينجا است كه بسيارى از مبلغين مسيحى به اين حقيقت اعتراف كرده و در باره اين عقيده كه جزو اوليات دين مسيح است مى‏گويند: اين مطلب از مسائل لا ينحلى است كه از مذاهب پيشينيان به يادگار مانده، و گرنه بحسب موازين علمى درست در نمى‏آيد. ما با كمال تعجب از آنها مى‏پرسيم با اين اعتراف پس چرا دست از آن بر نمى‏داريد؟ مگر در صحت و بطلان يك مطلب، گذشته و آينده دخالت دارند؟! كه اگر از سلف و نياكان به يادگار مانده باشد بدون دليل صحيح و لازم الاتباع باشد، و اگر خلف و نسل جوان آن را گفت نبايد پذيرفت؟!

" وَ ما مِنْ إِلهٍ إِلَّا إِلهٌ واحِدٌ" اين جمله گفتار آنهايى را كه مى‏گفتند:" إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ" بدين صورت رد مى‏كند كه ذات پروردگار متعال ذاتى است كه به هيچ وجه پذيراى كثرت نيست، احدى الذات است، و در حالى هم كه متصف به صفات كريمه عليا و اسماى حسنا مى‏شود در آن لحاظ هم متكثر نيست، و آن صفات چيزى را بر ذات او نمى‏افزايند، خود صفات هم كه روشن است اگر به يكديگر اضافه شوند موجب تعدد و تكثر در ذات نمى‏گردند، پس وقتى نه از ناحيه اضافه صفت به ذات و نه از ناحيه اضافه صفت به صفت تكثر نمى‏يابد، پس بايد گفت خداى تعالى احدى الذات است، نه در عقل و نه در وهم و نه در خارج قابل انقسام و تكثر نيست، و نيز بايد گفت خداى تعالى در ذات مقدسش چنان نيست كه از دو چيز تركيب يافته باشد، و هرگز نمى‏توان آن حقيقت را به چيزى و چيزى تجزيه كرد، و نيز نمى‏توان با نسبت دادن وصفى به آن جناب او را به دو چيز يا بيشتر تجزيه نمود، چگونه چنين امرى ممكن است؟! و حال آنكه هر چيزى را بخواهيم در عالم فرض و يا در عالم وهم و يا در عالم خارج به آن حقيقت بيفزائيم، او خود با آن چيز همراه است، و از آن جدا نيست.

البته اين را هم بايد دانست اينكه گفتيم خداى تعالى، واحد و هم احدى الذات است، مراد وحدت عددى كه در ساير موجودات عالم داراى كثرتند بكار مى‏رود، نيست، خداوند متعال نه در ذات و نه در اسم و صفت به كثرت و نه به وحدت عددى متصف نمى‏شود، و چطور بشود؟ و حال آنكه اين كثرت و اين سنخ وحدت هر دو از آثار و احكام صنع مخلوقات خدايند و اين جمله كه فرمود" وَ ما مِنْ إِلهٍ إِلَّا إِلهٌ واحِدٌ" تاكيد بليغى است در توحيد، بطورى كه هيچ عبارت ديگرى بهتر از اين تاكيد را نمى‏رساند، چون كه كلام بطور نفى و استثنا ريخته شده است، علاوه بر اين، حرف" من" را بر سر نفى در آورده تا استغراق را تاكيد كند، علاوه بر همه اينها، مستثنا را كه" اله واحد" باشد بطور نكره آورده تا افاده تنويع نمايد، زيرا اگر مى‏فرمود:" ما من اله الا اللَّه الواحد" يعنى واحد را با الف و لام مى‏آورد، حقيقت توحيدى را كه در نظر بود نمى‏رسانيد، بنا بر اين معناى آيه اينطور است: در عالم وجود اصلا و بطور كلى از جنس معبود" اله" يافت نمى‏شود، مگر معبود يكتايى كه يكتائيش يكتايى مخصوصى است كه اصلا قبول‏ تعدد نمى‏كند، نه در ذات و نه در صفات، نه در خارج و نه بحسب فرض، و اگر مى‏فرمود" و ما من اله الا اللَّه الواحد" اعتقاد باطل مسيحيت را در باره خدايان سه‏گانه دفع نمى‏نمود، چون آنها هم اين قسم توحيد را منكر نيستند، چيزى كه هست مى‏گويند: آن ذات يكتا كه در يكتائيش ما هم حرف نداريم، از نظر صفات سه‏گانه به سه تعين متعين مى‏شود، و لذا مى‏گوييم در عين اينكه يكى است سه چيز است، و اين حرف جواب داده و دفع نمى‏شود مگر به اينكه توحيدى اثبات شود كه از هيچ نظر قابل تكثر نباشد، و اين همان توحيد قرآنست، چه قرآن در اين آيه:" وَ ما مِنْ إِلهٍ إِلَّا إِلهٌ واحِدٌ" و آيات ديگر خود، تنها اين توحيد را خالص و صحيح مى‏داند و توحيد ساير اديان را مخدوش و غير خالص مى‏داند، و اين از معانى لطيف و دقيقى است كه قرآن مجيد در باره حقيقت معناى توحيد به آن اشاره فرموده، و ما ان شاء اللَّه تعالى، بزودى در بحثى كه راجع به توحيد مى‏كنيم چه در بحث قرآنى توحيد و چه در بحث عقلى آن و چه در بحث نقليش در باره اين معناى لطيف غور و دقت بيشترى خواهيم نمود، بلكه بتوانيم حق آن را ادا كرده باشيم.

" وَ إِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ" اين آيه اهل كتاب را تهديد مى‏كند به عذاب دردناكى كه ظاهرا مراد از آن عذاب اخروى است، و بايد دانست كه چون قول به تثليث كه جمله:" إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ" متضمن آنست مطلبى نيست كه عامه مردم بتوانند صحت و بطلان آن را درك كنند، از اين رو اغلب آن را بطور تعبد و طوطى‏وار بعنوان يك عقيده مسلم مذهبى تلقى كرده‏اند، نه اينكه معنايش را فهميده و يا در پى تحقيق آن بر آمده باشند، اگر هم در صدد بر مى‏آمدند، چيزى نمى‏فهميدند، زيرا عقل سليم هم آن وسع و طاقت را ندارد كه بتواند بطور صحيح آن را تعقل كند، و اگر هم تعقل كند امر باطلى را تعقل كرده، نظير تعقل فرض‏هاى محال، مثل فرض اينكه يك چيز هم انسان باشد و هم غير انسان، و يا عددى نه واحد باشد و نه بيشتر از واحد، نه تك باشد و نه جفت و عقل اينگونه فرض‏ها را كه محال عقليند مى‏تواند تصور كند، تثليث نصارا هم اگر عقل تصور كند از اين باب است، يعنى امر محالى را تصور كرده است. خواهيد گفت اگر چنين است پس ميليونها مسيحى چگونه آن را پذيرفته‏اند؟ جواب اينست كه تثليث در ذهن عامه مردم جنبه تعارف و تشريف را دارد، يعنى اگر از يك نفر مسيحى عامى بپرسيد معناى پدرى خدا و فرزندى مسيح چيست؟ مى‏گويد معنايش اينست كه مسيح از عظمت و بزرگى به پايه‏ايست كه اگر ممكن بود براى خداوند پسرى قائل شد بايد گفت او مسيح است، چون در بشر كسى كه مسيح را در عظمت به او تشبيه كنيم‏ نيست، از اين رو مى‏گوييم مسيح پسر خدا و خداوند پدر اوست، در حقيقت عامه مسيحى‏ها معناى واقعى تثليث را در نظر ندارند، و آن را جويده و بصورت چيز ديگرى در آورده‏اند، و بظاهر نسبت تثليث به خود مى‏دهند، و ليكن علماى آنها معناى واقعى تثليث را قائلند، آرى همه اين اختلافات و خونريزيها از دانشمندانشان مى‏باشد، از كسانى است كه خداى سبحان در جنايتكارى و ظلم و ستم شان مى‏فرمايد:" أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ" تا آنجا كه مى‏فرمايد:" وَ ما تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ". بنا بر اين نمى‏توان در خصوص اين مساله نسبت به عموم ملت مسيح حكم يك جا و كلى كرد، براى اينكه بين مردم عامى آنها و علمايشان فرق است، همه‏شان داراى كفر حقيقى كه برگشتن آن به استضعاف نباشد نيستند، و كفرى كه عبارت باشد از انكار توحيد و تكذيب آيات خدا، مخصوص است به علماى آنها، و ما بقى مستضعف و عوامند، و خداوند در بسيارى از آيات كسانى را كه كفر بورزند و آيات خداى را تكذيب كنند به خلود در آتش تهديد كرده، از آن جمله مى‏فرمايد:" وَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآياتِنا أُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ"[[39]](#footnote-39) و همچنين آيات ديگر. و ما راجع به اينكه چه كسانى كافرند در تفسير جمله:" إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ"[[40]](#footnote-40) بحثى گذرانيديم. و بعيد نيست از همين جهت در آيه مورد بحث كلمه" منهم" كه ظاهر در تبعيض است، بكار رفته باشد، احتمال هم دارد بكار رفتن اين كلمه براى اشاره به اين باشد كه پاره‏اى از نصارا به تثليث معتقد نيستند، و در باره مسيح جز اينكه يكى از بندگان خداست كه به رسالت مبعوث شده اعتقاد ديگرى ندارند، و اين احتمال بعيد نيست. چنان كه تاريخ نشان داده كه مسيحى‏هاى حبشه و نقاطى ديگر، اعتقاد به تثليث نداشتند. بنا بر اين، احتمال معناى آيه چنين مى‏شود: اگر نصارا (مراد بعضى از ايشان است، از باب نسبت دادن قول بعض به كل) از حرفهاى كفرآميزى كه دارند دست بر ندارند هر آينه عذابى دردناك بعضى از آنان (قائلين به تثليث) را خواهد گرفت. و چه بسا اشخاصى كه اين آيه را از نظر اينكه مشتمل است بر كلمه" منهم" اينطور توجيه كرده‏اند كه:" من" در" منهم" براى تبعيض نيست بلكه تنها براى اين است كه بفهماند مفعول فعل در اصل ضمير بوده، و بجاى آن اسم ظاهر" الذين" بكار رفته و گرنه در اصل‏ " ليمسنهم" بوده است، و جهت اينكه بجاى" هم"" الَّذِينَ كَفَرُوا" بكار برده شده اين است كه بفهماند عقيده آنها كفر است، و كفر هم سبب عذاب الهى است كه آنها را به آن تهديد فرموده است.[[41]](#footnote-41) اين احتمال، احتمال بدى نيست، ليكن اگر اين اشكال پيش نيايد كه آيه از اول كفر آنان را ذكر كرده بود، و ديگر حاجت نبود كه براى تكفير آنها ضمير را برداشته و اسم ظاهر بجاى آن بكار ببرد، پس بايد گفت اين احتمال بعيد است، و نظير همين قول است در بعد، احتمال اينكه" من" بيانيه باشد- و اين احتمال را بعضى از مفسرين داده‏اند- ليكن دليلى بر آن نيست.

" أَ فَلا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَهُ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ" احتمال دارد اين استفهام مربوط به توبه و استغفار، و بياد آور مغفرت و رحمت خدا باشد، احتمال هم دارد انكار و توبيخ باشد، بنا بر اين معنايش اين مى‏شود: چرا توبه و استغفار نمى‏كنند و در طلب مغفرت و رحمت خدا بر نمى‏آيند؟

گفتارى در معناى توحيد از نظر قرآن‏

هيچ دانشمند متفكر و اهل بحثى كه كارش غور و تعمق در مسائل كلى علمى است در اين ترديد ندارد كه مساله توحيد از همه مسائل علمى دقيق‏تر و تصور و درك آن از همه دشوارتر و گره آن از همه پيچيده‏تر است، چون اين مساله در افقى قرار دارد كه از افق ساير مسائل علمى و نيز از افق افكار نوع مردم بلندتر است، و از سنخ مسائل و قضاياى متداولى نيست كه نفوس بتواند با آن انس گرفته و دلها به آن راه يابد، و معلوم است كه چنين مساله‏اى چه معركه‏اى در دلها بپا خواهد كرد، و عقول و افكار براى درك آن سر از چه چيزهايى در خواهند آورد، چون اختلاف در نيروى جسمانى بواسطه اختلاف ساختمانهاى بدنى اعصاب فكرى را هم مختلف مى‏كند، و در نتيجه فهم و تعقل در مزاج‏هاى مختلف از نظر كندى و تيزى و خوبى و بدى و استقامت و كجى مختلف مى‏شود.

اينها همه مسلم است، و كسى را در آن ترديد نيست، قرآن كريم هم در آيات چندى به آن اشاره كرده، از آن جمله مى‏فرمايد:" هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ"[[42]](#footnote-42) و نيز مى‏فرمايد:" فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنا وَ لَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَياةَ الدُّنْيا ذلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ"[[43]](#footnote-43) و نيز مى‏فرمايد." فَما لِهؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً"[[44]](#footnote-44) و نيز در ذيل آيه 75 همين سوره كه از آيات مورد بحث است مى‏فرمايد:" انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآياتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ"[[45]](#footnote-45). و اين اختلاف درك‏ها و تفكرات در طرز تلقى و تفسير يكتايى خدا از همه جا روشن‏تر ديده مى‏شود، چه در آنجاست كه اختلاف و نوسان وسيع و عجيبى كه افراد بشر در درك و تعقل و كيفيت تفسير و بيان مساله وجود خداى تعالى دارند بخوبى بچشم مى‏خورد، با اينكه همه‏شان در اصل وجود خدا متفقند، چون داراى فطرت انسانى‏اند، و اين مساله هم از الهامات مرموز و اشارات دقيق فطرت سرچشمه مى‏گيرد، و لذا مى‏بينيم كه وجود اين فطرت از يك طرف، و برنخوردن به دين صحيح از طرف ديگر عده‏اى از افراد انسان را بر آن داشته كه براى اسكات و قانع ساختن فطرت خود بت‏هايى از چوب و سنگ و حتى از كشك و يا گلى كه با بول گوسفند درست كرده، آنها را شريك خدا بدانند و بپرستند، همانطورى كه خدا را مى‏پرستند، و از آنها حاجت بخواهند همانطورى كه از خدا مى‏خواهند، و در برابر آنها به خاك بيفتند همانطورى كه در برابر خدا مى‏افتند، حتى به اين هم اكتفاء نكرده كار را به جايى برسانند كه در همان عالم خيال بت‏ها را با خدا در انداخته و سرانجام بت‏ها را بر خدا غلبه داده و در نتيجه براى هميشه روى به بتخانه نهاده و خدا را فراموش كنند، و بت‏ها را بر خود و حوايج خود امارت و سرورى داده و خدا را معزول و از كار خدايى منفصل كنند، در حقيقت منتها درجه‏اى كه اين عده توانسته‏اند در باره هستى خداوند فكر كنند اين است كه براى او وجودى قائل شوند نظير وجودى كه براى آلهه خود قائلند، آلهه‏اى كه خود بدست خود يا بدست امثال خود آن را ساخته و پرداخته‏اند، و لذا مى‏بينيم كه خدا را مانند يك يك بت‏ها به وحدت عدديه‏اى كه در واحد است و از آن اعداد تركيب مى‏شود توصيف كرده‏اند. قرآن هم در آيه زير همين توصيف غلط آنها را حكايت كرده و مى‏فرمايد:" وَ عَجِبُوا أَنْ جاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَ قالَ الْكافِرُونَ هذا ساحِرٌ كَذَّابٌ. أَ جَعَلَ الْآلِهَةَ إِلهاً واحِداً إِنَّ هذا لَشَيْ‏ءٌ عُجابٌ"[[46]](#footnote-46) چه از اين طرز گفتارشان معلوم مى‏شود كه دعوت قرآن را به توحيد، دعوت به وحدت عددى تلقى كرده‏اند، همان وحدتى كه در مقابل كثرت است، و گمان كرده‏اند اگر قرآن مى‏فرمايد:" وَ إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ"[[47]](#footnote-47) و يا مى‏فرمايد:" هُوَ الْحَيُّ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ"[[48]](#footnote-48) و يا آيات ديگرى كه دعوتشان به اين است كه خدايان برون از حدتان را دور انداخته روى به درگاه خداى يگانه آريد، و يا اگر مى‏فرمايد:" وَ إِلهُنا وَ إِلهُكُمْ واحِدٌ"[[49]](#footnote-49) معبود ما و معبود شما يكيست و بت‏پرستان را دعوت مى‏كند به اينكه تفرقه در عبادت و اينكه هر قبيله و طايفه‏اى خدايى مخصوص بخود تهيه كرده و در برابر خدايان ديگران خضوع نكند، را كنار گذاشته همه متفقا يكى را بپرستند معنايش اين است كه اين آلهه زياد را كنار گذاشته و اله واحد را كه وحدتش نظير وحدت يك يك بت‏ها است بپرستيد.

قرآن در تعاليم عاليه خود وحدت عدديه را از پروردگار (جل ذكره) نفى مى‏كند، و جهتش اين است كه لازمه وحدت عدديه محدوديت و مقدوريت است، و واحدى كه وحدتش عددى است جز به اينكه محدود به حدود مكانى و زمانى و هزاران حدود ديگر باشد و جز به اينكه مقدور و محاط ما واقع شود تشخيص داده نمى‏شود، و قرآن خداى تعالى را منزه از اين مى‏داند كه محاط و مقدور چيزى واقع شود، و كسى بر او احاطه و تسلط بيابد، مثالى كه بتواند قدرى مطلب را به ذهن خواننده نزديك كند اينست كه: اگر شما از آب حوض منزل خود كه آب واحدى است دويست ظرف را پر كرده و به اين وسيله آبى را كه تا كنون تماميش يك واحد بود بصورت دويست واحدش در آوريد، در اين صورت خواهيد ديد كه آب هر يك از ظرفها به تنهايى واحد و جدا از آبهاى ديگر است. و اگر كسى از شما سؤال كند اين ظرف معين وحدتش را از كجا آورد؟ و چطور شد كه از آبى كه همه آن يك واحد بود دويست واحد پيدا شد؟! در جواب خواهيد گفت: جهت اين كثرت اين است كه هر يك از ظرفها را كه انگشت بگذاريد مى‏بينيد آب ساير ظرفها در آن نيست، و همين نبودن آبهاى صد و نود و نه ظرف ديگر در اين ظرف حد اين ظرفست و همچنين يك انسان از اين جهت يكى است كه خصوصيات ساير انسانها را فاقد است، همچنين نداشتن و نبودن‏ها عبارتست از حدى كه اگر نبود ممكن نبود انسان را كه هم صادق بر اين فرد و هم بر ساير افراد است متصف به وحدت و كثرت نمود. پس از اين مثال بخوبى روشن شد كه تنها و تنها محدوديت يك وجود به هزاران هزار امر عدمى باعث شده است كه واحد عددى واحد شود، و اگر به جهتى آن وحدت از ميان رفته و صفت و كيفيت اجتماع عارض شود از تركيب همان واحد كثرت عددى بوجود آيد. و چون خداى متعال بنا بر تعليم عالى قرآن منزه از مقهوريت است بلكه قاهرى است كه هيچگاه مقهور نمى‏شود از اين جهت نه وحدت عددى و نه كثرت عددى در حق او تصور ندارد و لذا در قرآن‏ مى‏فرمايد:" هُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ"[[50]](#footnote-50) و نيز مى‏فرمايد:" أَ أَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْماءً سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ"[[51]](#footnote-51) و مى‏فرمايد:" وَ ما مِنْ إِلهٍ إِلَّا اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ"[[52]](#footnote-52) و مى‏فرمايد:" لَوْ أَرادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَداً لَاصْطَفى‏ مِمَّا يَخْلُقُ ما يَشاءُ سُبْحانَهُ هُوَ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ"[[53]](#footnote-53). و سياق اين آيات همانطورى كه مى‏بينيد تنها وحدت فردى را از بارى تعالى نفى نمى‏كند، بلكه ساحت مقدس او را منزه از همه انحا وحدت مى‏داند، چه وحدت فردى كه در قبال كثرت فردى است (مانند وحدت يك فرد از انسان كه اگر فرد ديگرى به آن اضافه شود نفر دوم انسان به دست مى‏آيد) و چه وحدت نوعى و جنسى يا هر وحدت كلى ديگرى كه در قبال كثرتى است از جنس خود، (مانند وحدتى كه نوع انسان كه يكى از هزاران هزار نوع حيوانى است، مانند گاو و گوسفند و اسب و امثال آن، در قبال كثرت انواع) چون تمامى اين انحاء وحدت در مقهوريت و جبر به داشتن حدى كه فرد را از ساير افراد نوع، يا نوع را از ساير انواع جنس جدا و متمايز كند مشتركند، و چون بنا بر تعليمات قرآن هيچ چيز خداى تعالى را به هيچ وجه نه در ذات و نه در صفات و نه در افعال نمى‏تواند مقهور و مغلوب و محدود در حدى كند از اين جهت وحدت او عددى نيست.

آرى، از نظر قرآن او قاهرى است فوق هر چيز، و در هيچ شانى از شؤون خود محدود نمى‏شود، وجودى است كه هيچ امرى از امور عدمى (كه عبارت اخرى حد است) در او راه ندارد، و حقى است كه مشوب به هيچ باطلى (كه يكى از آنها محدوديت است) نمى‏گردد، زنده‏ايست كه مرگ ندارد، دانايى است كه جهل در ساحتش راه ندارد، قادرى است كه هيچ عجزى بر او چيره نمى‏شود، مالكى است كه كسى از او چيزى را مالك نيست، عزيزى است كه ذلت برايش نيست و ملكى است كه كسى را بر او تسلطى نيست. و كوتاه سخن يكى از تعليمات عاليه قرآن همين است كه براى پروردگار از هر كمال خالص آن را قائل است، و ساحت مقدسش را از هر نقصى مبرا مى‏داند، و اين حقيقتى است‏ كه شايد هر كسى نتواند به درك آن نائل شود، و لذا براى اينكه شما خواننده عزيز بيشتر به اين حقيقت قرآنى آشنا شويد ناگزيرم توصيه كنم كه در ذهن خود دو چيز را فرض كنى كه يكى از آن دو متناهى و محدود و ديگرى از همه جهات و به تمام معنا نامتناهى و بى‏پايان باشد، بعد از فرض آن دو اگر به دقت تامل كنى خواهى ديد كه نامتناهى به سراسر وجود متناهى محيط است، بطورى كه به هيچ نحو از انحايى كه بتوان فرض كرد متناهى نمى‏تواند غير متناهى را از حد كمالش دفع كند، بلكه خواهى ديد كه غير متناهى بر متناهى سيطره و غلبه‏اى دارد كه هيچ چيز از كمالات او را فاقد نيست، و نيز خواهى ديد كه غير متناهى قائم به نفس خود و شهيد و محيط بر نفس خويش است، آن گاه با در نظر گرفتن اين مثال قدرى معناى دو آيه زير بيشتر و بهتر مفهوم مى‏شود:" أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى‏ كُلِّ شَيْ‏ءٍ شَهِيدٌ. أَلا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقاءِ رَبِّهِمْ أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْ‏ءٍ مُحِيطٌ"[[54]](#footnote-54) و مى‏توان گفت تنها اين دو آيه نيستند، بلكه عموم آياتى كه اوصاف خدا را بيان مى‏كنند و صراحت در حصر و يا ظهور در آن دارند دلالت بر اين معنا مى‏كنند، مانند آيات زير:" اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‏"[[55]](#footnote-55)،" وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ"[[56]](#footnote-56)،" هُوَ الْحَيُّ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ"[[57]](#footnote-57)"،" وَ هُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ"[[58]](#footnote-58)،" أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً"[[59]](#footnote-59)،" لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ"[[60]](#footnote-60)،" إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً"[[61]](#footnote-61)،" الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ"[[62]](#footnote-62) و" أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ"[[63]](#footnote-63). و آيات ديگرى غير اينها كه همه همين طورى كه مى‏بينيد به بانگ بلند خداى تعالى را در هر كمالى كه بتوان فرض كرد اصيل دانسته. و حضرتش را مالك تمامى كمالات مى‏داند، و چنين اعلام مى‏دارد كه براى غير خدا به اندازه خردلى از كمالات وجود ندارد، مگر اينكه خدايش ارزانى بدارد كه باز ملك خداست، و در نزد او عاريت است، چون عطيه و تمليك خدا با تمليكات ما آفريدگان فرق دارد، ما اگر چيزى به كسى تمليك كنيم از ملك خود بيرون كرده و ديگر مالك آن نيستيم، و ليكن خداى سبحان اين چنين نيست زيرا كه آفريدگان خدا، خود و آنچه در دست دارند همه ملك خدايند. بنا بر اين هر موجودى را فرض كنيم كه در آن كمالى باشد و بخواهيم فرضا او را ثانى خدا و انباز او بدانيم برگشت خود او و كمالش بسوى خداوند است، با اين تفاوت كه همان كمال، مادامى است كه در موجود فرضى ما وجود دارد و مشوب و آميخته با هزاران نواقص است، و ليكن همين كمال خالصش نزد خدا است، آرى خداى تعالى حقى است كه هر چيزى را مالك است، و غير خدا باطلى است كه از خود چيزى ندارد، كما اينكه در قرآن مى‏فرمايد: " لا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَ لا نَفْعاً وَ لا يَمْلِكُونَ مَوْتاً وَ لا حَياةً وَ لا نُشُوراً"[[64]](#footnote-64) و همين معنا است كه وحدت عددى را از خداى تعالى نفى مى‏كند، زيرا اگر وحدتش وحدت عددى بود وجودش محدود و ذاتش از احاطه به ساير موجودات بر كنار بود، و آن گاه صحيح بود كه عقل ثانى و انبازى برايش فرض كند، حالا چه در خارج باشد و چه نباشد، و نيز از ناحيه ذاتش مانعى نبود از اينكه عقل او را متصف به كثرت كند، و اگر مانعى مى‏داشت از ناحيه خارج و مرحله وقوع بود، مانند همه چيزهايى كه ممكن است باشد، ليكن فعلا نيست، و حال آنكه خداى تعالى اينطور نيست، و فرض ثانى و انباز براى خدا فرضى است غير ممكن، نه اينكه ممكن باشد و ليكن فعلا وقوع نداشته باشد، بنا بر آنچه گفته شد، خداى تعالى به اين معنا واحد است كه از جهت وجود طورى است كه محدود به حدى نمى‏شود تا بتوان برون از آن حد فرد دومى برايش تصور كرد، و همين معنا و مقصود از آيات سوره توحيد است:" قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ. وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ".[[65]](#footnote-65) توضيح اينكه كلمه" احد" در" قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" طورى استعمال شده كه امكان فرض بر عددى را در قبال آن دفع مى‏كند، زيرا وقتى گفته مى‏شود: احدى به سر وقت من نيامد آمدن يك نفر و دو نفر و همه ارقام بالاتر را نفى مى‏كند، و همچنين اگر اين كلمه در جمله مثبت بكار رود مانند:" وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ‏- و اگر احدى از مشركين به تو پناه آورد" در اينجا نيز يك نفر و دو نفر و همه ارقام بالاتر از دو را شامل مى‏شود، و مانند كلمه" هر كس" هيچ رقمى از ارقام از شمول آن بيرون نيست. و همچنين آيه‏" أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ- و يا احدى از شما مستراح برود" كه يك نفر و دو نفر و هيچ يك از ارقام از شمول آن بيرون نيستند، و" احد" در آيه‏" وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ" منسوب بود به مشركين، يعنى احدى از مشركين، و در آيه‏" أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ" منسوب بود به كلمه" منكم" يعنى احدى از شما مسلمين، آيه اولى همه مشركين را در بر مى‏گرفت و آيه دومى همه مسلمين را، و در آيه‏" قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" چون" احد" در اثبات بكار رفته نه در نفى، و چون منسوب به چيزى و يا كسى هم نشده، از اين جهت مى‏رساند كه هويت پروردگار متعال طورى است كه فرض وجود كسى را كه هويتش از جهتى شبيه هويت او باشد رفع مى‏كند، چه اينكه يكى باشد و چه بيشتر، پس كسى كه ثانى خدا و انباز او باشد نه تنها در خارج وجود ندارد، بلكه فرض آنهم بر حسب فرض صحيح محال است. و لذا در سوره توحيد نخست" احد" را به" صمديت" توصيف كرد، و" صمد" عبارتست از چيزى كه جوف و فضاى خالى در آن نباشد، و در ثانى به اينكه نمى‏زايد، و در ثالث به اينكه زائيده نمى‏شود، و در رابع به اينكه احدى همپايه او نيست، كه همه اين اوصاف از چيزهايى هستند كه هر كدام نوعى محدوديت و بركنارى را همراه دارند، و از همين جهت است كه هيچ آفريده‏اى نمى‏تواند آفريدگار را آن طور كه هست توصيف كند، كما اينكه در قرآن به اين معنا اشاره كرده و مى‏فرمايد:" سُبْحانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ إِلَّا عِبادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ"[[66]](#footnote-66). و نيز مى‏فرمايد:" وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً"[[67]](#footnote-67) سر اين مطلب اين است كه صفات كماليه‏اى كه ما خدا را به آن صفات توصيف مى‏كنيم اوصاف مقيد محدودى هستند، و خداى تعالى منزه است از قيد و حد، خداى تعالى كسى است كه رسول اللَّه (ص) در ثنايش آن جمله معروف را گفته است:" لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك- من ثناى تو نتوانم شمرد، تو همانطورى هستى كه از ناحيه خودت ستايش شدى" و همين معناى از وحدت است كه با آن تثليث نصارا دفع مى‏شود، گر چه آنها هم قائل به توحيد هستند، ليكن توحيدى را معتقدند كه در آن وحدت، وحدت عددى است، و منافات ندارد كه از جهت ديگر كثير باشد، نظير يك فرد از انسان كه از جهت اينكه فردى است از كلى انسان واحد و از جهت اينكه علم و حيات و انسانيت و چيزهاى ديگر است كثير است، و تعليمات قرآنى منكر چنين وحدتى است نسبت به خداوند، قرآن وحدتى را ثابت مى‏كند كه به هيچ معنا فرض كثرت در آن ممكن نيست، نه در ناحيه ذات و نه در ناحيه صفات، و بنا بر اين، آنچه در اين باب از ذات و صفات فرض شود قرآن همه را عين هم مى‏داند، يعنى صفات را عين هم و همه آنها را عين ذات مى‏داند.

لذا مى‏بينيم آياتى كه خداى تعالى را به وحدانيت ستوده دنبالش صفت قهاريت را ذكر كرده است، تا بفهماند وحدتش عددى نيست، يعنى وحدتى است كه در آن بهيچ وجه مجال براى فرض ثانى و مانند نيست، تا چه رسد به اينكه ثانى او در عالم، خارجيت و واقعيت داشته باشد، كما اينكه در قرآن به موهوم بودن مفروضات بشرى و قهاريت خدا بر آن مفروضات اشاره كرده و مى‏فرمايد:" أَ أَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْماءً سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ"خداى را به وحدتى ستوده كه قاهر است بر هر شريكى كه برايش فرض كنند، خلاصه، وحدتى اثبات مى‏كند كه در عالم براى معبودهاى غير خدا جز اسم چيزى باقى نمى‏گذارد، و همه را موهوم مى‏سازد، و نيز مى‏فرمايد:" أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْ‏ءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ"[[68]](#footnote-68) و نيز فرموده: " لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ"[[69]](#footnote-69)، چون وسعت ملك او آن قدر است كه هيچ مالك ديگرى در برابرش فرض نمى‏شود، جز اينكه آن مفروض و آنچه در دست او است همه ملك خداى سبحان است، و نيز فرموده:" وَ ما مِنْ إِلهٍ إِلَّا اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ"[[70]](#footnote-70) و نيز فرموده: " لَوْ أَرادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَداً لَاصْطَفى‏ مِمَّا يَخْلُقُ ما يَشاءُ سُبْحانَهُ هُوَ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ" همانطورى كه مى‏بينيد در اين آيات و آيات ديگرى كه اسم از قهاريت خدا به ميان آمده است كلمه" قهار" بعد از ذكر" واحد" بكار رفته است.

بقره255

اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ۖ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾

ترجمه آیات

تنها خدا- كه هيچ معبودى جز او شايسته پرستش نيست- زنده و برپادارنده هستى است؛ نه خوابى سبك او را فرامى‏گيرد و نه خوابى سنگين كه از اداره امور جهان بازماند. آنچه در آسمان‏ها و آنچه در زمين است از آن اوست و اسباب و علل همه از او فرمان مى‏گيرند. كيست آن‏كه جز به اذن او نزد وى شفاعت كند؟ و انجام كارى را سبب شود آنچه را كه پيش روى شفاعتگران است و از آن آگاهند و آنچه را كه در پى دارند و از آنان نهان است، همه را مى‏داند؛ و آنها به چيزى از دانش او- جز آنچه برايشان خواسته است- احاطه ندارند. قلمرو فرمانروايى‏اش آسمان‏ها و زمين را فراگرفته است، و نگهدارى آن دو بر او دشوار نيست، و اوست بلندمرتبه و بزرگ. (255)

تفسیر آیات

" اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ" در تفسير سوره حمد پاره‏اى مطالب در معناى لفظ" اللَّه" آورده و گفتيم: چه از ماده‏" إله الرجل" (آن مرد سرگردان شد) بوده باشد و چه از" إله" به معناى (عبادت كرد) باشد، لازمه‏اش اين است كه لفظ جلاله بر سبيل اشاره، به معناى ذاتى باشد كه تمامى صفات كمال را با هم داشته باشد. و در تفسير آيه:" وَ إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ"[[71]](#footnote-71) پاره‏اى از مطالب را در معناى جمله‏" لا إِلهَ إِلَّا هُوَ" ايراد كرديم، و ضمير" هو" هر چند به" اللَّه" بر مى‏گردد كه گفتيم به معناى ذات شامل همه كمالات است ليكن چون در اثر كثرت استعمال نام خداى تعالى شده، تنها بر ذات دلالت مى‏كند، بله، الف و لام اول آنكه الف و لام عهد است به پاره‏اى از معانى وصفى اشاره دارد، و به فرض اينكه الف و لام نداشته باشد، اصل اطلاق كلمه" اللَّه" آدمى را به ياد صفات او هم مى‏اندازد، و ليكن ضمير همانطور كه گفتيم تنها به ذات بر مى‏گردد، پس جمله‏" لا إِلهَ إِلَّا هُوَ"، دلالت دارد بر اينكه آلهه‏اى كه مشركين اثبات كردند، حق ثبوت ندارد. و اما اسم" حى" به معناى كسى است كه حياتى ثابت داشته باشد، چون اين كلمه صفت مشبه است، و مانند ساير صفات مشبه، دلالت بر دوام و ثبات دارد.

انسانها از همان روزهاى اولى كه به مطالعه حال موجودات پرداختند آنها را دو جور يافتند، يك نوع موجوداتى كه حال و وضع ثابتى دارند، حس آدمى تغييرى ناشى از مرور زمان در آنها احساس نمى‏كند، مانند سنگها و ساير جمادات و قسم ديگر موجوداتى كه گذشت زمان تغييراتى محسوس در قوا و افعال آنها پديد مى‏آورد، مانند انسان و ساير حيوانات، و همچنين نباتات كه مى‏بينيم در اثر گذشت زمان، قوا و مشاعرشان و كارشان يكى پس از ديگرى تعطيل مى‏شود، و در آخر به تدريج دچار فساد و تباهى مى‏گردد. در نتيجه، انسان‏ها اين معنا را فهميدند كه در موجودات نوع دوم، علاوه بر اندام و هيكل محسوس و مادى چيز ديگرى هست، كه مساله احساسات و ادراكات علمى و كارهايى كه با علم و اراده صورت مى‏گيرد همه از آن چيز ناشى هستند، و نام آن را حيات، و از كار افتادن و بطلانش را مرگ ناميدند، پس حيات يك قسم وجودى است كه علم و قدرت از آن ترشح مى‏شود. خداى سبحان هم در مواردى از كلام خود اين تشخيص انسانها را امضا كرده، از آن جمله فرموده:" اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها"،[[72]](#footnote-72) و نيز فرموده: " أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خاشِعَةً، فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَيْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ، إِنَّ الَّذِي أَحْياها لَمُحْيِ الْمَوْتى‏"،[[73]](#footnote-73) و نيز فرموده: " وَ ما يَسْتَوِي الْأَحْياءُ وَ لَا الْأَمْواتُ"،[[74]](#footnote-74) و نيز فرموده:" وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيْ‏ءٍ حَيٍّ"،[[75]](#footnote-75) و اين آيه شامل حيات همه اقسام زنده مى‏شود، چه انسان و چه حيوان و چه گياه.

همانطور كه آيات فوق موجود زنده را سه قسمت مى‏كرد، آيات زير هم زندگى را چند قسمت مى‏كند: " وَ رَضُوا بِالْحَياةِ الدُّنْيا وَ اطْمَأَنُّوا بِها".[[76]](#footnote-76)" رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ".[[77]](#footnote-77) كه دو بار زنده كردن در آيه، شامل زندگى در برزخ و زندگى در آخرت مى‏شود و آيه قبلى هم از زندگى دنيا سخن مى‏گفت، پس زندگى هم سه قسم است، همانطور كه زندگان سه قسم هستند. و خداى سبحان با اينكه زندگى دنيا را زندگى دانسته، ولى در عين حال در مواردى از كلامش آن را زندگى پست و خوار و غير قابل اعتنا دانسته، از آن جمله فرموده: " وَ مَا الْحَياةُ الدُّنْيا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتاعٌ".[[78]](#footnote-78)" تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَياةِ الدُّنْيا".[[79]](#footnote-79)" تُرِيدُ زِينَةَ الْحَياةِ الدُّنْيا".[[80]](#footnote-80)" وَ مَا الْحَياةُ الدُّنْيا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ".[[81]](#footnote-81)" وَ مَا الْحَياةُ الدُّنْيا إِلَّا مَتاعُ الْغُرُورِ".[[82]](#footnote-82)

پس ملاحظه كرديد كه خدا زندگى دنيا را به اين اوصاف توصيف كرد و آن را متاع خوانده و متاع به معناى هر چيزى است كه خود آن هدف نباشد، بلكه وسيله‏اى براى رسيدن به هدف باشد، و آن را عرض خواند، و عرض چيزى است كه خودى نشان مى‏دهد و به زودى از بين مى‏رود، و آن را زينت خواند، و زينت به معناى زيبايى و جمالى است كه ضميمه چيز ديگرى شود، تا به خاطر زيبائيش، آن چيز ديگر محبوب و جالب شود، در نتيجه آن كسى كه به طرف آن چيز جذب شده، چيزى را خواسته كه در آن نيست، و آنچه را كه در آن هست نخواسته، و نيز آن را لهو خوانده، و لهو عبارت است از كارهاى بيهوده‏اى كه آدمى را از كار واجبش باز بدارد، و نيز آن را لعب خوانده، و لعب عبارت است از عملى كه به خاطر يك هدف خيالى و خالى از حقيقت انجام گيرد، و آن را متاع غرور خوانده، و متاع غرور به معناى هر فريبنده‏اى است كه آدمى را گول بزند.

آيه ديگرى جامع همه خصوصيات آيات بالا است، و آن آيه اين است:" وَ ما هذِهِ الْحَياةُ الدُّنْيا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ، وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ"[[83]](#footnote-83) اين آيه شريفه مى‏خواهد حقيقت معناى زندگى، يعنى كمال آن را از زندگى دنيا نفى نموده، و آن حقيقت و كمال را براى زندگى آخرت اثبات كند، چون زندگى آخرت حياتى است كه بعد از آن مرگى نيست، هم چنان كه فرمود:" آمِنِينَ لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولى‏"[[84]](#footnote-84) و نيز فرموده:" لَهُمْ ما يَشاؤُنَ فِيها وَ لَدَيْنا مَزِيدٌ"[[85]](#footnote-85) پس اهل آخرت ديگر دچار مرگ نمى‏شوند، و هيچ نقصى و كدورتى عيششان را مكدر نمى‏كند، ليكن صفت اول يعنى ايمنى، از آثار حقيقى، و خاص زندگى آخرت، و از ضروريات آن است.

پس زندگى اخروى، زندگى حقيقى و بر طبق حقيقت است، چون ممكن نيست مرگ بر آن عارض شود، بر خلاف حيات دنيا، اما خداى سبحان با اين حال در آيات بسيار زياد ديگرى فهمانده كه حيات حقيقى را او به آخرت داده و انسان را او به چنين حياتى زنده مى‏كند و زمام همه امور به دست او است پس حيات آخرت هم ملك خدا است نه اينكه خودش مالك‏ باشد، و مسخر خدا است نه يله و رها، و خلاصه زندگى آخرت خاصيت مخصوص به خود را، از خدا دارد، نه از خودش.

از اينجا يك حقيقت روشن مى‏شود و آن اين است كه حيات حقيقى بايد طورى باشد كه ذاتا مرگ‏پذير نباشد، و عارض شدن مرگ بر آن محال باشد، و اين مساله قابل تصور نيست مگر به اينكه حيات عين ذات حى باشد، نه عارض بر ذات او، و همچنين از خودش باشد نه اينكه ديگرى به او داده باشد، هم چنان كه قرآن در باره خداى تعالى فرموده:" وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لا يَمُوتُ"،[[86]](#footnote-86) و بنا بر اين، پس حيات حقيقى، حيات خداى واجب الوجود است، و يا به عبارت ديگر حياتى است واجب، و به عبارت ديگر چنين حياتى اين است كه صاحب آن به ذات خود عالم و قادر باشد. از اينجا كاملا معلوم مى‏شود كه چرا در جمله:" هُوَ الْحَيُّ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ"[[87]](#footnote-87) حيات را منحصر در خداى تعالى كرد، و فرمود: تنها او حى و زنده است، و نيز معلوم مى‏شود كه اين حصر حقيقى است نه نسبى، و اينكه حقيقت حيات يعنى آن حياتى كه آميخته با مرگ نيست و در معرض نابودى قرار نمى‏گيرد تنها حيات خداى تعالى است. و بنا بر اين در آيه مورد بحث كه مى‏فرمايد:" اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ"، و همچنين آيه:" الم اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ"[[88]](#footnote-88) مناسب‏تر آن است كه كلمه" حى" را خبر بگيريم، و بگوئيم كلمه" اللَّه" مبتداء، و جمله‏" لا إِلهَ إِلَّا هُوَ" خبر آن، و كلمه" حى" خبر بعد از خبر ديگرى براى آن است، تا انحصار را برساند، چون در اين صورت تقدير آن" اللَّه الحى" مى‏شود، مى‏رساند كه حيات تنها و تنها خاص خدا است، و اگر زندگان ديگر هم زندگى دارند خدا به آنها داده است.

كلمه" قيوم" بطورى كه علماى صرف گفته‏اند، بر وزن" فيعول" است، هم چنان كه كلمه" قيام" بر وزن" فيعال" از ماده قيام است، صفتى است كه بر مبالغه دلالت دارد، و قيام بر هر چيز به معناى درست كردن و حفظ و تدبير و تربيت و مراقبت و قدرت بر آن است، همه اين معانى از قيام استفاده مى‏شود، چون قيام به معناى ايستادن است، و عادتا بين ايستادن و مسلط شدن بر كار ملازمه هست، از اين رو از كلمه" قيوم" همه آن معانى استفاده مى‏شود. و خداى تعالى در كلام مجيدش اصل قيام به امور خلق خود را براى خود اثبات نموده و مى‏فرمايد:" أَ فَمَنْ هُوَ قائِمٌ عَلى‏ كُلِّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ"،[[89]](#footnote-89) و نيز با بيانى كلى‏تر مى‏فرمايد: " شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ"[[90]](#footnote-90)، اين آيه شريفه چنين مى‏رساند كه خدا قائم بر تمامى موجودات است، و با عدل قائم است، به اين معنا كه عطا و منع او همه به عدل است، و با در نظر گرفتن اينكه عالم امكان همان عطا و منع آن است (دادن هستى است، و در چهارچوب دادن آن است، چون هيچ موجودى بدون چهارچوب و حد و ماهيت وجود پيدا نمى‏كند)، پس هر چيزى را همان قدر كه ظرفيت و استحقاق دارد مى‏دهد، آن گاه مى‏فرمايد: علت اينكه به عدالت مى‏دهد اين است كه عدالت مقتضاى دو اسم" عزيز" و" حكيم" است، خداى تعالى به آن جهت كه عزيز است، قائم بر هر چيز است، و به آن جهت كه حكيم است در هر چيزى عدالت را اعمال مى‏كند.

و سخن كوتاه اينكه: خداى تعالى از آنجا كه مبدأ هستى است، و وجود هر چيز و اوصاف و آثارش از ناحيه او آغاز مى‏شود، و هيچ مبدئى براى هيچ موجودى نيست مگر آنكه آن مبدأ هم به خدا منتهى مى‏شود، پس او قائم بر هر چيز و از هر جهت است، و در حقيقت معناى كلمه قائم است، يعنى قيامش آميخته با خلل و سستى نيست، و هيچ موجودى به غير از خدا چنين قيامى ندارد، مگر اينكه به وجهى قيام او منتهى به خدا و به اذن خدا است، پس خداى تعالى هر چه قيام دارد قيامى خالص است (نه قيامى آميخته با ضعف و سستى) و غير خدا به جز اين چاره‏اى ندارد كه بايد به اذن او و به وسيله او قائم باشد، پس در اين مساله از دو طرف حصر هست، يكى منحصر نمودن" قيام" در خداى تعالى و اينكه غير او كسى قيام ندارد، و ديگر منحصر نمودن خدا در قيام، و اينكه خدا به جز قيام كارى ندارد، حصر اول از كلمه قيوم استفاده مى‏شود كه گفتيم خبر بعد از خبر براى مبتداء" اللَّه" است، و حصر دوم از جمله بعدى استفاده مى‏شود كه مى‏فرمايد:" لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ‏- او را چرت و خواب نمى‏گيرد". (ما چند حالت داريم، يا در حال قيام و تسلط بر كاريم، يا نشسته و در حال رفع‏ خستگى هستيم، يا در حال چرتيم، يا در حال خوابيم، و همچنين احوالى ديگر، ليكن خداى تعالى تنها قيوم است). از اين بيان، مطلبى ديگر نيز استفاده مى‏شود، و آن اين است كه اسم قيوم اصل و جامع تمامى اسماى اضافى خدا است، و منظور ما از اسماى اضافى اسمايى است كه به وجهى بر معانى خارج از ذات دلالت مى‏كند، مانند اسم" خالق"،" رازق"،" مبدى"،" معيد"،" محيى"،" مميت"،" غفور"،" رحيم"،" ودود" و غير آن چرا كه اگر خدا، آفريدگار و روزى‏رسان و مبدأ هستى و باز گرداننده انسانها در معاد و زنده كننده و ميراننده و آمرزنده و رحيم و ودود است به اين جهت است كه قيوم است.

" لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ" كلمه" سنة" بكسره سين به معناى سست شدن بدن جانداران در ابتداى خواب است، و كلمه" نوم" به معناى راكد شدن بدن و خود خواب است، چون وقتى جانداران به خواب مى‏روند عوامل طبيعى كه در بدن حيوان پديد مى‏آيد حواس و مشاعر آن را از كار مى‏اندازد، و اما كلمه" رؤيا" معنايى ديگر دارد، و آن عبارت است از آنچه كه يك انسان خواب رفته، در عالم خواب مشاهده مى‏كند، (كه از ماده رؤيت به معناى ديدن است) بعضى در جمله:" سنة و لا نوم" ايرادى كرده و گفته‏اند: اين خلاف ترتيب است، و بلاغت اقتضا مى‏كرد كه بفرمايد: " لا تاخذه نوم و لا سنة" براى اينكه مقام آيه، مقام ترقى دادن مطلب است، و ترقى در جايى كه بخواهند چيزى را اثبات كنند اقتضا مى‏كند اول مرتبه ضعيف را ذكر كنند، بعد به مرتبه قوى ترقيش دهند، مثلا وقتى مى‏خواهند نيرومند بودن كسى را اثبات كنند، مى‏گويند او مى‏تواند ده من بار را بردارد، بلكه حتى بيست من هم بر مى‏دارد، و چون بخواهند سخاوت كسى را برسانند مى‏گويند فلانى قلم‏هاى صد تومانى بذل و بخشش دارد، بلكه قلمهاى هزار تومانى هم دارد، و اما در جايى كه بخواهند چيزى را نفى كنند، بلاغت اقتضا مى‏كند اول مرتبه قوى آن چيز را بگويند، بعد مطلب را ترقى داده مرتبه ضعيف آن را ذكر كنند، مثل اينكه بگويى فلانى آن قدر ناتوان است كه نمى‏تواند بيست من بار را بردارد، بلكه از برداشتن ده من هم عاجز است، و يا بگويى فلانى هيچ وقت قلم هزار تومانى بذل و بخشش نداشته، و حتى قلم صد تومانى هم ندارد، به همين جهت در آيه مورد بحث بايد فرموده باشد خدا را خواب نمى‏گيرد، و حتى چرت هم نمى‏گيرد. جواب از اين اشكال اين است كه ترتيب نامبرده هميشه بر مدار اثبات و نفى دور نمى‏زند، براى اينكه بنا به گفته شما بايد صحيح باشد بگوئيم: حمل ده من بار فلانى را خسته‏ مى‏كند، بلكه حمل بيست من هم، و حال آنكه صحيح نيست، آنچه صحيح است اين است كه ترقى بطور صحيح و مطابق بلاغت انجام شود، و ترقى صحيح در موارد مختلف اختلاف پيدا مى‏كند، و در آيه مورد بحث از آنجايى كه ضرر خواب و ناسازگارى آن با قيوميت آن بيشتر از چرت است، مقتضاى بلاغت اين است كه اول تاثير چرت را نفى بكند، و سپس مطلب را ترقى داده تاثير خواب را كه قوى‏تر است نفى كند، تا معنا چنين شود: نه تنها چرت كه عامل ضعيفى است بر خدا مسلط نمى‏شود، و قيوميت او را از كار نمى‏اندازد، بلكه عامل قوى‏تر از آن هم كه خواب است بر او مسلط نمى‏گردد.

" لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ، مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ". از اول آيه شريفه تا اينجا چند صفت از صفات خداى سبحان ذكر شده: 1- اينكه معبودى جز او نيست 2- اينكه او حى و قيوم است 3- اينكه هيچ عاملى از قبيل چرت و خواب با تسلط خود، قيوميت او را از كار نمى‏اندازد 4- اينكه او مالك آنچه در آسمانها و زمين است مى‏باشد 5- اينكه كسى بدون اذن او حق شفاعت در درگاه او ندارد. در ذكر اين صفات رعايت ترتيب شده است، نخست وحدانيت خدا در الوهيت آمده، و بعد قيوميت او، چون قيوميت بدون توحيد تمام نمى‏شود، و سپس مساله مالكيت او نسبت به آسمانها و زمين را آورد تا تماميت قيوميت او را برساند، چون قيوميت وقتى تمام است كه صاحب آن مالك حقيقى آسمانها و زمين و موجودات بين آن دو باشد. و در دو جمله اخير يعنى مالكيت آسمانها و زمين، و مساله شفاعت، براى هر يك دنباله‏اى آورده كه اگر قيد نباشد چيزى شبيه قيد است تا به وسيله اين دنباله‏ها توهمى را كه ممكن است بشود دفع كرده باشد، براى مساله مالكيت يعنى جمله‏" لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ" جمله:" يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ ما خَلْفَهُمْ" را، و براى جمله: مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ‏" جمله:" وَ لا يُحِيطُونَ بِشَيْ‏ءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِما شاءَ" را آورد. اما جمله:" لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ"، همانطور كه قبلا تذكر داديم خداى تعالى نسبت به موجودات هم داراى" مِلك" بكسره ميم است، و هم داراى مُلك به ضمه ميم، و مِلك بكسره ميمش نسبت به موجودات به اين معنا است كه ذات موجودات و اوصاف و آثار آنها كه توابع ذات هستند همه قائم به ذات خدا است، و جمله مورد بحث هم همين معنا را افاده مى‏كند، پس اين جمله هم بر مالكيت خدا نسبت به ذات موجودات دلالت دارد، و هم بر مالكيتش نسبت به نظام آثار آن. پس بر روى هم‏" الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ"، اين‏ مطلب تمام شد، كه سلطنت مطلقه در عالم وجود از آن خداى سبحان است و هيچ تصرفى از كسى و در چيزى ديده نمى‏شود، مگر آنكه تصرف هم مال خدا و از خدا است در نتيجه، اين شبهه به ذهن مى‏افتد كه اگر مطلب از اين قرار باشد پس ديگر، اين اسباب و عللى كه ما در عالم مى‏بينيم چكاره‏اند؟ و چطور ممكن است در عين حال آنها را هم مؤثر بدانيم؟ و در آنها تصور اثر كنيم؟ با اينكه هيچ تاثيرى نيست جز براى خداى سبحان.

از اين توهم چنين جواب داده شده كه تصرف اين علل و اسباب در اين موجودات و معلولها خود وساطتى است در تصرف خدا، نه اينكه تصرف خود آنها باشد، به عبارتى ديگر علل و اسباب در مورد مسببات شفاء دهندگانى هستند كه به اذن خدا شفاعت مى‏كنند و شفاعت (كه عبارت است از واسطه‏اى در رساندن خير و يا دفع شر و اين خود نوعى تصرف است از شفيع در امر كسى كه مورد شفاعت است) وقتى با سلطنت الهى و تصرف الهى منافات دارد كه منتهى به اذن خدا نگردد، و بر مشيت خداى تعالى اعتماد نداشته باشد، بلكه خودش مستقل و بريده از خدا باشد، و حال آنكه چنين نيست براى اينكه هيچ سببى از اسباب و هيچ علتى از علل نيست، مگر آنكه تاثير آن به وسيله خدا و نحوه تصرفاتش به اذن خدا است، پس در حقيقت تاثير و تصرف خود خدا است، پس باز هم درست است بگوئيم در عالم به جز سلطنت خدا و قيوميت مطلق او هيچ سلطنتى و قيوميتى نيست، (عز سلطانه). و بنا بر بيانى كه ما كرديم شفاعت عبارت شد از واسطه شدن در عالم اسباب و وسائط، چه اينكه اين توسط به تكوين باشد، مثل همين وساطتى كه اسباب دارند، و يا توسط به زبان باشد و شفيع بخواهد با زبان خود از خدا بخواهد كه فلان گناهكار را مجازات نكند، كتاب و سنت هم از وجود چنين شفاعتى در قيامت خبر داده، كه بحث آن در تفسير آيه‏" وَ اتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً"[[91]](#footnote-91) گذشت. پس جمله:" مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ"، پاسخ‏گوى همان توهم است، براى اينكه اين جمله، بعد از مساله قيوميت خدا و مالكيت مطلقه او آمده، كه اطلاق آن ملكيت، هم شامل تكوين مى‏شود، و هم تشريع، حتى مى‏توان گفت قيوميت و مالكيت بر حسب ظاهر، با تكوين ارتباط دارند، و هيچ دليلى ندارد كه ما آن دو را مقيد به قيوميت و سلطنت تشريعى كنيم، تا در نتيجه، مساله شفاعت هم مخصوص به شفاعت تشريعى و زبانى در روز قيامت بشود.

در نتيجه، سياق آيه در اينكه شامل شفاعت تكوينى هم بشود نظير سياق آيات زير است كه آنها نيز شامل هر دو قسم شفاعت هستند،" إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوى‏ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ما مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ".[[92]](#footnote-92)" اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ، ثُمَّ اسْتَوى‏ عَلَى الْعَرْشِ ما لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لا شَفِيعٍ".[[93]](#footnote-93)

در بحث از شفاعت هم توجه فرموديد كه حد آن همانطور كه با شفاعت زبانى انطباق دارد همچنين با سببيت تكوينى نيز منطبق است، پس هر سببى از اسباب نيز شفيعى است كه نزد خدا براى مسبب خود شفاعت مى‏كنند، و دست به دامن صفات" فضل" و" جود" و" رحمت" او مى‏شوند، تا نعمت وجود را گرفته به مسبب خود برسانند پس نظام سببيت بعينه منطبق با نظام شفاعت است، هم چنان كه با نظام دعا و درخواست هم منطبق است، براى اينكه در آيات زير تمامى موجودات را صاحب درخواست و دعا مى‏داند، همانطور كه انسانها را مى‏داند، پس معلوم مى‏شود درخواست هم منحصر به درخواست زبانى نيست، درخواست تكوينى هم درخواست است، اينك آن آيات‏" يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ"[[94]](#footnote-94)" وَ آتاكُمْ مِنْ كُلِّ ما سَأَلْتُمُوهُ"[[95]](#footnote-95) كه بيانش در تفسير آيه:" وَ إِذا سَأَلَكَ عِبادِي عَنِّي"[[96]](#footnote-96) گذشت.

" يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ ما خَلْفَهُمْ وَ لا يُحِيطُونَ بِشَيْ‏ءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِما شاءَ ..." سياق اين جمله با در نظر داشتن اينكه قبلا مساله شفاعت ذكر شده بود، نزديك به سياق آيه زير است كه مى‏فرمايد:" بَلْ عِبادٌ مُكْرَمُونَ لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ ما خَلْفَهُمْ وَ لا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضى‏ وَ هُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ".[[97]](#footnote-97) اين را به آن جهت گفتيم كه نتيجه بگيريم ظاهر عبارت مورد بحث اين است كه ضمير جمع‏" بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ ما خَلْفَهُمْ" به شفيعانى بر مى‏گردد كه آيه قبلى اشاره به آنان داشت، پس علم خدا به پشت و روى امر شفيعان، كنايه است از نهايت درجه احاطه او به ايشان، پس ايشان نمى‏توانند در ضمن شفاعتى كه به اذن خدا مى‏كنند كارى كه خدا نخواسته و راضى نيست در ملك او صورت بگيرد، انجام دهند، ديگران هم نمى‏توانند از شفاعت آنان سوء استفاده نموده، در ملك خداى تعالى مداخله كنند و كارى صورت دهند كه خدا آن را مقدر نكرده است. آيات كريمه زير هم به همين معنا اشاره مى‏كند كه مى‏فرمايد:" وَ ما نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ ما بَيْنَ أَيْدِينا وَ ما خَلْفَنا وَ ما بَيْنَ ذلِكَ وَ ما كانَ رَبُّكَ نَسِيًّا"[[98]](#footnote-98)" عالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلى‏ غَيْبِهِ أَحَداً إِلَّا مَنِ ارْتَضى‏ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ، وَ أَحاطَ بِما لَدَيْهِمْ وَ أَحْصى‏ كُلَّ شَيْ‏ءٍ عَدَداً"[[99]](#footnote-99). براى اينكه اين آيات احاطه خدا به ملائكه و انبياء را بيان مى‏كند تا از انبياء عملى كه او نخواسته سر نزند و ملائكه جز به امر او نازل نشوند و انبياء جز آنچه را كه او خواسته ابلاغ نكنند، و بنا بر اين بيان، مراد از جمله‏" ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ" آن رفتارى است كه از ملائكه و انبياء مشهود و محسوس است، و مراد از جمله‏" وَ ما خَلْفَهُمْ" چيزهايى است كه از انبيا غايب و بعيد است، و حوادثى است كه پس از ايشان رخ مى‏دهد، پس برگشت معناى اين دو جمله به همان غيب و شهادت است.

و سخن كوتاه اينكه: جمله‏" يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ ما خَلْفَهُمْ" كنايه است از احاطه خداى تعالى به آنچه كه با شفيعان حاضر و نزد ايشان موجود است و به آنچه از ايشان غايب است و بعد از ايشان رخ مى‏دهد، و لذا دنبال جمله مورد بحث اضافه كرد:" وَ لا يُحِيطُونَ بِشَيْ‏ءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِما شاءَ"، تا احاطه كامل و تام و تمام خداى تعالى و سلطنت‏ الهيه‏اش را تبيين كند و بفهماند كه خداى تعالى محيط به ايشان و به علم ايشان است و ايشان احاطه‏اى به علم خدا ندارند مگر به آن مقدارى كه خود او خواسته باشد.

در اينجا سؤالى باقى مى‏ماند و آن اين است كه شما قبلا مساله شفاعت را عموميت داده و شفاعت زبانى و سببيت تكوينى و تشريعى، همه را شفاعت دانستيد، در حالى كه در آيه مورد بحث هر چه ضمير به" شفعاء" برگردانيده ضمير مخصوص به عقلا است يعنى ضمير" هم" كه سه بار آمده، يكى در" ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ"، و يكى در" ما خلفهم"، و ديگر در" يحيطون"، و حال آنكه مطلق اسباب و علل تكوينى عقلا نيستند؟.

جواب اين سؤال اين است كه چون معهود از كلمات" شفاعت"،" وساطت"،" تسبيح" و" تحميد" اين است كه اينگونه كارها از عقلا و صاحبان شعور سر مى‏زند، و تعبير به اين كلمات بيشتر در مورد صاحبان عقل شايع است، لذا قرآن كريم اينگونه اعمال را هر چند از علل تكوينى و فاقد شعور هم سر بزند، با تعبير خاص به عقلا تعبير مى‏كند، و اين عرف و عادت قرآن است، هم چنان كه مى‏بينيم در باره تسبيح تمامى كائنات همين تعبير را آورده و مى‏فرمايد:" وَ إِنْ مِنْ شَيْ‏ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ".[[100]](#footnote-100) و نيز مى‏فرمايد:" ثُمَّ اسْتَوى‏ إِلَى السَّماءِ وَ هِيَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ"[[101]](#footnote-101) كه ترجمه‏اش در چند صفحه قبل گذشت و همچنين آياتى ديگر از اين قبيل.

گفتيم كه جمله:" وَ لا يُحِيطُونَ بِشَيْ‏ءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِما شاءَ"، معناى تماميت تدبير خدا و كمال آن را مى‏رساند، زيرا يكى از نشانى‏هاى كمال تدبير، اين است كه موجود تدبير شده، خودش نفهمد كه تدبير كننده او چه منظورى از او و از تدبير او دارد، و چه آينده‏اى برايش در نظر گرفته تا براى خلاصى از آن آينده (اگر ناگوار است) دست و پا نكند و نقشه مدبر را خنثى نسازد، و تدبير شدگان، مانند قافله چشم و گوش بسته‏اى باشند كه بر خلاف ميل به طرفى سوقشان مى‏دهند، و آن قافله هم مى‏رود صاحب قافله كمال جديت را به خرج مى‏دهد تا از هيچ ناحيه‏اى به افراد قافله آگهى نرسد و افراد ندانند به كجا مى‏روند و كجا منزل مى‏كنند و مقصد نهايى‏شان كجا است.

خداى سبحان با اين جمله، اين معنا را بيان مى‏كند كه تدبير عالم خاص او است براى اينكه تنها او است كه به روابط بين موجودات آگاه است، چون او موجودات و روابط آنها را آفريده، و اما بقيه اسباب و علل و مخصوصا علل و اسبابى كه از صاحبان عقل هستند هر چند كه دخل و تصرفى، و علمى دارند و ليكن هر چه دارند آن را مورد استفاده قرار مى‏دهند، خود مرتبه‏اى است از شؤون علم الهى، و هر چه تصرف دارند، خود شانى است از شؤون تصرفات الهى و نحوه‏اى است از انحاى تدابير او پس ديگر كسى نمى‏تواند به خود اجازه دهد كه بر خلاف اراده خداى سبحان و تدبير جارى در مملكتش قدمى بردارد، و اگر برداشت، آن نيز از تدبير خداوند است. و جمله:" وَ لا يُحِيطُونَ بِشَيْ‏ءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِما شاءَ"، بنا بر اينكه مراد از" علم" معناى مصدرى آن (دانستن) و يا معناى اسم مصدرى آن باشد، و مراد از آن" معلوم" (دانسته شده) نباشد، دلالت دارد بر اينكه علم هر چه هست، از خدا است، و هر علمى هم كه نزد عالمى يافت شود آن هم از علم خدا است، و نظير اين مطلب از كلام خدا در باره اختصاص قدرت و عزت و حيات به خداى تعالى استفاده مى‏شود، از آن جمله، در باره انحصار قدرت در خدا مى‏فرمايد:" وَ لَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً".[[102]](#footnote-102) و نيز در مورد انحصار عزت در خدا مى‏فرمايد:" أَ يَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ؟ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً".[[103]](#footnote-103) و نيز در مورد انحصار حيات در خدا مى‏فرمايد:" هُوَ الْحَيُّ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ"[[104]](#footnote-104) و در خصوص انحصار علم در خداى تعالى كه مورد بحث ما بود ممكن است به دو آيه زير تمسك كرد:" إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ"[[105]](#footnote-105)" وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ"[[106]](#footnote-106) و آياتى ديگر كه اين معنا از آنها استفاده مى‏شود، و اگر در آيه مورد بحث علم را به احاطه تعبير كرده، خواسته است لطفى در تعبير كرده باشد.

" وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ" كلمه" كرسى" (از ماده كاف- راء- سين) گرفته شده كه به معناى به هم وصل كردن اجزاى ساختمان است و اگر تخت را كرسى خوانده‏اند به اين جهت بوده كه اجزاى آن به دست نجار (اگر چوبى باشد) و يا صنعتگر ديگر، در هم فشرده و چسبيده شده است، و بسيارى از مواقع اين كلمه را كنايه از ملك و سلطنت مى‏گيرند، و مى‏گويند فلانى از كرسى‏نشينان است، يعنى او منطقه نفوذى و قدرت وسيعى دارد. و به هر حال جمله‏هايى كه قبل از اين جمله بودند، يعنى جمله‏" لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ" اين معنا را مى‏فهماندند كه مراد از وسعت كرسى احاطه مقام سلطنت الهى است، و بنا بر اين در ميان معانى محتملى كه مى‏شود براى كرسى كرد، اين معنا متعين مى‏شود كه مراد از آن مقام ربوبى است، همان مقامى كه تمامى موجودات آسمانها و زمين قائم به آن هستند چون مملوك و مدبَر (به فتح باء) و معلوم آن مقام هستند، پس بايد گفت: كرسى، مرتبه‏اى از مراتب علم است، در نتيجه از معانى محتمل كه براى وسعت هست اين معنا معلوم مى‏شود كه اين مقام تمامى آنچه در آسمانها و زمين است، هم ذاتشان و هم آثارشان را حافظ است (پس وسعت كرسى خدا به اين معنا شد كه مرتبه‏اى از علم خدا، آن مرتبه‏اى است كه تمامى عالم قائم به آن است، و همه چيز در آن محفوظ و نوشته شده است) و به همين جهت به دنبال جمله مورد بحث فرمود:" وَ لا يَؤُدُهُ حِفْظُهُما".

" وَ لا يَؤُدُهُ حِفْظُهُما وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ" كلمه" يؤد" مضارع از مصدر" أود" است، كه به معناى سنگينى و خسته‏كنندگى است، و چون گفته شود:" العمل الفلانى آد زيدا" معنايش اين است كه فلان عمل، زيد را خسته كرد و به ستوه آورد، و ظاهرا مرجع ضمير در" يؤده" همان كرسى باشد، هر چند كه ممكن است آن را به خود خداى تعالى برگردانيد، و اگر در دنباله مطالب قبلى فرمود: حفظ آسمانها و زمين، خدا و يا كرسى را خسته نمى‏كند، براى اين بود كه ذيل آيه با صدر آن آيه (كه سخن از نفى چرت و خواب داشت) وصل و متناسب شود، چون آنجا هم مى‏فرمود: چرت و خواب ندارد، تا او را از قيوميت آسمانها و زمين باز بدارد. و حاصل آن معنايى كه از آيه استفاده مى‏شود اين است كه خداى تعالى كه هيچ معبودى به جز او نيست، تمام حيات و زندگى مال اوست، و او قيوميتى مطلق دارد، قيوميتى كه هيچ عاملى آن را دستخوش ضعف و سستى نمى‏سازد، و به همين جهت وقتى مى‏خواهد اين معنا را تعليل كند با دو نام مقدس" على" و" عظيم"، تعليل مى‏كند، و مى‏فهماند كه خدا به خاطر علو مقامى كه دارا است مخلوقات به او نمى‏رسند تا به وسيله‏اى در وجود او سستى و در كار او ضعفى پديد آورند، و به خاطر عظمتش از كثرت مخلوقات به تنگ نيامده، و عظمت آسمانها و زمين طاقتش را طاق نمى‏سازد، و جمله:" وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ"، خالى از دلالت بر حصر نيست، و تا حدى از آن بر مى‏آيد كه مى‏خواهد علو و عظمت را منحصر در خدا كند، و اين حصر، يا حصر حقيقى است كه حق هم همين است، براى اينكه علو و عظمت، خود از كمالات است، و حقيقت هر كمالى از آن او است، و يا حصرى ادعايى است، كه چون مقام، مقام تعليل بود احتياج پيدا شد كه بطور ادعا، علو و عظمت را منحصر در خدا كند، تا آسمانها و زمين در قبال علو و عظمت خداى تعالى از علو و عظمت ساقط شود.

بحث روايتى

در تفسير عياشى از امام صادق ع روايت آورده كه فرمود: ابو ذر به رسول خدا (ص) عرض كرد: يا رسول اللَّه، مهم‏ترين و پر فضيلت‏ترين آيه‏اى كه بر تو نازل شده كدام است؟ فرمود: آيت الكرسى، و آسمانهاى هفتگانه در مقابل كرسى، در مقام مقايسه بيش از حلقه‏اى نيست كه در سرزمينى افتاده باشد، آن گاه فرمود: و برترى عرش بر كرسى مانند برترى بيابانى است بر همان حلقه‏اى كه در گوشه‏اى از آن افتاده است.[[107]](#footnote-107) مؤلف: صدر اين روايت را سيوطى در الدر المنثور از ابن راهويه و او در كتاب مسند خود از عوف بن مالك از ابى ذر نقل كرده، و احمد و ابن الفريس و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته) و بيهقى (در كتاب شعب الايمان) همگى از ابى ذر روايت كرده‏اند. و در الدر المنثور است كه احمد و طبرانى از ابى امامه روايت كرده‏اند كه گفت: به رسول خدا (ص) عرض كردم: يا رسول اللَّه كدام يك از آيات كه بر تو نازل شده عظيم‏تر است؟ فرمود:" اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ" (آية الكرسى).[[108]](#footnote-108) مؤلف: اين معنا را در الدر المنثور از تاريخ خطيب بغدادى نيز از انس از آن جناب روايت كرده است. باز در همان كتاب است كه دارمى از ايفع بن عبد اللَّه كلاغى روايت كرده كه گفت: مردى عرض كرد: يا رسول اللَّه، كدام آيه در كتاب خدا عظيم‏تر است فرمود: آية الكرسى، (اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) تا آخر حديث.[[109]](#footnote-109)

مؤلف: ناميدن اين آيه به آية الكرسى از همان صدر اول اسلام مشهور بوده، حتى در زمان حيات رسول خدا (ص) و حتى در زبان خود آن جناب به اين نام بيان مى‏شد، هم چنان كه اين نامگذارى در روايات وارده از آن جناب و از ائمه اهل بيت ع و از صحابه، به چشم مى‏خورد، و اين براى اعتنا و احترام زيادى بوده كه نسبت به اين آيه داشتند، و اين احترام هم بدون جهت نبوده، بلكه به خاطر معارف دقيق و لطيفى است كه در اين آيه آمده، و آن معارف عبارت است از توحيد خالصى كه جمله‏" اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ"، بر آن دلالت دارد، و قيوميت مطلقه‏اى كه بازگشت تمامى اسماى حسناى الهى به جز اسماى ذات او كه بيان آن گذشت، به آن است. و نيز در صدر و ذيل اين آيه جريان قيوميت در تمامى موجودات خرد و كلان عالم، شرح داده شده، به اين بيان كه آنچه از موجودات كه به نظر مى‏رسد از تحت سلطنت الهيه خارج شده، به همان جهت كه خارج است، داخل در سلطنت است، و به همين جهت در روايات آمده كه آية الكرسى عظيم‏ترين آيه در كتاب خدا است، و به راستى نيز چنين است، براى اينكه بيان اين آيه بيانى است شكافته و مفصل، مثلا آيه:" اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‏"[[110]](#footnote-110) را داريم كه همان مضمون آية الكرسى را دارد، اما اجمالى از معنا را دارد و مطلب در آن باز نشده، و لذا در پاره‏اى اخبار آمده است كه آية الكرسى، سيد و آقاى آيه‏هاى قرآن است.

اين روايت را سيوطى در الدر المنثور از ابى هريرة از رسول خدا (ص) نقل كرده و در بعضى ديگر آمده: براى هر چيزى يك نقطه برجسته‏اى است و نقطه برجسته قرآن آية الكرسى است، اين روايت را عياشى در تفسير خود از عبد اللَّه بن سنان از امام صادق ع روايت كرده است.[[111]](#footnote-111) و شيخ طوسى در امالى به سند خود از ابى امامة باهلى روايت كرده كه گفته است: از على بن ابى طالب ع شنيدم كه مى‏فرمود: باور نمى‏كنم كه كسى اسلام را فهميده باشد و يا در اسلام متولد شده باشد، و سياهى شب را به صبح سر كند و اين آيه را نخواند،" اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ‏ ... وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ‏" عرض كردم منظور از سياهى شب چيست؟ فرمود: يعنى همه شب، آن گاه فرمود: اگر بدانيد كه اين آيه چيست و يا فرمود اگر بدانيد در اين آيه چيست در هيچ حالى آن را ترك نخواهيد كرد. رسول خدا (ص) فرمود: آية الكرسى را از گنجينه‏اى كه در زير عرش است به من داده‏اند و به هيچ پيغمبرى قبل از من نداده بودند، على ع سپس اضافه كرد از آن وقت كه من اين مطلب را از رسول خدا (ص) شنيدم هيچ شبى را به سر نبردم مگر آنكه آن را قرائت كردم (تا آخر حديث).[[112]](#footnote-112)

مؤلف: اين معنا در الدر المنثور هم از عبيد و ابن ابى شيبه و دارمى و محمد بن نصر و ابن الضريس از آن حضرت نقل شده، ديلمى هم آن را از آن جناب نقل كرده است، و روايات از طريق شيعه و سنى در فضيلت آية الكرسى بسيار است، و اين هم كه على (ع) فرمود: رسول خدا (ص) فرمود اين آيه را از گنجينه‏اى كه در زير عرش بود به من داده‏اند، در الدر المنثور نقل از تاريخ بخارى و ابن الضريس از انس آمده، چيزى كه هست در نقل نامبردگان به اين عبارت آمده: رسول خدا (ص) فرموده آية الكرسى را از عرش به من داده‏اند و اين اشاره است به اينكه منظور از كرسى همان زير عرش است، و عرش محيط به آن است، و به زودى بيانى در اين باره از نظر خوانندگان خواهد گذشت انشاء اللَّه.[[113]](#footnote-113)

در كافى از زراره روايت آورده كه گفت: من از امام صادق ع از قول خداى عز و جل پرسيدم، كه مى‏فرمايد:" وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ" آيا آسمانها و زمين گنجايش كرسى را و يا كرسى گنجايش آسمانها و زمين را دارد؟ فرمود: هر چه تو تصور كنى در كرسى هست، و كرسى گنجايش آن را دارد.[[114]](#footnote-114)

مؤلف: اين معنا در تعدادى از روايات وارده از ائمه اهل بيت ع آمده كه همه نزديك به معناى سؤال و جواب در روايت بالا است، و اين سؤال و جواب ظاهرا غريب است، براى اينكه وقتى اين سؤال جا دارد كه كلمه" كرسى" به دو جور قرائت شده باشد، يكى به صداى بالا، كه در آن صورت معناى جمله چنين مى‏شود:" آسمانها و زمين كرسى خدا را در خود جاى داده‏اند"، و يكى به صداى پيش كه در آن صورت معناى جمله چنين مى‏شود: " كرسى خدا آسمانها و زمين را در خود مى‏گنجاند"، و آن وقت زراره بپرسد كدامش درست است؟ ولى در ميان قرائت كنندگان قرآن كسى جمله را به صورت اول قرائت نكرده بود، تا جايى براى اين سؤال باشد. پس، از ظاهر قضيه چنين به نظر مى‏رسد كه سؤال نامبرده ناشى از يك توهم عاميانه است كه از كلمه كرسى، تختى در نظرشان مى‏آيد كه در بالاى آسمانها و يا آسمان هفتم و در حقيقت ما فوق عالم اجسام كار گذاشته شده، و احكام عالم جسمانى از آنجا صادر مى‏شود و قهرا از اين نقطه نظر، آسمانها و زمين، كرسى را در خود جاى داده‏اند، نه كرسى آنها را، آن وقت معناى سؤال اين مى‏شود كه يا بن رسول اللَّه، مناسب آن است كه آيه شريفه را به صورت‏" وَسِعَ كُرْسِيُّهُ" به صداى بالا بخوانيم، چرا به صداى ضمه قرائت شده؟، مگر كرسى، آسمانها و زمين را در خود جاى نمى‏دهد هم چنان كه نظير اين سؤال در باره عرش شده، امام هم جواب داده، وسعت در اينجا از سنخ وسعت و جا گرفتن جسمى در جسم ديگر نيست.

در معانى الاخبار از حفص بن غياث روايت آورده كه گفت: من از امام صادق ع از قول خداى عز و جل پرسيدم كه مى‏فرمايد:" وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ" فرمود: منظور از كرسى، علم خداست.[[115]](#footnote-115) و نيز در همان كتاب است كه آن جناب در ذيل جمله:" وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ" فرمود: آسمانها و زمين و آنچه بين اين دو است همه در كرسى است و اما عرش خدا علمى است كه احدى نمى‏تواند اندازه‏اش را تقدير كند.[[116]](#footnote-116) مؤلف: از اين دو روايت بر مى‏آيد كه كرسى، مرتبه‏اى از مراتب علم خداى تعالى است هم چنان كه قبلا هم از روايات ديگر چنين استفاده شد و در معناى دو روايت نامبرده، رواياتى ديگر نيز هست. و همچنين از اين دو روايت و رواياتى كه مى‏آيد استفاده مى‏شود كه در عالم وجود مرتبه‏اى از علم وجود دارد كه غير محدود است، و به عبارت ديگر در ما فوق اين عالم كه ما جزئى از آن هستيم عالمى ديگر است كه موجوداتش امورى غير محدودند، يعنى وجودشان حدود جسمانى اين عالم را ندارد، و آن تعينات كه براى هستى ما هست براى آنها نيست، و اين موجودات در عين اينكه نامحدودند، براى خداى سبحان معلوم هستند، يعنى وجودشان عين علم است، هم چنان كه موجودات محدودى كه در عالم وجودند در مرتبه وجودشان، براى خداى سبحان معلوم هستند، يعنى وجودشان همان علم خدا است به آنها، و حضورشان است نزد خدا و اميد است كه ما موفق شويم اين علم را كه علم فعلى مى‏نامند بيان كنيم، و انشاء اللَّه در جاى‏ مناسبى بيان خواهيم كرد. و اين علم نامحدود كه ذكر كرديم همان مطلبى است كه در روايت به اين عبارت آمده بود: (عرش همان علمى است كه احدى نمى‏تواند اندازه‏گيرى و تقديرش كند) و پر واضح است كه اين، نه به آن جهت است كه مقدار معلومات اين علم نامحدود است، براى اينكه وجود عدد نامحدود، امرى است محال و هر عددى در داخل عالم وجود بالآخره متناهى خواهد بود، چون اين عدد هر چه باشد در مقابل عددى كه برابر آن فرض شود و يك عدد بيشتر باشد به يك عدد كمتر است و اگر متناهى نبودن علم، يعنى اگر عرش خدا به خاطر نامتناهى بودن عدد معلومات آن باشد، بايد كرسى، قسمتى از عرش باشد، چون كرسى هم عبارت بود از علم، هر چند علمى محدود. پس نامتناهى بودن علم تنها از جهت كمال وجودى آن است و حدود و قيود وجودى كه در اين عالم يعنى در عالم ماده باعث افزايش موجودات و تمايز و امتياز هر يك از ديگرى شده و از اين تمايزات انواع و اصناف و افراد زائيده شده، و افراد هم داراى حالاتى و اضافاتى شده‏اند، نمى‏تواند آن كمال نامتناهى را اندازه‏گيرى و تحديد كند، هم چنان كه آيه زير هم بر اين معنا دلالت دارد:" وَ إِنْ مِنْ شَيْ‏ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ"[[117]](#footnote-117)، و همانطور كه وعده داديم انشاء اللَّه به زودى دنباله اين بحث خواهد آمد. و اين موجودات همانطور كه معلوم است به علمى بى نهايت و غير مقدر، يعنى موجود در ظرف علم است به وجودى غير مقدر و بى‏اندازه، همچنين با حدودى كه دارند معلوم و موجود در ظرف علم هستند و اين علم يعنى علم به محدودات بطورى كه توضيحش خواهد آمد، همان كرسى است.

و چه بسا همين معنا از جمله:" يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ ما خَلْفَهُمْ" نيز استفاده شود، براى اينكه معلوم خدا را عبارت دانسته از" ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ" و" ما خَلْفَهُمْ"، و اين دو معنا: (ما بين ايدى و ما خلف) در عالم ماده با هم جمع نمى‏شوند، پس ناگزير بايد مقامى باشد كه حال و آينده، و خلاصه تمامى چيزهايى كه در زمان و مكان و امثال آن متفرق هستند، در آنجا به يك مكان جمع باشند، و مسلما اين وجودات كه در آن مقام يك جا جمع هستند وجودات غير متناهى نيستند، زيرا اگر وجود و كمالى غير محدود و غير مقدر مى‏داشتند، ديگر صحيح نبود با جمله:" وَ لا يُحِيطُونَ بِشَيْ‏ءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِما شاءَ"، علم به پاره‏اى از آن موجودات را استثنا كند، و بفرمايد: شفيعان به مقدارى از آنها كه خدا خواسته باشد علم پيدا مى‏كنند، پس معلوم مى‏شود آن مقام، مقامى است كه شفيعان مى‏توانند به بعضى از حقايق آن احاطه يابند، در نتيجه معلوم مى‏شود آن مقام مرحله علم به محدودات و مقدرات است، البته به آن جهت كه محدود و مقدر هستند، (و خدا داناتر است).

در توحيد[[118]](#footnote-118) از حنان روايت آورده كه گفت: از امام صادق ع از عرش و كرسى پرسيدم، فرمود عرش صفاتى بسيار مختلف دارد، در هر سببى و صنعى كه در قرآن آمده، صفت جداگانه‏اى دارد، در جمله:" رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ" منظور ملك عظيم است. و همچنين در جمله:" الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى‏" كه مى‏فرمايد رحمان بر ملك مسلط است، و اين عرش همان علم به كيفيت دادن به اشياء است، و در جايى كه عرش و كرسى جداى از هم ذكر شوند هر يك معنايى جداگانه دارند، براى اينكه عرش و كرسى دو باب از بزرگترين ابواب غيب بوده، و خود آن دو نيز غيب هستند و همچنين آن دو مقرون با غيب هستند، چون كرسى باب ظاهر از غيب است كه براى اولين بار موجودات بى سابقه از آن باب طلوع مى‏كنند، و آن گاه همه اشياء از همانجا به وجود مى‏آيند، اما عرش، باب باطن غيب است كه علم چگونگى‏ها و علم عالم كون و علم قدر و اندازه‏گيريها، و نيز مشيت و صفت اراده و علم الفاظ و حركات و سكنات و علم بازگشت و ابتدا، همه در آن باب است، پس عرش و كرسى در علم دو باب قرين همديگرند، چون ملك عرش، غير ملك كرسى است، و علم آن پنهان‏تر از علم كرسى است. از اين جهت است كه خداى تعالى در باره عرش مى‏فرمايد:" رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ" يعنى عرشى كه صفتش عظيم‏تر از صفت كرسى است، در عين اينكه هر دو، علم قرين هم هستند. عرض كردم: فدايت شوم، پس چرا عرش در فضيلت، همسايه كرسى شد؟ فرمود: براى اين همسايه آن شد كه علم كيفيت‏ها در آن است، و از ابواب بداء و انيت و حد رتق و فتق آن هر چه ظاهر مى‏شود، در آن ظاهر مى‏گردد، به اين جهت عرش و كرسى، همسايه يكديگر شدند، چيزى كه هست يكى ديگرى را در ظرفيت خود گنجانيده، و خداى تعالى با الفاظى از قبيل عرش و كرسى براى دانشمندان مثلى زده، تا بر درستى ادعاى آن دو استدلال كنند، چون‏خدا هر كس را كه بخواهد به رحمت خود مخصوص مى‏دارد و او قوى و عزيز است.

مؤلف: اينكه فرمود:" چون كرسى باب ظاهر از غيب است" وجهش را بطور اجمال فهميدى، پس يك مرتبه‏اى از علم كه مرتبه مقدر و محدود آن است به عالم ما، كه عالم جسمانى است و عالم مقدر و محدود است، نزديك‏تر از آن مرتبه‏اى است كه قدر و حد ندارد، و به زودى شرح فقرات اين روايت در تفسير آيه:" إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ"[[119]](#footnote-119) خواهد آمد انشاء اللَّه تعالى.

و اينكه فرمود:" و بمثل صرف العلماء ..." اشاره است به اينكه الفاظ عرش و كرسى و نظاير آنها مثلهايى است كه مردم را توجه مى‏دهد به اينكه چگونه استدلال كنند، ليكن غير از كسانى كه عالم هستند اين مثل‏ها را نمى‏فهمند.

و در احتجاج از امام صادق ع روايت آورده كه در حديثى فرمود: خداى تعالى هر چيزى را در داخل كرسى خلق كرد، به غير از عرش خود كه او عظيم‏تر از آن است كه در كرسى جاى بگيرد.[[120]](#footnote-120)

مؤلف: توضيح معناى اين حديث در سابق گذشت، و اين روايت موافق با ساير روايات است، پس اينكه در بعضى از اخبار واقع شده كه عرش، علمى است كه خدا، انبياء و رسولان خود را به آن آگاه نموده، و كرسى، علمى است كه احدى را به آن آگاه نكرده، مانند خبرى كه شيخ صدوق آن را از مفضل از امام صادق ع نقل كرده، درست نيست، و گويا اشتباهى است از راوى كه جاى دو كلمه عرش و كرسى را عوض نموده، و يا اصلا روايت صحيح نيست، و مانند روايتى است كه به زينب عطرفروش نسبت داده‏اند، بايد دور انداخته شود.

و در تفسير عياشى از على ع روايت آورده كه فرمود: آسمان و زمين و همه مخلوقى كه بين آن دو است همه در داخل كرسى قرار دارند، و اين كرسى را چهار فرشته به امر خدا حمل مى‏كنند.[[121]](#footnote-121) مؤلف: اين روايت را شيخ صدوق هم آورده، و آن را از اصبغ بن نباته از امير المؤمنين ع نقل كرده، و جمله" و اين كرسى را چهار فرشته حمل مى‏كنند"، در روايات ائمه‏ اهل بيت ع تنها در اين روايت آمده و ساير روايات تنها به اثبات حاملين براى عرش اكتفاء كرده و در حقيقت همان را گفته كه قرآن كريم مى‏گويد، چون در قرآن به همين معنا اكتفاء شده، كه عرش، حاملينى دارد، فرموده:" الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهُ".[[122]](#footnote-122) و نيز فرموده:" وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ"[[123]](#footnote-123) ممكن هم هست كه خبر نامبرده را بتوان اينطور تصحيح كرد: كه كرسى (به بيانى كه خواهد آمد) با عرش متحد است، و هر دو يك چيز هستند، يك چيزى كه ظاهر و باطنى دارد، ظاهر آن كرسى و باطن آن عرش است قهرا وقتى يكى از آن دو، حاملين داشته باشد، ديگرى هم دارد.

و نيز در تفسير عياشى از معاوية بن عمار از امام صادق ع روايت كرده كه معاويه گفت: از آن جناب پرسيدم: معناى جمله:" مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ" چيست؟ و منظور از اين شفيعان چه كسانى هستند؟ فرمود: مائيم آن شفيعان.[[124]](#footnote-124) مؤلف: اين روايت را برقى هم در كتاب محاسن‏[[125]](#footnote-125) خود آورده، و خواننده توجه فرمود كه شفاعت در آيه مطلق است، هم شفاعت تكوينى يعنى وساطت اسباب را شامل مى‏شود، و هم شفاعت تشريعى و اصطلاحى را كه همان شفاعت آل محمد ع است.

پس بايد گفت روايت خواسته است آيه شريفه را با مصداق روشنى از شفيعان تطبيق كرده باشد.

اعراف180

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾

ترجمه آیات

نيكوترين نام‏ها كه بيانگر كمال مطلق و پيراستگى از هر كاستى است از آن خداوند است، پس او را به اين نام‏ها بخوانيد و بپرستيد، و كسانى را كه در مورد نام‏هاى خدا به بيراهه مى‏روند و او را به نام و صفت آفريده‏ها مى‏شناسند يا غير او را به نام و صفت او تصور مى‏كنند، واگذاريد. به زودى به آنچه كرده‏اند جزا داده مى‏شوند. (180)

تفسیر آیات

" وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‏ فَادْعُوهُ بِها ..." كلمه" اسم" بحسب لغت چيزى را گويند كه بوسيله آن انسان بسوى چيزى راه پيدا كند، چه اينكه علاوه بر اين دلالت، معناى وصفى‏اى را هم افاده بكند مانند لفظى كه حكايت كند از معناى موجود در آن چيز، و يا صرف اشاره به ذات آن چيز باشد مانند زيد و عمرو و مخصوصا اسمهاى مرتجل كه قبلا سابقه وصفى نداشته و تنها اشاره به ذات دارد. و توصيف اسماء خدا به وصف" حسنى"- كه مؤنث احسن است- دلالت مى‏كند بر اينكه منظور از اين اسماء، قسم اول از معناى اسم است، يعنى آن اسمايى است كه در آنها معناى وصفى مى‏باشد، مانند آن اسمايى كه جز بر ذات خداى تعالى دلالت ندارد، اگر چنين اسمايى در ميان اسماى خدا وجود داشته باشد، آنهم نه هر اسم داراى معناى وصفى، بلكه اسمى كه در معناى وصفيش حسنى هم باشد، باز هم نه هر اسمى كه در معناى وصفيش حسن‏ و كمال نهفته باشد بلكه آن اسمايى كه معناى وصفيش وقتى با ذات خداى تعالى اعتبار شود از غير خود احسن هم باشد، بنا بر اين شجاع و عفيف هر چند از اسمايى هستند كه داراى معناى وصفى‏اند و هر چند در معناى وصفى آنها حسن خوابيده ليكن لايق به ساحت قدس خدا نيستند، براى اينكه از يك خصوصيت جسمانى خبر مى‏دهند، و به هيچ وجه ممكن نيست اين خصوصيت را از آنها سلب كرد (و كارى كرد كه وقتى اسم شجاع و عفيف برده مى‏شود جسمانيت موصوف به ذهن نيايد) و اگر چنين كارى ممكن بود البته اطلاق آنها بر ذات خداى تعالى هيچ عيبى نداشت (و ممكن بود به خداى تعالى هم اسم شجاع و عفيف و امثال آن را اطلاق كرد) مانند جواد، عدل و رحيم. پس لازمه اينكه اسمى از اسماء خدا بهترين اسماء باشد اين است كه بر يك معناى كمالى دلالت كند، آنهم كمالى كه مخلوط با نقص و يا عدم نباشد، و اگر هم هست تفكيك معناى كمالى از آن معناى نقصى و عدمى ممكن باشد، پس هر اسمى كه در معناى آن احتياج و عدم و يا فقدان نهفته باشد مانند اساميى كه بر اجسام و جسمانيات و افعال زشت و معانى عدمى اطلاق مى‏شود اسماى حسنى نبوده اطلاقش بر ذات پروردگار صحيح نيست. چون اينگونه اسماء پديده‏هاى زبان ما آدميان است، و آنها را وضع نكرده‏ايم مگر براى آن معانيى كه در خود ما وجود دارد، و معلوم است كه آن معانى هيچوقت از شائبه حاجت و نقص و عدم خالى نيست، چيزى كه هست بعضى از آنها لغاتى است كه به هيچ وجه ممكن نيست جهات حاجت و نقص را از آنها سلب كرد مانند كلمه جسم، رنگ و مقدار و امثال آن.

بعضى ديگر لغاتى است كه اين تفكيك در آنها ممكن است، مانند علم، حيات و قدرت، زيرا علم وقتى در خود ما اطلاق مى‏شود به معناى احاطه از طريق عكس بردارى ذهن به وسائل مادى تعبيه شده در ذهن است، و همچنين قدرت در ما به معناى منشايت فعل است به آن كيفيتى كه در عضلات ما تعبيه گشته، و نيز حيات در ما عبارت است از اينكه ما با همين وسائل مادى علم و قدرت، دانا و توانا شويم، و اين علم و اين قدرت و اين حيات لايق ساحت قدس خداى تعالى نيست، و ليكن چنان هم نيست كه نتوان آنها را به ذات مقدسش نسبت داد، زيرا اگر ما معانى آنها را از خصوصيات مادى مجرد ساخته و تفكيك كنيم و آن وقت معناى علم- مثلا- صرف احاطه به چيزى و حضور آن چيز در نزد عالم و معناى قدرت منشايت ايجاد چيزى و معناى حيات اين باشد كه موجود داراى حيات بنحوى باشد كه علم و قدرت را داشته باشد، چنين علم و قدرت و حياتى را مى‏توان به ساحت قدس خداى تعالى نسبت داد، براى اينكه معانيى است كمالى و خالى از جهات نقص و حاجت، و عقل و نقل هم دلالت مى‏كند بر اينكه هر صفت‏ كمالى از آن خداى تعالى است، و اگر غير او هم به صفتى از صفات كمال متصف باشد خداوند آن را به وى افاضه كرده است بدون اينكه الگوى آن را از موجودى قبل از آن گرفته باشد. پس خداى تعالى عالم، قادر و حى است، ولى نه مثل عالم و قادر و حى بودن ما، بلكه به علم و قدرت و حياتى كه لايق به ساحت قدس او است، و آن همانطور كه گفته شد حقيقت اين معانى كماليه است مجرد از نقائص.

در جمله‏" وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‏" كه" للَّه" خبر است مقدم ذكر شده و اين خود حصر را مى‏رساند (و معناى جمله اين است: تنها براى خدا است اسماء حسنى). " اسماء" هم با" الف و لام" آمده و هر جمعى كه" الف و لام" بر سرش در آيد عموميت را مى‏رساند و معناى آن اين است كه هر اسم احسن كه در وجود باشد از آن خدا است و احدى در آن با خدا شريك نيست، و چون خود خداى تعالى همين معانى را بغير خود هم نسبت مى‏دهد و مثلا غير خود را نيز عالم، قادر، حى و رحيم مى‏داند لذا" تنها براى خدا" بودن آنها معنايش اين است كه حقيقت اين معانى فقط و فقط براى خدا است و كسى در آنها با خدا شركت ندارد. و ظاهر آيات بلكه صريح بعضى از آنها اين معنا را تاييد مى‏كند، مانند جمله‏" أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً"[[126]](#footnote-126) و جمله‏" فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً"[[127]](#footnote-127) و جمله‏" وَ لا يُحِيطُونَ بِشَيْ‏ءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِما شاءَ"[[128]](#footnote-128) و جمله‏" هُوَ الْحَيُّ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ"[[129]](#footnote-129) بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد، از اين آيات بر مى‏آيد كه حقيقت هر اسم احسنى تنها و تنها از خداست، و كسى در آنها شريك او نيست مگر به همان مقدارى كه او تمليك به اراده و مشيت خود كند. ظاهر كلام خداى تعالى در هر جا كه ذكرى از اسماء خود كرده نيز اين معنى را تاييد مى‏كند، مانند آيه‏" اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‏"[[130]](#footnote-130) و آيه‏" قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‏"[[131]](#footnote-131) و آيه‏" لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‏ يُسَبِّحُ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ"[[132]](#footnote-132) و ظاهر همه اين آيات اين است كه هر اسم احسنى حقيقتش تنها براى خدا است و بس. و اينكه بعضى‏ها احتمال داده‏اند كه" الف و لام" در" الاسماء" براى عهد است، از گفته‏هايى است كه نه دليلى بر آن هست و نه قرائنى در خود آيات است كه آن را تاييد كند، تنها چيزى كه قائل را به اين احتمال واداشته اخبارى است كه اسماء حسنى را مى‏شمارد، و به زودى در بحث روايتى آينده راجع به آن اخبار بحث خواهد شد- ان شاء اللَّه-.

و اينكه فرمود:" فَادْعُوهُ بِها" يا از دعوت به معناى نام نهادن است هم چنان كه مى‏گوييم:" من او را زيد خواندم و تو را ابا عبد اللَّه خواندم" يعنى او را به آن اسم و تو را به اين اسم نام نهادم، و يا از دعوت به معناى ندا است، و معنايش اين است كه خدا را به اسماء حسنايش ندا كنيد مثلا بگوييد:" اى رحمان اى رحيم و ..." و يا از دعوت به معناى عبادت است و معنايش اين است كه خدا را عبادت كنيد با اعتقاد به اينكه او متصف به اوصاف حسنه و معانى جميله‏اى است كه اين اسماء دلالت بر آن دارد. مفسرين همه اين چند معنا را براى دعوت احتمال داده‏اند، و ليكن كلام خود خداى تعالى در موارد مختلفى كه دعاى خود او را ذكر مى‏كند مؤيد همين معناى اخير است، مانند: " قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‏" و آيه‏" وَ قالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِينَ"[[133]](#footnote-133) وجه تاييد اين است كه اول دعا را ذكر كرده و در بعد همان دعا را به عبادت بدل آورده و فهمانده كه عبادت و دعا يكى است. و همچنين آيه‏" وَ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلى‏ يَوْمِ الْقِيامَةِ وَ هُمْ عَنْ دُعائِهِمْ غافِلُونَ، وَ إِذا حُشِرَ النَّاسُ كانُوا لَهُمْ أَعْداءً وَ كانُوا بِعِبادَتِهِمْ كافِرِينَ"[[134]](#footnote-134) و آيه‏" هُوَ الْحَيُّ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ"[[135]](#footnote-135) كه دعا را به معناى اخلاص در عبادت گرفته است. ظاهر ذيل آيه‏" وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمائِهِ سَيُجْزَوْنَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ" نيز اين معنا را تاييد مى‏كند، براى اينكه اگر مراد از دعا نام نهادن و يا نداء مى‏بود، نه عبادت مناسب‏تر اين بود كه بفرمايد:" بما كانوا يصفون بخاطر آن وصف‏ها كه از خدا مى‏كردند" هم چنان كه در جاى ديگر همين طور تعبير كرده و فرموده:" سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ‏ به زودى وصف كردنشان را جزا خواهد داد"[[136]](#footnote-136) بنا بر آنچه گذشت معناى آيه مورد بحث چنين مى‏شود- و خدا داناتر است-:" براى خدا است تمامى اسمايى كه بهترين اسماء است پس او را عبادت كنيد و با آنها بسويش توجه نماييد" البته معلوم است كه اين معنا شامل تسميه و نداء هم مى‏شود چون اين دو از لواحق عبادت است.

" وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمائِهِ ..." كلمه" لحد" و" الحاد" هر دو به يك معنا مى‏باشد، و آن ميل از حد وسط به يكى از دو طرف افراط و تفريط است، لحد قبر را هم به همين مناسبت لحد مى‏گويند، چون لحد هم در يك طرف قبر قرار دارد به خلاف" ضريح" كه در وسط قبر است و" يلحدون" چه از ثلاثى مجرد بوده و به فتح" يا" قرائت شود، و چه به ضم" يا" و از باب افعال به يك معنا است، و از بعضى از لغويين نقل شده كه گفته‏اند به يك معنا نيست بلكه از ثلاثى مجرد به معناى ميل به يكى از دو طرف، و از باب افعال به معناى جدال و مغلوب ساختن طرف است.

" سَيُجْزَوْنَ ..."- اگر در صدر اين جمله واو عاطفه به كار برده نشده براى اين است كه اين جمله به منزله جواب از سؤال مقدر است، كانه وقتى فرمود:" و واگذار آن كسانى را كه در اسماى او الحاد مى‏ورزند" كسى پرسيده است سرانجام حال ايشان چه مى‏شود؟ جواب مى‏دهد به اينكه:" سَيُجْزَوْنَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ". راجع به بحث در اسماء حسنى تتمه‏اى باقى مانده كه در گفتار آينده بعد از فراغ از تفسير آيات خواهد آمد- ان شاء اللَّه-.

گفتارى پيرامون اسماء حسنى، در چند فصل‏

1- معناى" اسماء حسنى" چيست؟ و چگونه مى‏توان بدان راه يافت؟

اولين بارى كه ما چشم بدين جهان مى‏گشاييم و از مناظر هستى مى‏بينيم آنچه را كه مى‏بينيم نخست ادراك ما بر خود ما واقع گشته و قبل از هر چيز خود را مى‏بينيم، و سپس نزديك‏ترين امور را به خود كه همان روابط ما با عالم خارج و مستدعيات قواى عامله ما در بقاء ما است، درك مى‏كنيم، پس خود ما و قواى ما و اعمال متعلق به آن اولين چيزى است كه درب دلهاى ما را مى‏كوبد و به درك ما در مى‏آيد، ليكن ما خود را نمى‏بينيم مگر مرتبط بغير، و همچنين قوا و افعالمان را.

پس مى‏توان گفت كه احتياج اولين چيزى است كه انسان آن را مشاهده مى‏كند، و آن را در ذات خود و در هر چيزى كه مرتبط به او و قوا و اعمال او است و همچنين در سراسر جهان برون از خود مى‏بيند، و در همين اولين ادراك حكم مى‏كند به وجود ذاتى كه حوايج او را بر مى‏آورد، و وجود هر چيزى منتهى به او مى‏شود، و آن ذات خداى سبحان است. آيه شريفه‏" يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ"[[137]](#footnote-137) اين ادراك و اين حكم ما را تصديق مى‏كند. البته تاريخ نتوانسته ابتداى ظهور عقيده به ربوبيت را در ميان افراد بشر پيدا كند، و ليكن تا آنجا كه سير بشر را ضبط كرده از همان قديم‏ترين عهدها اين اعتقاد را در انسان‏ها سراغ مى‏دهد، حتى اقوام وحشيى كه الآن در دور افتاده‏ترين نقاط آمريكا و استراليا زندگى مى‏كنند و در حقيقت نمونه‏اى از بساطت و سادگى انسانهاى اولى هستند، وقتى وضع افكارشان را بررسى كنيم مى‏بينيم كه به وجود قواى عاليه‏اى در ما وراى طبيعت معتقدند و هر طايفه‏اى كيش خود را مستند به يكى از آن قوا مى‏داند، و اين در حقيقت همان قول به ربوبيت است، هر چند معتقدين به آن در تشخيص رب به خطا رفته‏اند، و ليكن اعتقاد دارند به ذاتى كه امر هر چيزى به او منتهى مى‏گردد، چون اين اعتقاد از لوازم فطرت انسانى است، و فردى نيست كه فاقد آن باشد، مگر اينكه بخاطر شبهه‏اى كه عارضش شده و از الهام فطريش منحرف شده باشد، و مثل كسى كه خود را به خوردن سم عادت داده باشد، هر چند طبيعتش به الهام خود، او را از اين كار تحذير مى‏كند در حالى كه او عادت خود را مستحسن مى‏شمارد.

بعد از فراغ از وجود چنين حقيقتى اينك مى‏گوييم قدم دومى كه در اين راه پيش مى‏رويم و ابتدايى‏ترين مطلبى كه به آن بر مى‏خوريم اين است كه ما در نهاد خود چنين مى‏يابيم كه انتهاى وجود هر موجودى به اين حقيقت است، و خلاصه وجود هر چيزى از او است، پس او مالك تمام موجودات است، چون مى‏دانيم اگر داراى آن نباشد نمى‏تواند آن را بغير خود افاضه كند، علاوه بر اينكه بعضى از موجودات هست كه اصل حقيقتش بر اساس احتياج است، و خودش از نقص خود خبر مى‏دهد، و خداى تعالى منزه از هر حاجت و هر نقيصه‏اى است، براى اينكه او مرجع هر چيزى است در رفع حاجت و نقيصه آن چيز. اينجا نتيجه مى‏گيريم كه پس خداى تعالى هم داراى مِلك- به كسر ميم- است، و هم صاحب مُلك- به ضم ميم- يعنى همه چيز از آن او است و در زير فرمان او است و اين دارا بودنش على الاطلاق است، پس او دارا و حكمران همه كمالاتى است كه ما در عالم سراغ داريم، از قبيل حيات، قدرت، علم، شنوايى، بينايى، رزق، رحمت و عزت و امثال آن، و در نتيجه او حى، قادر، عالم، سميع و بصير است، چون اگر نباشد ناقص است، و حال آنكه نقص در او راه ندارد، و همچنين رازق، رحيم، عزيز، محيى، مميت، مبدى، معيد و باعث و امثال آن است، و اينكه مى‏گوييم رزق، رحمت، عزت، زنده كردن، ميراندن، ابداء، اعاده و برانگيختن كار او است، و او است سبوح، قدوس، على، كبير و متعال و امثال آن منظور ما اين است كه هر صفت عدمى و صفت نقصى را از او نفى كنيم.

اين طريقه ساده‏اى است كه ما در اثبات اسماء و صفات براى خداى تعالى مى‏پيماييم، قرآن كريم هم ما را در اين طريقه تصديق نموده و در آيات بسيارى مُِلك- به كسر ميم و به ضم آن- را بطور مطلق براى خداى تعالى اثبات كرده، و چون حاجتى به ذكر آن آيات نيست، مى‏گذريم.

2- حد اسماء و اوصاف خداى تعالى چيست؟

از بيانى كه در فصل اول گذشت روشن گرديد كه ما جهات نقص و حاجتى را كه در اجزاى عالم مشاهده مى‏كنيم از خداى تعالى نفى مى‏نماييم، مانند مرگ، فقر، فاقد بودن، ذلت، زبونى و جهل و امثال آن كه هر يك از آنها در مقابل كمالى قرار دارند، و معلوم است كه نفى اين امور با در نظر داشتن اينكه امورى سلبى و عدمى هستند در حقيقت اثبات كمال مقابل آنها است، مثلا وقتى فقر را از ساحت او نفى مى‏كنيم برگشت اين نفى به اثبات غنى براى او است، و نفى ذلت، عجز و جهل اثبات عزت، قدرت و علم است و همچنين ساير صفات و جهات نقص. و اما صفات كمال كه براى او اثبات مى‏كنيم از قبيل حيات، قدرت، علم و امثال آن- بطورى كه خواننده محترم به ياد دارد- گفتيم كه اينگونه صفات را ما از راه اذعان به مالكيت او، نسبت به جميع كمالات ثابته در دار وجود اثبات مى‏كنيم، چيزى كه هست اين صفات در دار وجود ملازم با جهاتى از نقص و حاجت است و ما اين جهات نقص و حاجت را از خداى تعالى نفى مى‏كنيم. مثلا علم در ما آدميان عبارت است از احاطه حضورى به معلوم از راه عكس گرفتن با ابزار بدنى از خارج، و ليكن در خداى تعالى عبارت است از احاطه حضورى، و اما اينكه از راه عكس گرفتن از خارج باشد تا محتاج باشد به دستگاه مادى بدنى و بينايى و اينكه موجود خارجى قبل از علم وجود داشته باشد از آنجايى كه جهت نقص است ما آن را از خداى تعالى نفى مى‏كنيم، چون او منزه از جهات نقص است. و كوتاه سخن اينكه، اصل معناى ثبوتى و وجودى علم را در باره او اثبات مى‏كنيم و خصوصيت مصداق را كه مؤدى به نقص و حاجت است از ساحت مقدسش سلب مى‏نماييم.

از طرفى ديگر وقتى بنا شد تمامى نقائص و حوائج را از او سلب كنيم، بر مى‏خوريم به اينكه داشتن حد هم از نقائص است، براى اينكه، چيزى كه محدود باشد بطور مسلم خودش خود را محدود نكرده، بلكه موجود ديگرى بزرگتر از آن و مسلط بر آن بوده كه برايش تعيين حد كرده، لذا همه انحاء حد و نهايت را از خداى سبحان نفى مى‏كنيم، و مى‏گوييم خداى تعالى در ذاتش و همچنين در صفاتش به هيچ حدى محدود نيست، قرآن كريم هم اين را تاييد نموده و مى‏فرمايد:" وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ"[[138]](#footnote-138) پس او وحدتى را دارا است كه آن وحدت بر هر چيز ديگرى قاهر است، و چون قاهر است احاطه به آن هم دارد.

اينجا است كه قدم ديگرى پيش رفته حكم مى‏كنيم به اينكه صفات خداى تعالى عين ذات او است، و همچنين هر يك از صفاتش عين صفت ديگر او است، و هيچ تمايزى ميان آنها نيست مگر بحسب مفهوم، چرا؟ براى اينكه فكر مى‏كنيم اگر علم او مثلا غير قدرتش باشد و علم و قدرتش غير ذاتش باشد- همانطور كه در ما آدميان اينطور است- بايستى صفاتش هر يك آن ديگرى را تحديد كند و آن ديگر منتهى به آن شود، پس باز پاى حد و انتهاء و تناهى به ميان مى‏آيد، و با به ميان آمدن آنها تركيب و فقر و احتياج به ما فوقى كه تحديد كننده او باشد نيز در كار خواهد آمد، و حال آنكه در قدم‏هاى قبلى طى كرديم كه خداى تعالى منزه از اين نقائص است. و همين است معناى صفت احديت او كه از هيچ جهتى از جهات منقسم نمى‏شود، و نه در خارج و نه در ذهن متكثر نمى‏گردد. از آنچه گذشت معلوم شد اينكه بعضى‏ها گفته‏اند:" برگشت معانى صفات خداى تعالى به نفى است، مثلا برگشت علم، قدرت و حيات او به عدم جهل، عدم عجز و عدم موت است و همچنين ساير صفات، براى اينكه خداوند منزه است از صفاتى كه در مخلوقات او است" صحيح نيست، زيرا مستلزم اين است كه تمامى صفات كمال را از خداى تعالى نفى كنيم، و خواننده محترم متوجه شد كه راه فطرى كه ما قدم به قدم پيش رفتيم مخالف اين حرف‏ و ظواهر آيات كريمه قرآن هم منافى آن است.

نظير اين گفتار در فساد گفتار كسانى است كه يا صفات خدا را زائد بر ذات دانسته و يا بكلى آن را نفى كرده و گفته‏اند" در خداى تعالى آثار اين صفات است نه خود آنها" و همچنين اقوال ديگرى كه در باره صفات خدا هست، همه اينها با راه فطرى كه از نظر خواننده گذشت مخالفت داشته و فطرت، آنها را دفع مى‏كند، و تفصيل بحث از بطلان آنها موكول به محل ديگرى است.

3- انقسام‏هايى كه براى صفات خداى تعالى هست:

از كيفيت و طرز سلوك فطرى كه گذشت بر آمد كه بعضى از صفات خدا صفاتى است كه معناى ثبوتى را افاده مى‏كند، از قبيل علم و حيات، و اينها صفاتى هستند كه مشتمل بر معناى كمالند، و بعضى ديگر آن صفاتى است كه معناى سلبى را افاده مى‏كند مانند سبوح و قدوس و ساير صفاتى كه خدا را منزه از نقائص مى‏سازد، پس از اين نظر مى‏توان صفات خدا را به دو دسته تقسيم كرد: يكى ثبوتيه و ديگر سلبيه. و نيز پاره‏اى از صفات خدا آن صفاتى است كه عين ذات او است نه زائد بر ذات مانند حيات، قدرت و علم به ذات، و اينها صفاتى ذاتى‏اند، و پاره‏اى ديگر صفاتى است كه تحققشان محتاج به اين است كه ذات قبل از تحقق آن صفات محقق فرض شود، مانند خالق و رازق بودن كه صفات فعلى هستند، و اينگونه صفات زائد بر ذات و منتزع از مقام فعلند، و معناى انتزاع آنها از مقام فعل اين است كه مثلا بعد از آنكه نعمت‏هاى خدا را كه متنعم به آن و غوطه‏ور در آنيم ملاحظه مى‏كنيم نسبتى را كه اين نعمت‏ها به خداى تعالى دارد نسبت رزقى است كه يك پادشاه به رعيت خود جيره مى‏دهد، و اين ماييم كه بعد از چنين مقايسه‏اى نعمت‏هاى خدا را رزق مى‏ناميم، و خدا را كه همه اين نعمت‏ها منتهى به او است رازق مى‏خوانيم، و همچنين خلق، رحمت و مغفرت و ساير صفات و اسماء فعلى خدا كه بر خدا اطلاق مى‏شود، و خدا به آن اسماء ناميده مى‏شود بدون اينكه خداوند به معانى آنها متلبس باشد، چنان كه به حيات و قدرت و ساير صفات ذاتى متصف مى‏شود، چون اگر خداوند حقيقتا متلبس به آنها مى‏بود مى‏بايستى آن صفات، صفات ذاتى خدا باشند نه خارج از ذات، پس از اين نظر هم مى‏توان صفات خدا را به دو دسته تقسيم كرد يكى صفات ذاتى و ديگرى صفات فعلى.

تقسيم ديگرى كه در صفات خدا هست، تقسيم به نفسى و اضافى است، آن صفتى كه معنايش هيچ اضافه‏اى به خارج از ذات ندارد صفات نفسى است مانند حيات، و آن صفتى كه‏ اضافه به خارج دارد صفت اضافى است، و اين قسم دوم هم دو قسم است، زيرا بعضى از اينگونه صفات نفسى هستند و به خارج اضافه دارند، آنها را صفات نفسى ذات اضافه مى‏ناميم، و بعضى ديگر صرفا اضافى‏اند مانند خالقيت و رازقيت كه امثال آن را صفات اضافى محض نام مى‏گذاريم.

4- اسماء و صفات چه نسبتى به ما دارند؟ و چه نسبتى در ميان خود؟

ميان اسم و صفت هيچ فرقى نيست جز اينكه صفت دلالت مى‏كند بر معنايى از معانى كه ذات متصف به آن و متلبس به آن است، چه عين ذات باشد و چه غير آن، و اسم دلالت مى‏كند بر ذات، در آن حالى كه ماخوذ به وصف است، پس حيات و علم وصفند، وحى و عالم اسم، و چون الفاظ كارى جز دلالت بر معنا و انكشاف آن را ندارند، لذا بايد گفت حقيقت صفت و اسم آن چيزى است كه لفظ صفت و اسم آن حقيقت را كشف مى‏كند، پس حقيقت حيات و آن چيزى كه لفظ حيات دلالت بر آن دارد در خداى تعالى صفتى است الهى كه عين ذات او است، و حقيقت ذاتى كه حيات عين او است اسم الهى است، و به اين نظر حى و حيات هر دو اسم مى‏شوند براى اسم و صفت، هر چند نسبت به نظريه قبلى خود اسم و خود صفتند.

در سابق هم گفتيم كه ما در سلوك فطرى كه بسوى اسماء داريم، از اين راه متفطن به آن شديم كه كمالاتى را در عالم كون مشاهده كرديم، و از مشاهده آن يقين كرديم كه خداوند نيز مسماى به آن صفات كمال هست، چون او مالك عالم است، و همه چيز را بر ما و بر همه چيز افاضه مى‏كند، و نيز گفتيم كه از ديدن صفات نقص و حاجت يقين كرديم كه خداى تعالى منزه از آنها و متصف به مقابل آنها از صفات كمال است، و او با داشتن آن صفات كمال است كه نقص‏هاى ما و حوايج ما را بر مى‏آورد، البته در آنجا كه بر مى‏آورد. مثلا وقتى علم و قدرت را در عالم مشاهده مى‏كنيم، همين مشاهده، ما را هدايت مى‏كند به اينكه يقين كنيم كه خداى سبحان نيز علم و قدرت دارد كه به ديگران افاضه مى‏كند، و وقتى به وجود جهل و عجز در عالم بر مى‏خوريم، همين برخورد، ما را راهنمايى مى‏كند بر اينكه خداى تعالى منزه از اين نواقص و متصف به مقابل آنها يعنى به علم و قدرت است، كه با علم و قدرت خود نقص علم و قدرت ما و حاجت ما را به علم و قدرت بر مى‏آورد، و همچنين در ساير صفات.

و از اين بيان روشن گرديد كه وسيله ارتباط جهات خلقت و خصوصيات موجود در اشياء با ذات متعالى پروردگار همانا صفات كريمه او است، يعنى صفات، واسطه ميان ذات و مصنوعات او است، پس علم، قدرت، رزق و نعمتى كه در اين عالم است به ترتيب از خداى سبحان سرچشمه گرفته، بخاطر اينكه خداى سبحان متصف به صفت علم و قدرت و رازقيت ومنعميت است، و جهل ما بوسيله علم او، عجز ما بوسيله قدرت او، ذلت ما بوسيله عزت او و فقر ما بوسيله غناى او برطرف گشته و گناهان بوسيله مغفرت او آمرزيده مى‏شود. و اگر خواستى از يك نظر ديگر بگو: او به قهر خود ما را مقهور خود كرده و به نامحدودى خود ما را محدود ساخته، و به بى‏نهايتى خود براى ما نهايت قرار داده و به رفعت خود ما را افتاده كرده و به عزتش ذليلمان ساخته، و به ملكش- به ضم ميم- به هر چه كه بخواهد در ما حكم مى‏كند، و به ملكش- به كسر ميم- به هر نحوى كه بخواهد در ما تصرف مى‏كند- دقت فرماييد-.

اين آن روشى است كه ما بحسب ذوق مستفاد از فطرتى صاف اتخاذ نموده‏ايم، بنا بر اين كسى كه مى‏خواهد از خداى تعالى بى‏نيازى را مسئلت نمايد نمى‏گويد:" اى خداى مذل و اى خداى كشنده مرا بى‏نياز كن" بلكه او را به اسماء غنى، عزيز و قادر و امثال آن مى‏خواند، و همچنين مريضى كه مى‏خواهد براى شفا و بهبوديش متوجه خدا شود مى‏گويد:" يا شافى، يا معافى، يا رؤوف، يا رحيم بر من ترحم كن و از اين مرض شفايم ده" و هرگز نمى‏گويد:" يا مميت يا منتقم يا ذا البطش مرا شفا ده" و ...

قرآن كريم هم در اين روش و در اين حكم ما را تصديق نموده است، و او صادق‏ترين شاهد است بر صحت نظريه ما. آرى، قرآن كريم همواره آيات را به آن اسمى از اسماء خدا ختم مى‏كند كه مناسب با مضمون آن آيه است، و همچنين حقايقى را كه در آيات بيان مى‏كند در آخر آن آيه با ذكر يك اسم و يا دو اسم- بحسب اقتضاى مورد- آن حقايق را تعليل مى‏كند. و قرآن كريم در ميان كتابهاى آسمانيى كه به ما رسيده و منسوب به وحى است تنها كتابى است كه اسماء خدا را در بيان مقاصد خود استعمال مى‏كند و علم به اسماء را به ما مى‏آموزد.

پس، از آنچه گذشت روشن گرديد كه انتساب ما به خداى تعالى بواسطه اسماء او است، و انتساب ما به اسماى او بواسطه آثارى است كه از اسماى او در اقطار عالم خود مشاهده مى‏كنيم. آرى، آثار جمال و جلال كه در پهناى گيتى منتشر است تنها وسيله‏اى است كه ما را به اسماء داله بر جلال و جمال او از قبيل حى، عالم، قادر، عزيز، عظيم و كبير و امثال آن هدايت نموده و اين اسماء ما را به سوى ذات متعاليى كه قاطبه اجزاى عالم در استقلال خود به او متكى است راهنمايى مى‏كند. و اين آثارى كه از ناحيه اسماء خداوند در ما و عالم ما مشهود است از جهت سعه و ضيق مختلفند، و اين سعه و ضيق در ازاى عموميت و خصوصيت مفاهيم آن اسماء است، مثلا از موهبت علمى كه نزد ما است چند موهبت ديگر يعنى گوش، چشم، خيال و تعقل و امثال آن منشعب مى‏شود، آن وقت همين علم (كه نسبت به مسموعات و مبصرات و معقولات و امثال آن عام است) با قدرت و حيات و غير آن در تحت يك اسم اعمى از قبيل رازق و يا معطى و يا منعم و يا جواد قرار مى‏گيرد، باز وقتى علم، قدرت، حيات، عفو و مغفرت و امثال آنها را در مجموع ملاحظه كنيم همه در تحت يك اسم اعم كه همان رحمت شامله است قرار مى‏گيرد.

از اينجا معلوم مى‏شود كه سعه و ضيق و عموميت و خصوصيتى كه در ميان اسماء هست به آن ترتيبى است كه در ميان آثار موجود از آن اسماء در عالم ما هست، بعضى از آثار خاص است، بعضى‏ها عام، اين عام و خاص بودن آثار نيز از ناحيه عام و خاص بودن حقايقى است كه آثار مذكور كشف از آن مى‏كند، و كيفيت نسبت‏هايى كه آن حقايق با يكديگر دارند را نسبت‏هاى ميان مفاهيم كشف مى‏كند، پس علم نسبت به حيات اسم خاص و نسبت به شنوايى، بينايى، شهيد، لطيف و خبير بودن اسمى است عام و همچنين رازق اسم خاص است به رحمان، و نسبت به شافى، ناصر و هادى اسمى است عام و ...

بنا بر اين، براى اسماء حسنى عرضى است عريض كه از پايين منتهى مى‏شود به يك و يا چند اسم خاصى كه در پايين آن ديگر اسم خاصى نيست، و از طرف بالا شروع مى‏كند به وسعت و عموميت و بدين طريق بالاى هر اسمى اسم ديگرى. است از آن وسيع‏تر و عمومى‏تر تا آنكه منتهى شود به بزرگترين اسماء خداى تعالى كه به تنهايى تمامى حقائق اسماء را شامل است، و حقايق مختلف همگى در تحت آن قرار دارد، و آن اسمى است كه غالبا آن را" اسم اعظم" مى‏ناميم. و معلوم است كه اسم هر قدر عمومى‏تر باشد آثارش در عالم وسيع‏تر و بركات نازله از ناحيه‏اش بزرگتر و تمام است، براى اينكه گفتيم آثار، همه از اسماء است، پس عموميت و خصوصيتى كه در اسماء است بعينه در مقابلش در آثارش هست، بنا بر اين، اسم اعظم آن اسمى خواهد بود كه تمامى آثار منتهى به آن مى‏شود، و هر امرى در برابرش خاضع مى‏گردد.

5- معناى اسم اعظم چيست؟

در ميان مردم شايع شده كه اسم اعظم اسمى است لفظى از اسماى خداى تعالى كه اگر خدا را به آن بخوانند دعا مستجاب مى‏شود، و در هيچ مقصدى از تاثير باز نمى‏ماند. و چون در ميان اسماء حسناى خدا به چنين اسمى دست نيافته و در اسم جلاله (اللَّه) نيز چنين اثرى نديده‏اند معتقد شده‏اند به اينكه اسم اعظم مركب از حروفى است كه هر كس آن حروف و نحوه تركيب آن را نمى‏داند، و اگر كسى به آن دست بيابد همه موجودات در برابرش خاضع گشته و به فرمانش در مى‏آيند. و به نظر اصحاب عزيمت و دعوت، اسم اعظم داراى لفظى است كه به حسب طبع دلالت بر آن مى‏كند نه به حسب وضع لغوى، چيزى كه هست تركيب حروف آن بحسب اختلاف حوايج و مطالب مختلف مى‏شود، و براى بدست آوردن آن، طرق مخصوصى است كه نخست حروف آن، به آن طرق استخراج شده و سپس آن را تركيب نموده و با آن دعا مى‏كنند، و تفصيل آن محتاج به مراجعه به آن فن است. در بعضى روايات وارده نيز مختصر اشعارى به اين معنا هست، مثل آن روايتى كه مى‏گويد:" بسم اللَّه الرحمن الرحيم" نسبت به اسم اعظم نزديكتر است از سفيدى چشم به سياهى آن، و آن روايتى كه مى‏گويد: اسم اعظم در" آية الكرسى" و اول سوره" آل عمران" است، و نيز روايتى كه مى‏گويد: حروف اسم اعظم متفرق در سوره حمد است، و امام آن حروف را مى‏شناسد و هر وقت بخواهد آن را تركيب نموده و با آن دعا مى‏كند، و در نتيجه دعايش مستجاب مى‏شود. و نيز روايتى كه مى‏گويد: آصف بن برخيا وزير سليمان با حروفى از اسم اعظم كه پيشش بود دعا كرد و توانست تخت بلقيس، ملكه سبا را در مدتى كمتر از چشم بر هم زدن نزد سليمان حاضر سازد، و آن روايتى كه مى‏گويد اسم اعظم مركب از هفتاد و سه حرف است، و خداوند هفتاد و دو حرف از اين حروف را در ميان انبيايش تقسيم نموده، و يكى را به خود در علم غيب اختصاص داده است، و همچنين روايات ديگرى كه اشعار دارد بر اينكه اسم اعظم مركب لفظى است. ليكن بحث حقيقى از علت و معلول و خواص آن، همه اين سخنان را رفع مى‏كند، زيرا تاثير حقيقى دائر مدار وجود اشياء و قوت و ضعف وجود آنها و سنخيت بين مؤثر و متاثر است، و صرف اسم لفظى از نظر خصوص لفظ آن، چيزى جز مجموعه‏اى از صوت‏هاى شنيدنى نيست، و شنيدنى‏ها از كيفيات عرضيه‏اى هستند كه اگر از جهت معناى متصورش اعتبار شود، صورتى است ذهنى كه فى نفسه هيچ اثرى در هيچ موجودى ندارند، و محال است كه يك صوتى كه ما آن را از حنجره خود خارج مى‏كنيم، و يا صورت خياليى كه ما آن را در ذهن خود تصور مى‏نماييم كارش بجايى برسد كه به وجود خود، وجود هر چيزى را مقهور سازد، و در آنچه كه ما ميل داريم به دلخواه ما تصرف نموده آسمان را زمين و زمين را آسمان كند، دنيا را آخرت و آخرت را دنيا كند، و ... و حال آنكه خود آن صوت معلول اراده ما است.و اسماء الهى- و مخصوصا اسم اعظم او- هر چند مؤثر در عالم بوده و اسباب و وسائطى براى نزول فيض از ذات خداى تعالى در اين عالم مشهود بوده باشند، ليكن اين تاثيرشان بخاطر حقايق‏شان است، نه به الفاظشان كه در فلان لغت دلالت بر فلان معنا دارد، و همچنين نه به معانيشان كه از الفاظ فهميده شده و در ذهن تصور مى‏شود، بلكه معناى اين تاثير اين است كه خداى تعالى كه پديد آورنده هر چيزى است، هر چيزى را به يكى از صفات كريمه‏اش كه مناسب آن چيز است و در قالب اسمى است، ايجاد مى‏كند، نه اينكه لفظ خشك و خالى اسم و يا معناى مفهوم از آن و يا حقيقت ديگرى غير ذات متعالى خدا چنين تاثيرى داشته باشد. چيزى كه هست خداى تعالى وعده داده كه دعاى دعا كننده را اجابت كند، و فرموده:" أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذا دَعانِ"[[139]](#footnote-139) و اين اجابت موقوف بر دعا و طلب حقيقى و جدى است، و نيز همانطورى كه در تفسير آيه فوق گذشت موقوف بر اين است كه درخواست از خود خدا شود نه از ديگرى. آرى، كسى كه دست از تمامى وسائل و اسباب برداشته و در حاجتى از حوائجش به پروردگارش متصل شود، در حقيقت متصل به حقيقت اسمى شده كه مناسب با حاجتش است، در نتيجه آن اسم نيز به حقيقتش تاثير كرده و دعاى او مستجاب مى‏شود، اين است حقيقت دعاى به اسم، و به همين جهت خصوصيت و عموميت تاثير بحسب حال آن اسمى است كه حاجتمند به آن تمسك جسته است، پس اگر اين اسم، اسم اعظم باشد تمامى اشياء رام و به فرمان حقيقت آن شده، و دعاى دعا كننده بطور مطلق و همه جا مستجاب مى‏شود، بنا بر اين، روايات و ادعيه اين باب بايد به اين معنا حمل شود. و اينكه در روايت دارد" خداوند اسمى از اسماء خود و يا چيزى از اسم اعظم خود را به پيغمبرى از پيغمبران آموخته" معنايش اين است كه راه انقطاع وى را بسوى خود به وى آموخته، و اينطور ياد داده كه اسمى از اسماء خود را در دعا و مسئلت او به زبانش جارى ساخته است، پس اگر واقعا آن پيغمبر دعا و الفاظى داشته و الفاظش معنايى را مى‏رسانده، باز هم تاثير آن دعا از اين باب است كه الفاظ و معانى وسائل و اسبابى هستند كه حقايق را به نحوى حفظ مى‏كنند- دقت فرماييد-.

خواننده محترم بايد متوجه باشد كه چه بسا اسم خاص اطلاق شود بر چيزى كه جز خداى سبحان كسى به آن چيز مسمى نمى‏شود هم چنان كه گفته‏اند در دو اسم" اللَّه" و" رحمان" چنين است، اما لفظ جلاله آن اسمى نيست كه ما در اين بحث در پيرامون آن بحث مى‏كنيم، چون اين لفظ، علم است براى خدا و مخصوص او، و اما لفظ" رحمان" قبلا از نظر خوانندگان گذشت كه معناى آن مشترك ميان خداى تعالى و غير او است براى اينكه گفتيم‏ رحمان از اسماء حسنى است، البته اين از نظر بحث تفسيرى است، و اما از نظر بحث فقهى از مبحث ما خارج است.

6- شماره اسماء حسنى:

در آيات كريمه قرآن دليلى كه دلالت بر عدد اسماء حسنى كند و آن را محدود سازد وجود ندارد، بلكه از ظاهر آيه‏" اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‏"[[140]](#footnote-140) و آيه‏" وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‏ فَادْعُوهُ بِها"[[141]](#footnote-141) و جمله‏" لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‏ يُسَبِّحُ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ"[[142]](#footnote-142) و امثال آن بر مى‏آيد كه هر اسمى در عالم كه از جهت معنا احسن اسماء بوده باشد آن اسم از آن خداست، پس نمى‏توان اسماء حسنى را شمرد و به عدد معينى محدود كرد. ولى آن مقدارى كه در خود قرآن آمده" صد و بيست و هفت" اسم است: (الف)- اله، احد، اول، آخر، اعلى، اكرم، اعلم، ارحم الراحمين، احكم الحاكمين، احسن الخالقين، اهل التقوى، اهل المغفرة، اقرب، ابقى. (ب)- بارى، باطن، بديع، بر، بصير. (ت)- تواب. (ج)- جبار، جامع. (ح)- حكيم، حليم، حى، حق، حميد، حسيب، حفيظ، حفى. (خ)- خبير، خالق، خلاق، خير، خير الماكرين، خير الرازقين، خير الفاصلين، خير الحاكمين، خير الفاتحين، خير الغافرين، خير الوارثين، خير الراحمين، خير المنزلين. (ذ)- ذو العرش، ذو الطول، ذو انتقام، ذو الفضل العظيم، ذو الرحمة، ذو القوة، ذو الجلال و الاكرام، ذو المعارج. (ر)- رحمان، رحيم، رؤوف، رب، رفيع الدرجات، رزاق، رقيب. (س)- سميع، سلام، سريع الحساب، سريع العقاب. (ش)- شهيد، شاكر، شكور، شديد العقاب، شديد المحال. (ص)- صمد. (ظ)- ظاهر.(ع)- عليم، عزيز، عفو، على، عظيم، علام الغيوب، عالم الغيب و الشهادة (غ)- غنى، غفور، غالب، غافر الذنب، غفار.(ف)- فالق الاصباح، فالق الحب و النوى، فاطر، فتاح.(ق)- قوى، قدوس، قيوم، قاهر، قهار، قريب، قادر، قدير، قابل التوب، القائم على كل نفس بما كسبت.(ك)- كبير، كريم، كافى.(ل)- لطيف.(م)- ملك، مؤمن، مهيمن، متكبر، مصور، مجيد، مجيب، مبين، مولى، محيط، مقيت، متعال، محيى، متين، مقتدر، مستعان، مبدى، مالك الملك.(ن)- نصير، نور.(و)- وهاب، واحد، ولى، والى، واسع، وكيل، ودود.(ه)- هادى.

در سابق هم گذشت كه ظاهر جمله‏" وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‏" و همچنين جمله‏" لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‏" اين است كه معانى اين اسماء را خداى تعالى به نحو اصالت داراست، و ديگران به تبع او دارا هستند، پس مالك حقيقى اين اسماء خداست، و ديگران چيزى از آن را مالك نيستند مگر آنچه را كه خداوند به ايشان تمليك كرده باشد، كه بعد از تمليك هم باز مالك است و از ملكش بيرون نرفته، پس حقيقت علم- مثلا- از آن خدا است، و غير از او كسى چيزى از اين حقيقت را مالك نيست مگر آنچه را كه او به ايشان بخشيده باشد كه باز مالك حقيقى همان مقدار هم خدا است، چون بعد از تمليك از ملك و سلطنتش بيرون نرفته است. و از جمله ادله بر اين معنا، يعنى بر اينكه اسماء و اوصافى كه هم بر خدا اطلاق مى‏شود و هم بر غير او مشترك معنوى هستند، اسمايى است كه به صيغه افعل التفضيل (يعنى بر وزن افعل) وارد شده است، مانند: اعلى و اكرم، زيرا صيغه افعل التفضيل به ظاهرش دلالت دارد بر اينكه مفضل عليه و مفضل هر دو در اصل معنى شريكند، و همچنين اسمايى كه به نحو اضافه وارد شده مانند) خير الحاكمين بهترين حكم كنندگان) و خير الرازقين، و احسن الخالقين، زيرا اينگونه اسماء نيز ظهور در اشتراك دارند.

7- آيا اسماء خدا توقيفى است؟

از آنچه گذشت روشن گرديد كه در قرآن هيچ دليلى بر توقيفى بودن اسماء خداى تعالى وجود ندارد بلكه دليل بر عدم آن هست، آيه شريفه‏" وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‏ فَادْعُوهُ بِها وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمائِهِ ..." كه بعضى با آن بر توقيفى بودن اسماء خدا استدلال كرده‏اند، استدلالشان وقتى صحيح است كه" الف لام" در" الاسماء" براى عهد باشد، و مراد از الحاد در اسماء تعدى از اسماء معين خدا و اضافه كردن اسمايى كه از طريق نقل نرسيده، بوده باشد، و ليكن هم عهد بودن" الف لام" و هم به معناى تعدى بودن الحاد مورد نظر و اشكالى است كه در سابق بيانش گذشت.

و اما روايات بسيارى كه از طرق شيعه و سنى وارد شده كه پيغمبر اكرم فرمود:" براى خدا نود و نه، يعنى صد منهاى يك اسم است، هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى‏شود" و همچنين روايات ديگرى كه قريب به اين مضمون است هيچ يك دلالت بر توقيف ندارد، البته همانطورى كه گفتيم اين از نظر بحث تفسيرى است، نه بحث فقهى، ممكن است از نظر بحث فقهى و احتياط در دين جايز نباشد انسان از پيش خود براى خدا اسم بگذارد، زيرا احتياط اقتضا دارد كه در اسم بردن از خدا به همان اسمايى اكتفاء شود كه از طريق نقل رسيده باشد، همه اين حرفها راجع به اسم گذاردن است، و اما صرف اطلاق، بدون اينكه پاى اسم‏گذارى در ميان بيايد البته اشكالى نداشته و امر در آن آسان است.

بحث روايتى

در كتاب توحيد به سند خود از حضرت رضا از پدران بزرگوارش از على (ع) روايت كرده كه فرمود: براى خدا نود و نه اسم است كه هر كس خدا را با آنها بخواند دعايش مستجاب مى‏شود و هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى‏گردد[[143]](#footnote-143).

مؤلف: نظير اين روايت بزودى از طرق ائمه اهل بيت از رسول خدا (ص) خواهد آمد، و مراد از اينكه فرمود:" هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى‏گردد" ايمان به اين است كه خداى تعالى متصف به جميع آن صفاتى است كه اين اسماء دلالت بر آنها دارند، بطورى كه درباره اتصاف خداوند به يكى از آنها بى‏ايمان نباشد. و در الدر المنثور است كه بخارى، مسلم، احمد، ترمذى، نسايى، ابن ماجه، ابن خزيمه، ابو عوانه، ابن جرير، ابن ابى حاتم، ابن حيان، طبرانى و ابو عبد اللَّه بن منده در كتاب" توحيد" و ابن مردويه، ابو نعيم و بيهقى در كتاب" اسماء و صفات" همگى از ابى هريره روايت كرده‏اند كه گفت: رسول خدا (ص) فرمود: براى خدا نود و نه اسم، يعنى صد منهاى يك اسم است كه هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى‏شود. آرى، خدا تك است و تك را دوست مى‏دارد[[144]](#footnote-144).

مؤلف: صاحب الدر المنثور اين روايت را از ابى نعيم و ابن مردويه از ابى هريره نيز روايت كرده، و عبارت آن چنين است: رسول خدا (ص) فرمود: براى خدا صد اسم منهاى يك اسم است، هر كس خدا را به آن اسماء بخواند خداوند دعايش را مستجاب مى‏كند[[145]](#footnote-145). و نيز از دارقطنى در كتاب" غرائب" از ابى هريره روايت كرده و عبارت آن چنين است كه رسول خدا (ص) فرمود: خداى تعالى فرموده: براى من نود و نه اسم است هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى‏شود[[146]](#footnote-146).

و در الدر المنثور است كه اين روايت را ابى نعيم و ابن مردويه از ابن عباس و ابن عمر نيز نقل كرده و گفته‏اند كه رسول خدا (ص) فرمود: براى خدا نود و نه، يعنى صد منهاى يك اسم است كه هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى‏شود[[147]](#footnote-147).

مؤلف: و نيز همين روايت را از ابى نعيم از ابن عباس و ابن عمر به اين عبارت روايت كرده كه رسول خدا (ص) فرمود: براى خدا نود و نه اسم است كه هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى‏شود، و اين اسماء در قرآن كريم است‏[[148]](#footnote-148).

مؤلف: اين روايت معارض است با رواياتى كه در باره شمردن اسماء خدا بعدا نقل مى‏شود، زيرا همه آن روايات مشتمل است بر اسمايى كه عين الفاظ آنها در قرآن نيست، مگر اينكه بگوييم مقصود اين روايت اين است كه معانى آن اسماء در قرآن است.

و در كتاب توحيد به سند خود از امام صادق از پدران بزرگوارش از على (ع) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (ص) فرمودند: براى خداى تبارك و تعالى نود و نه اسم، يعنى صد منهاى يك اسم است كه هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى‏شود، و آن اسماء عبارتند از:" اللَّه، اله، واحد، احد، صمد، اول، آخر، سميع، بصير، قدير، قاهر، على، اعلى، باقى، بديع، بارى، اكرم، ظاهر، باطن، حى، حكيم، عليم، حليم، حفيظ، حق، حسيب، حميد، حفى، رب، رحمان، رحيم، ذارى، رازق، رقيب، رؤوف، رائى، سلام، مؤمن، مهيمن، عزيز، جبار، متكبر، سيد، سبوح، شهيد، صادق، صانع، ظاهر، عدل، عفو، غفور، غنى، غياث، فاطر، فرد، فتاح، فالق، قديم، ملك، قدوس، قوى، قريب، قيوم، قابض، باسط، قاضى الحاجات، مجيد، مولى، منان، محيط، مبين، مغيث، مصور، كريم، كبير، كافى،كاشف الضر، وتر، نور، وهاب، ناصر، واسع، ودود، هادى، وفى، وكيل، وارث، بر، باعث، تواب، جليل، جواد، خبير، خالق، خير الناصرين، ديان، شكور، عظيم، لطيف، شافى"[[149]](#footnote-149).

و در الدر المنثور است كه ترمذى و ابن المنذر و ابن حبان و ابن منده و طبرانى و حاكم و ابن مردويه و بيهقى همگى از ابى هريره روايت كرده‏اند كه گفت: رسول خدا (ص) فرمود: براى خدا نود و نه اسم يعنى صد منهاى يك اسم است كه هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى‏گردد، او تك است و تك را دوست مى‏دارد و آن اسماء عبارتند از:" اللَّه الذى لا اله الا هو، رحمان، رحيم، ملك، قدوس، سلام، مؤمن، مهيمن، عزيز، جبار، متكبر، خالق، بارى، مصور، غفار، قهار، وهاب، رازق، فتاح، عليم، قابض، باسط، خافض، رافع، معز، مذل، سميع، بصير، حكم، عدل، لطيف، خبير، حليم، عظيم، غفور، شكور، على، كبير، حفيظ، مقيت، حسيب، جليل، كريم، رقيب، مجيب، واسع، حكيم، ودود، مجيد، باعث، شهيد، حق، وكيل، قوى، متين، ولى، حميد، محصى، مبدى، معيد، محيى، مميت، حى، قيوم، واجد، ماجد، واحد، احد، صمد، قادر، مقتدر، مقدم، مؤخر، اول، آخر، ظاهر، باطن، بر، تواب، منتقم، عفو، رؤوف، مالك الملك، ذو الجلال و الاكرام، والى، متعال، مقسط، جامع، غنى، مغنى، مانع، ضار، نافع، نور، هادى، بديع، باقى، وارث، رشيد، صبور"[[150]](#footnote-150).

و نيز در همان كتاب است كه ابن ابى الدنيا در كتاب دعا و هر دو طبرانى و ابو الشيخ و حاكم و ابن مردويه و ابو نعيم و بيهقى از ابى هريره روايت كرده‏اند كه گفت: رسول خدا (ص) فرمود: براى خدا نود و نه اسم است كه هر كه آنها را بشمارد داخل بهشت مى‏شود، از خدا به اين اسماء درخواست كن: اللَّه، رحمان، رحيم، اله، رب، ملك، قدوس، سلام، مؤمن، مهيمن، عزيز، جبار، متكبر، خالق، بارى، مصور، حكيم، عليم، سميع، بصير، حى، قيوم، واسع، لطيف، خبير، حنان، منان، بديع، غفور، ودود، شكور، مجيد، مبدى، معيد، نور، بادى- و در نقلى به جاى بادى لفظ قائم آمده- اول، آخر، ظاهر، باطن، عفو، غفار، وهاب، فرد- و در نقلى به جاى فرد، قادر آمده- احد، صمد، وكيل، كافى، باقى، مغيث، دائم، متعال، ذو الجلال و الاكرام، مولى، نصير، حق، مبين، وارث، منير، باعث، قدير- و در نقلى به جاى قدير مجيب آمده- محيى، مميت، حميد- و در نقلى جميل- صادق، حفيظ، محيط، كبير، قريب، رقيب، فتاح، تواب، قديم، وتر، فاطر، رزاق، علام، على، عظيم، غنى، مليك، مقتدر، اكرم، رؤوف، مدبر، مالك، قاهر، هادى، شاكر، كريم، رفيع، شهيد، واحد، ذو الطول، ذا المعارج، ذو الفضل، خلاق، كفيل، جليل"[[151]](#footnote-151).

مؤلف: ذكر لفظ جلاله (اللَّه) در اين چند روايت كه اسماى خدا را مى‏شمردند خارج از عدد نود و نه بود، و تنها به منظور شمردن اسماى آن آمده بود.

و نيز در همان كتاب است كه ابو نعيم از محمد بن جعفر روايت كرده كه گفت من از پدرم جعفر بن محمد الصادق پرسيدم آن نود و نه اسمى كه هر كس آنها را بشمار داخل بهشت مى‏شود كدام است؟ گفت: اسمايى است كه در قرآن آمده، در سوره حمد پنج عدد آنها است و آن" يا اللَّه، يا رب، يا رحمان، يا رحيم، و يا مالك" است، و در سوره بقره سى و سه عدد آمده و آن" يا محيط، يا قدير، يا عليم، يا حكيم، يا على، يا عظيم، يا تواب، يا بصير، يا ولى، يا واسع، يا كافى، يا رؤوف، يا بديع، يا شاكر، يا واحد، يا سميع، يا قابض، يا باسط، يا حى، يا قيوم، يا غنى، يا حميد، يا غفور، يا حليم، يا اله، يا قريب، يا مجيب، يا عزيز، يا نصير، يا قوى، يا شديد، يا سريع، يا خبير" است. و در سوره آل عمران:" يا وهاب، يا قائم، يا صادق، يا باعث، يا منعم، يا متفضل" آمده است. و در سوره نساء:" يا رقيب، يا حسيب، يا شهيد، يا مقيت، يا وكيل، يا على، يا كبير" آمده است. و در سوره انعام:" يا فاطر، يا قاهر، يا لطيف، يا برهان" آمده. و در سوره اعراف:" يا محيى، يا مميت" آمده. و در سوره انفال:" يا نعم المولى، يا نعم النصير" آمده. و در سوره هود: " يا حفيظ، يا مجيد، يا ودود، يا فعالا لما يريد" آمده. و در سوره رعد:" يا كبير، يا متعال"، و در سوره ابراهيم:" يا منان، يا وارث"، و در سوره حجر:" يا خلاق" آمده است. و در سوره مريم:" يا فرد" و در سوره طه:" يا غفار" و در سوره قد افلح:" يا كريم" و در سوره نور:" يا حق، يا مبين" و در سوره فرقان:" يا هادى" و در سوره سبأ:" يا فتاح" و در سوره زمر:" يا عالم" و در سوره غافر:" يا غافر، يا قابل التوب، يا ذا الطول، يا رفيع" و در سوره ذاريات:" يا رزاق، يا ذا القوة، يا متين" و در سوره طور:" يا بر" آمده. و در سوره اقترب:" يا مليك، يا مقتدر" و در سوره رحمن:" يا ذو الجلال و الاكرام، يا رب المشرقين، يا رب المغربين، يا باقى، يا محسن" و در سوره حديد:" يا اول، يا آخر، ياظاهر، يا باطن" و در سوره حشر:" يا مليك، يا قدوس، يا سلام، يا مؤمن، يا مهيمن، يا عزيز، يا جبار، يا متكبر، يا خالق، يا بارى، يا مصور" و در سوره بروج:" يا مبدى، يا معيد" و در سوره فجر:" يا وتر" و در سوره اخلاص:" يا احد، يا صمد" آمده است‏[[152]](#footnote-152).

مؤلف: اين روايت خالى از تشويش نيست، براى اينكه لفظ جلاله را نيز داخل در اسماء نود و نه‏گانه كرده و حال آنكه جزء آنها نيست. علاوه، بعضى از اسماء را نظير" كبير" تكرار كرده است. ديگر اينكه در اول، اسماء وارده در قرآن را نود و نه عدد شمرده و ليكن وقتى آنها را تفصيل داد صد و ده عدد شمرد، از همه اينها گذشته موارد ديگرى براى مناقشه در آن هست، و آن چند مورد است كه اسمايى را از يك سوره دانسته، و حال آنكه در آن سوره نيست مانند اسم" فرد" در سوره مريم و اسم" برهان" در سوره انعام و همچنين مواردى ديگر.

از اين چند روايتى كه ما از روايات شماره اسماى خدا به آن دست يافتيم بخوبى بر مى‏آيد كه روايات مذكور دلالت ندارد بر اينكه اسماى خدا منحصر در آن مقدار است كه روايات شمرده است، علاوه بر اينكه اسماى وارده در خود اين روايات با هم تطبيق نمى‏كند، و پاره‏اى از اسماء كه در قرآن به عنوان اسم آمده در اين روايات ذكر نشده و پاره‏اى ديگر را كه در قرآن به اين عنوان وجود ندارد ذكر شده است، بلكه تنها چيزى كه اين روايات دلالت بر آن دارند اين است كه از اسماى خدا نود و نه اسم است كه از خواص آن اين است كه هر كس خدا را به آنها بخواند دعايش مستجاب مى‏شود، و هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى‏شود.

علاوه بر اين، در اين ميان روايات ديگرى نيز هست كه دلالت دارد بر اينكه اسماى خدا بيشتر از نود و نه عدد است- و به زودى بعضى از آن روايات خواهد آمد- و در ادعيه ماثوره از رسول خدا (ص) و ائمه اهل بيت (ع) اسماء بسيار زيادى غير آنچه كه در قرآن است ديده مى‏شود كه نوعا در روايات شماره اسماء ذكر نشده است.

در كافى به سند خود از ابى عبد اللَّه (ع) روايت كرده كه فرمود: خداى تعالى اسمى را آفريد كه با حروف تلفظ كردنى نيست، و به لفظى ادا كردنى نيست، و شخصيت جسدى و كالبدى ندارد و به تشبيهى وصف كردنى نيست، و به رنگى رنگرزى نشده، اقطار از آن منفى و نواحى و حدود از آن دور است، و حس هر متوهم از درك آن محجوب، و مستترى است غير مستور. آن گاه اين اسم را كلمه تامه‏اى قرار داد و بر چهار جزء با هم تركيبش كرد بطورى كه‏ هيچ يك از آن چهار جزء جلوتر از بقيه نيست، سپس از اين اسم سه اسم ديگر ظاهر كرد، چون خلائق به آنها احتياج داشتند، و يك اسم ديگر را هم چنان در پرده گذاشت، و اسم مكنون و مخزونى كه معروف است همان اسم است، پس اين است آن اسمايى كه ظاهر شد[[153]](#footnote-153)، پس ظاهر عبارت است از" اللَّه"،" تبارك" و" تعالى"، خداى سبحان مسخر كرد براى هر يك از اين اسماء سه‏گانه چهار ركن را، در نتيجه مجموع اركان دوازده شد، آن گاه براى هر ركن سى اسم خلق كرد كه فعلى منسوب به آن اسماء است و آن اسماء عبارتند از: رحمان، رحيم، ملك، قدوس، خالق، بارى، مصور، حى، قيوم، لا تاخذه سنة و لا نوم، عليم، خبير، سميع، بصير، حكيم، عزيز، جبار، متكبر، على، عظيم، مقتدر، قادر، سلام، مؤمن، مهيمن، بارى، منشئ، بديع، رفيع، جليل، كريم، محيى، مميت، باعث، وارث. اين اسماء با تتمه اسماى حسنى كه بر سيصد و شصت اسم بالغ مى‏شود، نسبتى است براى اسماى سه‏گانه، و اسماى سه‏گانه اركان و حجاب‏هايى است براى آن اسم واحدى‏[[154]](#footnote-154) كه با اين سه اسم مكنون و مخزون شد، اين است معناى كلام خداى عز و جل كه مى‏فرمايد:" قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‏"[[155]](#footnote-155).

مؤلف: اوصافى كه در اين روايت براى اسماء ذكر كرده و فرموده:" خداى تعالى اسمى را آفريد به حروفى كه تلفظ كردنى نيست ..." صريح است در اينكه منظور از" اسم"، لفظ نيست و معنايى هم كه لفظ دلالت بر آن كند نيست، خلاصه از باب مفهوم ذهنى كه لفظ دلالت بر آن كند نيست، براى اينكه لفظ و يا مفهوم ذهنى كه لفظ دلالت بر آن مى‏كند چيزى نيست كه متصف به اوصاف مذكور در روايت بشود، و اين بسيار روشن است، ما بقى فقرات هم با لفظ بودن و يا مفهوم ذهنى بودن آن نمى‏سازد. پس ناگزير منظور از اسم جز مصداقى كه اگر لفظى در كار مى‏بود مطابق آن لفظ بود چيز ديگرى نمى‏تواند باشد، و معلوم است كه اسم به اين معنى و مخصوصا از نظر اينكه فرمود: به سه اسم:" اللَّه، تبارك و تعالى" تجزيه گرديد جز ذات متعالى او و يا لا اقل چيزى كه قطعا قائم به ذات و غير خارج از ذات است نخواهد بود. پس نسبت آفريدن به اين اسم دادن در آنجا كه فرمود:" خداى تعالى اسمى را آفريد" خود كاشف از اين است كه مراد از آفريدن نيز آن معناى متعارف از اين كلمه نيست، بلكه منظور از آن ظهور ذات متعالى است بنحوى كه منشا بروز اسمى از اسماء مى‏شود، اينجاست كه روايت بر بيان گذشته ما منطبق مى‏شود، و آن اين بود كه گفتيم در بين اسماء خدا ترتب است يعنى بعضى واسطه ثبوت ديگرى و آن ديگر مترتب بر وجود آن بعض است، تا اينكه سلسله مترتبه منتهى به اسمى شود كه تعين آن عين عدم تعين آن است، و مقيد بودن ذات متعالى به آن، عين اطلاق و عدم تقيد او است. و اينكه فرمود:" پس ظاهر عبارت است از: اللَّه، تبارك و تعالى" اشاره است به جهات عامه‏اى كه تمامى جهات خاصه از كمال به آنها منتهى مى‏گردد، و خلق از تمامى جهات به آنها محتاجند، و آنها سه هستند، يكى آن اسمى است كه لفظ جلاله" اللَّه" دلالت بر آن داشته و آن جهت استجماع ذات نسبت به همه كمالات است، و يكى ديگر آن اسمى است كه لفظ" تبارك" دلالت بر آن مى‏كند، و آن جهت ثبوت كمالات و منشئيت خيرات و بركات است، سوم آن اسمى است كه لفظ تعالى حاكى از آن است و آن جهت نداشتن نقائص و ارتفاع حاجات است. و اينكه فرمود:" فعلى منسوب به آن اسماء است" اشاره است به همان مطلبى كه ما در سابق گفتيم و آن ناشى شدن اسمى از اسم ديگر است. و اينكه فرمود:" كه بر سيصد و شصت اسم ..."، صريح است در اينكه اسماء خدا منحصر در نود و نه عدد نيست. و اينكه- بنا به نقل توحيد- فرمود:" و اسماء سه‏گانه اركان و حجاب‏هايى است براى آن يك اسم" سرش اين است كه اسم مكنون مخزون از آنجايى كه اسم است، تعين و ظهورى است از ذات متعالى، و از جهت اينكه بحسب ذات و از ناحيه خودش مكنون و غير ظاهر است، ظهورش عين عدم ظهور و تعينش عين عدم تعين خواهد بود، و اين همان تعبيريست كه گاه گاهى خود ما مى‏كنيم و مى‏گوييم: خداى تعالى محدود به حدى نيست حتى به اين حد عدمى، و هيچ وصف و صفتى محيط به او نيست حتى اين وصف سلبى و همه اين مطالبى كه ما در باره او مى‏گوييم توصيفى است از ما، و خداى تعالى عظيم‏تر و بزرگتر از آن است. و لازمه اين حرف اين است كه اسم جلاله كه كاشف از ذات مستجمع جميع صفات كمال است اسمى از اسماء ذات باشد نه خود ذات، و نه آن اسم مكنون و مخزون، و همچنين اسم" تبارك" و" تعالى" كه با اسم جلاله سه اسم هستند كه البته با هم حجاب اسم مكنونند، بى اينكه يكى از ديگرى جلوتر باشد، و اين سه حجاب و اسم مكنون كه با هر سه اين اسماء محجوب شده‏ غير ذاتند و اما ذات بارى تعالى، نه اشاره‏اى به او منتهى مى‏شود و نه عبارتى مى‏تواند او را حكايت كند، زيرا هر عبارتى كه بخواهد از او حكايت كند و هر ايمايى كه بخواهد بسوى او اشاره كند خود اسمى از اسماء است و به آن نحوى كه هست محدود است، و ذات متعالى اجل از محدوديت است.

و اينكه فرمود:" اين است معناى كلام خداى عز و جل كه فرمود:" قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‏" وجه استفاده فرمايشاتش از آيه شريفه اين است كه ضمير در كلمه" فله" به كلمه" ايا" بر مى‏گردد و اين كلمه اسم شرط و از كناياتى است كه معنايش تعين ندارد و تعينش همان نداشتن تعين است، و معلوم است كه از اللَّه و رحمان كه در آيه شريفه است مصداق لفظ آن دو است نه خود آنها، و گر نه مى‏فرمود:" ادعوا باللَّه دعا كنيد به خدا يا به رحمان" و ليكن فرمود:" بخوانيد خداى را ..." پس مدلول آيه اين مى‏شود كه اسماء منسوب به خدا همه و همه قائم به مقامى هستند كه هيچ خبرى از آن مقام در دست نيست، و هيچ اشاره و نشانه‏اى از آن نمى‏توان داد مگر همين كه خبرى از آن در دست نيست، و اشاره‏اى به آن واقع نمى‏شود.

در اين روايت" تبارك" و" تعالى" و همچنين‏" لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ" را از اسماء خدا شمرده، و اين از نظر ادبى صحيح نيست، و حتما مقصود از اسم را صرف دلالت بر ذات گرفته البته ذات در حالى كه ماخوذ با صفتى از صفاتش است و مقصود امام از اسم مصطلح اهل ادب نبوده. و اين روايت از روايات برجسته‏اى است كه متعرض مساله‏اى شده كه بسيار از افق افكار عامه و فهم‏هاى متعارف بالاتر و دورتر است، و لذا ما نيز در شرح آن به اشاراتى اكتفاء كرديم و گر نه روشن كردن كامل آن محتاج به بحث مبسوطى است كه از حوصله مقام ما بيرون است. چيزى كه هست اساس آن جز بر همان بحث سابق كه ما در تحت عنوان" اسماء و صفات چه نسبتى به ما و در ميان خود دارند" گذرانديم نيست و مبناى زائدى ندارد، و بر شما خواننده محترم است كه كمال دقت را در آن بحث بكار بريد تا آنكه مساله آن طور كه بايد برايتان روشن گردد و توفيق آن با خدا است.

و در كتاب بصائر به سند خود از امام باقر (ع) روايت كرده كه فرمود: اسم اعظم مركب از هفتاد و سه حرف است، و آصف از همه آنها تنها يكى را مى‏دانست، و همان يكى را به كار برد و در يك چشم بر هم زدن فاصله سرزمين خود و كشور سبا را در هم نورديد و تخت بلقيس را بدست گرفته نزد سليمان حاضر كرد و دوباره زمين بحال خود برگشت، ولى در نزد ما از آن هفتاد و سه حرف هفتاد و دو حرف است فقط يك حرف نزد ما نيست، و آن هم مخصوص خدا است و خداوند آن را براى علم غيب خود نگهداشته و (با همه اينها) حول و قوه‏اى نيست مگر بوسيله خداى على عظيم‏[[156]](#footnote-156).

و نيز در همان كتاب به سند خود از امام صادق (ع) روايت كرده كه فرمود: خداى عز و جل اسم اعظم خود را مركب از هفتاد و سه حرف كرده و از آن حروف بيست و پنج حرف را به آدم و بيست و پنج حرف را به نوح و هشت حرف را به ابراهيم و چهار حرف را به موسى و دو حرف را به عيسى داد، با همان دو حرف بود كه عيسى مرده‏ها را زنده مى‏كرد و كور مادر زاد و پيسى را شفا مى‏داد، ولى به رسول خدا محمد (ص) از آن حروف هفتاد و دو حرف را آموخت و يكى را در پرده داشت تا كسى به آنچه كه در ذات او است پى نبرد و او به آنچه كه در ذات ديگران است آگاه باشد[[157]](#footnote-157).

مؤلف: بر طبق سياقى كه در اين دو روايت است روايات ديگرى نيز وجود دارد، و جاى ترديد نيست كه همانطورى كه در سابق گفته شد تجزيه اسم اعظم به هفتاد و سه حرف و يا تركيب آن از حروفى دليل بر اين نمى‏شود كه حقيقت آن مركب از هفتاد و سه حرف از حروف تهجى بوده باشد، و در خود اين دو روايت نيز دليل بر اين معنا هست، براى اينكه اين دو روايت اسم را در عين اينكه يكى معرفى كرده مى‏گويد خداوند حروف آن را تجزيه كرده و به هر پيغمبرى چند حرف داده است، و اگر از قبيل اسماء لفظيه بود و مجموع حروفش يك معنا را مى‏رساند ديگر معنا نداشت كه چند حرف آن نافع و مفيد به حال پيغمبرى باشد.

و در كتاب توحيد به سند خود از على (ع) روايت كرده كه در يكى از خطبه‏هايش فرمود: پروردگار من لطيف لطافت است، پس ديگر نبايد او را به وصف لطف توصيف كرد، او عظيم عظمت است، ديگر به وصف عظيم توصيف نمى‏شود، او كبير كبرياء است، ديگر به وصف كبير توصيف نمى‏شود، جليل جلالت است با اين حال نبايد خودش را به وصف جلالت يعنى غلظت توصيف نمود، او قبل از هر چيز است و گفته نمى‏شود چيزى قبل از او بوده، و بعد از هر چيز است و گفته نمى‏شود چيزى بعد از او هست، او خواستار اشياء است ليكن نه به همت و تحمل زحمت، دراك است اما نه به نيرنگ، او در تمامى اشياء هست اما نه ممزوج با آنها است و نه از آنها جدا است، ظاهر است اما خيال نكنى كه ظهورش مانند ظهور ساير موجودات به مباشرت است، نمودار و جلوه‏گر است، اما نه بطورى كه بر خيزى و در صدد ديدنش بيفتى، جدا است اما نه به مسافت، نزديك است اما نه نزديك بودن مكان او با مكان ما، لطيف است اما نه به اينكه جسم لطيفى داشته باشد، موجود است، اما نه موجود بعد از عدم، آفريدگار است اما نه به اينكه اضطرار وادارش كرده باشد، اندازه‏گير است اما نه به حركت، اراده كن است اما نه به همت، شنوا است، نه بوسيله جهاز شنوايى، بينا است، نه بوسيله ابزار بينايى‏[[158]](#footnote-158).

مؤلف: آن حضرت بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد در اسماء و صفات خداى تعالى تنها اصل معانى آنها را اثبات نموده و خصوصياتى را كه مصاديق ممكنه آن دارند و نواقصى را كه در مصاديق مادى آن است از خداى تعالى نفى فرموده، و اين نيز همان مطلبى است كه ما سابقا بيانش كرديم. و اين معانى در احاديث بسيارى از ائمه اهل بيت (ع) و مخصوصا از امام على، امام حسن، امام حسين، امام باقر، امام صادق، امام كاظم و امام رضا (ع) در خطبه‏هاى بى‏شمارى وارد شده كه هر كس بخواهد بايد به كتب حديث مراجعه نمايد، و خدا راهنما است.

و در معانى الاخبار به سند خود از حنان بن سدير از امام صادق (ع) روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمود: پس براى او شبيه و مانند و همتايى نيست، و براى خداست اسماء حسنايى كه جز او كسى به آن اسماء ناميده نمى‏شود، و آن اسماء همان است كه خداى تعالى آن را در قرآن كريم توصيف كرده و فرموده:" فَادْعُوهُ بِها وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمائِهِ" و اين اشخاصى كه مى‏فرمايد در اسماء خدا الحاد مى‏ورزند از جهلشان است، و نمى‏دانند كه چه مى‏كنند، كفر مى‏ورزند و خيال مى‏كنند كه كار نيكى مى‏كنند هم چنان كه فرموده:" وَ ما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ‏ بيشتر ايشان ايمان نمى‏آورند به خدا مگر اينكه مشركند (و خيال مى‏كنند ايمان دارند)" و همين‏هايند آن كسانى كه در اسماء خدا الحاد ورزيده و آنها را در غير مواردش بكار مى‏برند[[159]](#footnote-159).

مؤلف: اين حديث گفتار ما را كه در باره معناى اسماء حسنى و الحاد در آن گذرانديم تاييد مى‏كند، و اينكه فرمود:" جز او كسى به آن ناميده نمى‏شود" معنايش اين است كه جز او كسى به آن معانى كه اين اسماء اختصاص به آنها يافته و مى‏توان از آنها به اين اسماء تعبير كرد متصف نمى‏شود، مانند خالق كه به حقيقت معنايش يعنى آن معنايى كه بر خداى تعالى اطلاق مى‏شود به آن معنا بر كسى جز خداى تعالى اطلاق نمى‏گردد و همچنين ساير اسماء.

و در كافى به سند خود از معاوية بن عمار از امام صادق (ع) روايت كرده كه در ذيل جمله‏" وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى‏ فَادْعُوهُ بِها" فرموده: مائيم- به خدا سوگند- آن اسماء حسنى كه خداوند عمل بندگان را جز با معرفت ما قبول نمى‏كند[[160]](#footnote-160).

مؤلف: اين روايت را عياشى‏[[161]](#footnote-161) نيز از آن حضرت نقل كرده، و در آن،" اسم" به معناى چيزى كه دلالت بر چيزى كند گرفته شده چه اينكه لفظ باشد و چه نباشد، و بنا بر اين معنا، انبياء و اوصياء (ع) اسماء خدا خواهند بود چون دلالت بر خدا مى‏كنند و وسائطى هستند بين او و بين خلقش، و چون آن حضرات در عبوديت به پايه‏اى هستند كه جز خدا چيز ديگرى ندارند، پس نشان دهنده اسماء خدا و صفات او هم ايشانند.

و در كافى به سند خود از عبد اللَّه بن سنان روايت كرده كه گفت از حضرت صادق (ع) معناى آيه‏" وَ مِمَّنْ خَلَقْنا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ" را پرسيدم، فرمود: آن امت، ائمه (ع) هستند.[[162]](#footnote-162) مؤلف: اين روايت را عياشى از حمران از امام صادق (ع) نقل كرده، و از محمد بن عجلان نقل كرده كه امام (ع) فرمود: مائيم آنان. در بيان سابق هم نكته‏اى كه مؤيد اين معنا باشد گذشت‏[[163]](#footnote-163).

و در الدر المنثور است كه ابن ابى حاتم از ربيع نقل كرده كه در تفسير آيه‏" وَ مِمَّنْ خَلَقْنا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ" گفته است كه رسول خدا (ص) فرمود: در ميان امت من همواره عده‏اى هستند كه پايدار بر حقند تا روزى كه عيسى بن مريم نازل شود، هر وقت كه نازل شود.[[164]](#footnote-164) و در تفسير برهان از موفق بن احمد از سرى از ابن منذر از حسين بن سعيد از پدرش از ابان بن تغلب از فضل از عبد الملك همدانى از زادان از على (ع) روايت كرده كه‏ فرمود: اين امت بر هفتاد و سه فرقه منشعب مى‏شود هفتاد و دو فرقه در آتش و يك فرقه در بهشت است، و آن فرقه همان كسانى‏اند كه خداى عز و جل در باره‏شان فرمود:" وَ مِمَّنْ خَلَقْنا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ" و ايشان من و شيعيان منند.[[165]](#footnote-165) مؤلف: عياشى نيز نظير اين روايت را از زادان از على (ع) نقل كرده، ليكن در آخر آن به جاى" و ايشان من و شيعيان منند" دارد:" و ايشان بر حقند". و در تفسير آيه‏" وَ مِنْ قَوْمِ مُوسى‏ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ" روايتى در اين معنا از عياشى‏[[166]](#footnote-166) از ابى الصهبان از على (ع) گذشت و همچنين روايتى نظير آن از الدر المنثور سيوطى به طرقى از آن حضرت.[[167]](#footnote-167)

و در كافى به سند خود از سفيان بن سمط روايت كرده كه گفت: امام صادق (ع) فرمود: خداوند وقتى بخواهد به بنده‏اش خيرى برساند وقتى بنده‏اش گناهى مى‏كند به دنبال گناهش، ببلاء و ناملايمى دچارش مى‏سازد، تا استغفار بيادش بيندازد و وقتى بخواهد به بنده‏اش شرى برساند وقتى بنده‏اش گناهى كرد دنبال گناهش نعمتى به او مى‏رساند، تا بدين وسيله استغفار از يادش برود، و او هم چنان به گناه كارى خود ادامه دهد، و اين سخن خداست كه مى‏فرمايد:" سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ" و اين استدراج به نعمت دادن در وقت معصيت است.[[168]](#footnote-168) و نيز در همان كتاب به سند خود از سماعة بن مهران روايت كرده كه گفت از امام صادق (ع) پرسيدم معناى:" سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ" چيست؟ فرمود: اين در باره بنده‏ايست كه گناهى مى‏كند و در اثر آن، نعمتهاى تازه‏اى به او رو مى‏آورد، و اين نعمتها او را از استغفار از آن گناهش باز مى‏دارد.[[169]](#footnote-169) مؤلف: كافى اين روايت را بهمين مضمون به سند خود از ابن رئاب از بعضى از اصحاب ما از امام صادق (ع) نقل كرده‏[[170]](#footnote-170). و نيز به سند خود از حسن صيقل روايت كرده كه گفت: از امام صادق (ع) پرسيدم معناى اين روايتى كه مردم نقل مى‏كنند كه" تفكر يك ساعت بهتر است از زنده دارى يك شب" چيست؟ و اين تفكر چگونه است؟ فرمود: عبرت گرفتن است مثلا وقتى به خرابه‏اى عبور مى‏كند بپرسد مردمى كه در تو سكنى داشتند كجا رفتند، مردمى كه تو را بنا نهادند چه شدند؟ چرا با من حرف نمى‏زنى؟[[171]](#footnote-171) مؤلف: اين از قبيل نشان دادن بعضى از مصاديق روشن تفكر است. و نيز به سند خود از معمر بن خلاد روايت كرده كه گفت: از امام ابى الحسن رضا (ع) شنيدم كه مى‏فرمود: عبادت، بسيارى نماز و روزه نيست بلكه عبادت تفكر در امر خداى عز و جل است.[[172]](#footnote-172) و در همان كتاب به سند خود از ربعى روايت كرده كه گفت امام صادق (ع) فرمود: امير المؤمنين (ع) فرموده: تفكر، آدمى را به نيكى و عمل به آن دعوت مى‏كند.[[173]](#footnote-173) و نيز به سند خود از محمد بن ابى نصر از بعضى از رجال خود از امام صادق (ع) روايت كرده كه فرمود: بهترين عبادت تفكر در باره خدا و قدرت او بطور مداوم است.[[174]](#footnote-174) و در تفسير قمى در ذيل جمله‏" وَ يَذَرُهُمْ فِي طُغْيانِهِمْ يَعْمَهُونَ" گفته كه معصوم (ع) فرموده: معنايش اين است كه ما او را به خودش واگذار مى‏كنيم.[[175]](#footnote-175) مؤلف: و معناى اينكه در آيه فرمود:" ما ايشان را واميگذاريم تا در طغيان خود سرگردان شوند" اين است كه ايشان را بر نفسشان كمك نمى‏كنيم و خلاصه توفيق را از ايشان سلب مى‏كنيم، و همين معنا برابر با به خودشان واگذاشتن است.

هود1-4

بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ

الر ۚ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ ۚ إِنَّنِي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴿٢﴾ وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ ۖ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ﴿٣﴾ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤﴾

ترجمه آیات

الف. لام. را. اين قرآن كتابى است از جانب حكيمى آگاه كه آيات آن حقيقتى واحد دارد و هدف واحدى را دنبال مى‏كند و در عين‏حال شرح داده شده و به شاخه‏ها و فصل‏هاى گوناگون تقسيم گرديده است. (1)آن حقيقت اين است كه: جز خدا را نپرستيد. به راستى من از جانب او براى شما هشداردهنده و بشارتگرم. (2) و اين‏كه از پروردگارتان آمرزش گناهان خود را بخواهيد، سپس با انجام كارهاى شايسته به سوى او بازگرديد كه در آن صورت خداوند شما را تا مدّتى معيّن كه سرآمد عمرتان است از بهره‏اى نيكو برخوردار مى‏سازد و به هركس كه بر ديگران فضيلتى دارد و درخور پاداشى بيشتر است، پاداش فضيلت او را عطا مى‏كند، و اگر از پرستش خدا روى برتابيد، من از عذاب روزى بزرگ بر شما بيمناكم. (3) چرا كه بازگشت شما به سوى خداست و او بر هركارى تواناست. (4)

تفسیر آیات

" الر كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ" مقابله‏اى كه در اين آيه بين احكام آيات قرآن و بين تفصيل آن واقع شده- با در نظر گرفتن اينكه كلمه تفصيل به معناى ايجاد فصل بين اجزاى يك چيزى است كه اجزائش متصل به هم بوده‏اند، و به معناى جدا جدا كردن امورى در هم فرو رفته است- خود دليل است بر اينكه منظور از احكام آيات، ربط بعضى از آيات جدا شده از يكديگر به هم، و ارجاع آيات آخر آن به اولش مى‏باشد بگونه‏اى كه بازگشت همه به امر واحد بسيطى است كه داراى اجزاء و ابعاض نمى‏باشد.و معلوم است كه اگر كتابى داراى چنين احكام و چنين تفصيلى باشد، قطعا از جهت معانى و مضامينى است كه كتاب، مشتمل بر آن است نه از جهت الفاظ آن و يا چيز ديگر، و نيز معلوم است كه حال معانى در احكام و تفصيل و در اتحاد و اختلاف غير حال اعيان خارجى است (احكام در اعيان خارجى مثلا در يك ماشين محكم و يا ساختمان محكم يك معنا دارد، و در معانى و مطالبى كه در يك كتاب آمده معناى ديگرى دارد). معانى بسيارى كه در يك كتاب آمده اگر كتابى محكم و در عين حال فصل فصل باشد همه آن فصلها به اصلى واحد بر مى‏گردد، و اگر معانى بسيارى به يك اصل واحد برگردد، آن اصل واحد اصلى خواهد بود محفوظ در ميان تمامى آن فصلهاى جدا از هم، اصلى خواهد بود كه در عين واحد بودنش اگر شكافته شود به صورت همان تفاصيل در مى‏آيد، و اگر آن تفاصيل فشرده شود به صورت همان اصل واحد بر مى‏گردد، و همه اين واقعيات روشن است و هيچ شكى در آن نيست. و بر اين اساس، اينكه فرموده" آيات اين كتاب در آغاز محكم بود و سپس مفصل شد" معنايش اينست كه آيات كريمه قرآن با همه اختلافى كه در مضامين و با همه تشتتى كه در مقاصد آنها است به يك معناى بسيط (بدون جزء و بعض) بر مى‏گردد، و همه غرض واحدى را دنبال مى‏كنند، غرضى را كه در آن نه كثرت است و نه تشتت، به نحوى كه هر آيه از آيات آن در عين اينكه مطلب خود را بيان مى‏كند، در عين حال غرضى را در نظر دارد كه چون روح در كالبد آن آيه و همه آيات دويده است، و حقيقتى را افاده مى‏كند كه همه آيات قرآن در مقام افاده آن حقيقت مى‏باشند.

پس، اين كتاب كريم با تشتت آيات و تفرق ابعاضش جز يك غرض را دنبال نمى‏كند، غرض واحدى كه در هر موردى شكلى خاص به خود مى‏گيرد، در يك مورد اصلى دينى، و در موردى ديگر حكمى اخلاقى، و در جايى ديگر حكمى شرعى و يا سياسى و يا قضايى و يا غير آن است، بطورى كه هر قدر از ريشه به سوى شاخه و از شاخه به شاخه‏هاى باريك‏تر برده شود از آن معناى واحد محفوظ خارج نگشته و آن غرض اصلى گم نمى‏شود. پس آن ريشه، اصلى است واحد كه وقتى تجزيه و تركيب مى‏شود به صورت يك يك آن اجزاء و تفاصيل عقايد و اخلاق و اعمال در مى‏آيد، و آن عقايد و اخلاق و اعمال وقتى تحليل مى‏شود به شكل آن ريشه اصلى و آن روح دويده در همه آنها در مى‏آيد. و بنا بر اين، توحيد خداى تعالى اگر آن طور كه لايق ساحت قدس و عزت و كبريايى او است در نظر گرفته شود، آن توحيد در مقام اعتقاد مثلا به صورت اثبات اسماء و صفات حسناى الهى و اعتقاد داشتن به آنها در مى‏آيد، و در مقام اخلاق، آدمى را متخلق به اخلاق كريمه‏اى از قبيل رضا، تسليم، شجاعت، عفت، سخاء و ... و مبراى از صفات رذيله مى‏سازد، و در مرحله عمل وادار به اعمال صالح و تقواى از محرمات الهى مى‏كند. و اگر خواستى مى‏توانى اينطور بگويى كه: توحيد خالص باعث مى‏شود آدمى در هر يك از مراتب عقايد و اخلاق و اعمال، همان را داشته باشد كه كتاب الهى از انسانها خواسته و به آن دعوت كرده است، هم چنان كه آنچه قرآن كريم از اين مراتب و از اجزاء آن بيان كرده هيچ يك را بدون توحيد خالص تحقق پذير نمى‏داند.

پس، تا اينجا روشن شد كه آيه شريفه مورد بحث در مقام بيان اين جهت است كه تفاصيل و جزئيات معارف و شرايع قرآنى به اصلى واحد بر مى‏گردد، به نحوى كه اگر آن اصل در هر مورد از موارد عقايد و اوصاف و اعمال با خصوصيت مورد، تركيب شود حكم خاص به آن مورد را نتيجه مى‏دهد، همان حكمى را كه قرآن كريم براى آن مورد معين كرده، و با اين بيان دو نكته به خوبى روشن مى‏شود:

اول اينكه: كلمه" كتاب" در آيه مورد بحث خبر براى مبتدايى است كه از كلام حذف شده و تقدير آن" هذا كتاب" مى‏باشد، و منظور از كتاب همين قرآنى است كه در دست ما است، قرآنى كه مى‏بينيم به سوره‏هايى تقسيم شده و اين با مطلبى كه در كلمات مفسرين و يا در روايات آمده و گفته شده كه منظور از كتاب لوح محفوظ و يا قرآن واقع در لوح محفوظ است‏ منافات ندارد، براى اينكه قرآنى كه در دست ما است و به صورت كتابى خواندنى است با آنچه كه در لوح محفوظ است منافات ندارد، زيرا با آن متحد است، اتحاد تنزيل با تاويل. دوم اينكه: لفظ" ثم" در جمله‏" ثُمَّ فُصِّلَتْ" براى اين آمده كه بعديت به حسب ترتيب را برساند نه بعديت زمانى را، چون تقدم و تاخر زمانى بين معانى مختلف به حسب اصليت و فرعيت يا اجمال و تفصيل معنا ندارد، (و نمى‏شود گفت: معانى قرآن اول اصلى و يا اجمالى بوده بعد از مدتى فرعى و يا تفصيلى شده، لا جرم كلمه" ثم" تنها در اين صدد است كه همان نكته‏اى را كه مشروحا گذشت افاده نموده بفهماند فروع و تفاصيل قرآن از اصولى و آن اصول از اصل واحدى منشا گرفته است). با اين بيان نكته‏اى ديگر نيز روشن مى‏شود، و آن نادرستى معنايى است كه بعضى‏[[176]](#footnote-176) از مفسرين براى آيه كرده و گفته‏اند: معنايش اين است كه آيات قرآنى، محكم و غير قابل نسخ هستند و مانند ساير كتب آسمانى و شرايع ديگر انبياء نيست كه هر يك بعد از مدتى نسخ شدند. و در معناى جمله‏" ثُمَّ فُصِّلَتْ" گفته‏اند: يعنى با بيان حلال و حرام و ساير احكام تفصيل داده شده است. دليل نادرستى اين معنا اينست كه اگر اين معنا منظور بود لازم بود نسخ نشدن را مقيد كند به نسخ نشدن به وسيله كتابى ديگر و بفرمايد: اين كتاب آسمانى با هيچ كتاب آسمانى ديگر نسخ نمى‏شود و ديگر هيچ كتابى نازل نمى‏شود تا قرآن را نسخ كند، و آوردن قيد لازم بود، براى اينكه جاى شك نيست كه بعضى از آيات قرآن به وسيله خود قرآن نسخ شده است، و بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد در الفاظ اين آيه چنين قيدى نيامده. و نيز وجه نادرستى گفتار بعضى‏[[177]](#footnote-177) ديگر كه گفته‏اند: منظور از جمله‏" أُحْكِمَتْ آياتُهُ" اينست كه آيات آن با امر و نهى محكم شده و سپس با وعده و وعيد و ثواب و عقاب مفصل شده است. وجه نادرستى اين قول اينست كه بيهوده و بدون دليل سخن گفتن است.مثل گفتار بعضى‏[[178]](#footnote-178) ديگر كه گفته‏اند: منظور از جمله‏" أُحْكِمَتْ آياتُهُ" اينست كه لفظ قرآن فصيح‏ترين و بليغ‏ترين لفظ است، به حدى كه فصاحت و بلاغت آن يكى از معجزات شمرده شده، و منظور از جمله‏" ثُمَّ فُصِّلَتْ" اينست كه اين آيات با شرح و بيان تفصيل داده‏شده‏اند. و باز مثل گفتار مفسرى‏[[179]](#footnote-179) ديگر كه گفته است: منظور از محكم شدن آيات قرآن اينست كه آياتش آن چنان متقن و به هم پيوسته است كه هيچ خلل و هيچ باطلى در آن راه ندارد، و منظور از مفصل شدن آن، اينست كه آياتش پشت سر هم و يكى پس از ديگرى قرار دارد. وجه نادرستى اين معنا اينست كه كلمه" تفصيل" در لغت به اين معنا سابقه ندارد مگر آنكه مفسر نامبرده خواسته باشد آن را به معناى تفرقه و تكثير بگيرد، كه در اين صورت گفتارش به همان معنايى كه ما براى آيه كرديم بر مى‏گردد. و نيز مثل گفتار مفسرى‏[[180]](#footnote-180) ديگر كه گفته است: منظور از جمله‏" أُحْكِمَتْ آياتُهُ" اينست كه آيات قرآن قبل از آنكه نازل شود يكپارچه بود و آيه آيه نبود، ولى در هنگام نزول، آيه آيه نازل شد تا مكلف بهتر بتواند در آن نظر و تامل كند. وجه نادرستى اين تفسير اينست كه اين تفسير به امثال آيه‏" إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةٍ مُبارَكَةٍ"[[181]](#footnote-181) و آيه‏" وَ قُرْآناً فَرَقْناهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلى‏ مُكْثٍ وَ نَزَّلْناهُ تَنْزِيلًا"[[182]](#footnote-182) و آياتى كه در اين معنا هستند بهتر مى‏سازد تا با آيه مورد بحث، چون آياتى كه نقل كرديم مى‏خواهند بفهمانند كه قرآن كريم در نزد خداى تعالى مرتبه‏اى بالاتر از سطح افكار بشرى داشته، و خداى تعالى براى اينكه ما انسانهاى عادى آن را بفهميم به مرتبه‏اى پايين آورده كه قابل فهم و تفقه بشرى عادى باشد، هم چنان كه آيه زير به همين معنا اشاره نموده مى‏فرمايد:" وَ الْكِتابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ"[[183]](#footnote-183).

و اما آيه مورد بحث كه مى‏فرمايد:" كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ ..." هم محكم بودن را به آيات نسبت داده و هم مفصل شدن را، و اين نيست مگر از جهت معانى آن آيات، يعنى مى‏فهماند هم محكم بودن و هم مفصل شدن وصف معانى اين آيات بسيار است. پس تمامى اين آيات قرآنى، يك جهت وحدت و بساطت دارد، و يك جهت كثرت و تركب و اين‏ مضمون منطبق با همان معنايى است كه ما براى آيه كرديم، نه با اين معنايى كه اين مفسر براى آيه كرده، معنايى كه اين مفسر كرده به مساله تاويل و تنزيل بر مى‏گردد- دقت بفرمائيد.

و نيز مثل گفتار بعضى‏[[184]](#footnote-184) ديگر كه گفته؟ اند: منظور از محكم بودن و مفصل شدن قرآن اينست كه بعضى از آيات قرآن مجمل است و بعضى ديگر مبين، و آن گاه مثل زده‏اند به آيه‏اى از همين سوره كه مى‏فرمايد:" مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمى‏ وَ الْأَصَمِّ وَ الْبَصِيرِ وَ السَّمِيعِ"[[185]](#footnote-185) كه آيه‏اى است مجمل، و شنونده نمى‏فهمد منظور از دو فريق كور و كر و بينا و شنوا كيست، ولى آيات ديگر همين سوره با ذكر داستان نوح و هود و صالح انگشت روى مصاديقى از دو فريق يعنى طايفه كور و كر و طايفه بينا و شنوا گذاشته منظور را روشن مى‏كند. وجه نادرستى اين تفسير اينست كه محكم را عبارت از آياتى دانسته و مفصل را عبارت از آياتى ديگر، در حالى كه ظاهر آيه مورد بحث اين است كه محكم و مفصل از نظر مورد، متحدند، يعنى همه آيات قرآن مورد احكام قرار گرفته‏اند، و همه آنها نيز مورد تفصيل واقع شده‏اند.

" مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ"- كلمه" حكيم" يكى از اسماى حسناى الهى و از صفات فعل او است كه از محكم كارى او در صنع عالم خبر مى‏دهد. و همچنين است نام" خبير" كه دلالت مى‏كند بر اينكه خداى تعالى به جزئيات احوال موجودات و امور هستى و مصالح آنها با خبر است، و اگر احكام آيات و تفصيل آنها را به حكيم بودن خدا و خبير بودنش نسبت داده به خاطر مناسبتى است كه بين آن دو وجود دارد.

" أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَ بَشِيرٌ وَ أَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ" اين آيه و آيه بعدش مضمون آيه اول را كه مى‏فرمود:" كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ" را تفسير مى‏كند. اين آيه مى‏فرمود: قرآن كتابى است از ناحيه خداى تعالى كه آياتش محكم و در عين حال مفصل است، لذا عنايت در تفسير آن متوجه روشنگرى همين جهات واقع شد.

و ما مى‏دانيم كتابى كه خداى تعالى از ناحيه خودش به رسولش نازل كرده تا رسول گرامى‏اش آن را بر مردم بخواند و به آنان ابلاغ كند، هم از يك سو خطابش متوجه شخص‏ رسول است و هم از سوى ديگر خطاب با وساطت رسول متوجه عموم مردم است. اما اينكه گفتيم خطاب به رسول خدا است براى اين است كه رسول كسى است كه پيام الهى را از طريق وحى خداى تعالى دريافت مى‏كند، و آن پيام اينست كه: تو اى رسول! بشر را انذار كن و بشارت ده، و به سوى اين هدف دعوت كن. و همين وجه در نظر بوده كه در اول سوره يونس فرمود:" أَ كانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ أَوْحَيْنا إِلى‏ رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَ بَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ"[[186]](#footnote-186) و اما وجه اينكه گفتيم خطاب متوجه مردم نيز هست، براى اينست كه منظور اصلى از وحى و خطاب به رسول، همان معانى و دستوراتى است كه مردم از رسول خدا (ص) در ضمن اينكه آن جناب آيات را بر آنان تلاوت مى‏كند مى‏گيرند. آرى، رسول خدا (ص) در ضمن تلاوت آياتش اين را نيز تلاوت مى‏كند كه من شما را به سوى خدا مى‏خوانم، و از ناحيه خدا بشير و نذير هستم، و اين وجه از خطاب همان است كه در جمله مورد بحث منظور بوده كه فرموده:" أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَ بَشِيرٌ ...". پس، اين آيه شريفه از كلام اللَّه، مفسر آياتى است كه خبر از احكام و تفصيل آيات مى‏دهد، و از اين راه تفسير مى‏كند آنچه را كه مردم از دعوت رسول و از خواندن كتاب خدا بر آنان مى‏فهمند، (و مى‏گويد اينكه ما خبر از احكام و تفصيل آيات داديم معنا و تفسيرش اينست كه شما از آياتى كه او برايتان مى‏خواند هم، بطور اجمال مى‏فهميد كه جز خدا را نبايد بپرستيد و اينكه او بشير و نذير است، و هم بطور تفصيل، كه تفصيل آن عبارت است از همه قرآن و همه جزئيات و فروعى كه در قرآن آمده).نه اينكه اين آيه شريفه كلام رسول خدا (ص) باشد و خداى تعالى خواسته كلام آن جناب را حكايت كند، و نه اينكه فرمان خدا به رسول گرامى‏اش باشد و كلمه" قل: بگو" در تقدير باشد، و نه اينكه خواسته در اين جمله التفاتى بكار برده باشد، يعنى روى سخن را از سويى به سوى ديگر كند، و نه اينكه تقدير آيه" امركم بان تعبدوا- خداى تعالى شما را دستور داده كه جز او را نپرستيد" باشد، و يا تقدير:" فصلت آياته لان لا تعبدوا الا اللَّه- آياتش مفصل شد تا شما به جز خدا را نپرستيد" باشد، و در نتيجه بنا بر توجيه اخير، جمله" لا تعبدوا" نفى باشد نه نهى، براى اينكه جمله بعدش كه امر مى‏كند به استغفار و مى‏فرمايد:" و أَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ" عطف شده بر جمله" لا تعبدوا"، و اين بهترين شاهد است بر اينكه جمله مذكور نفى نيست بلكه نهى است. علاوه بر اين، اصولا تقدير گرفتن بدون دليل خلاف اصل است و جز با داشتن دليل نمى‏توان مرتكب آن شد. پس بايد در آيه شريفه دقت فرماييد كه در آن نكته ظريفى از صنعت بلاغت به كار رفته است. و بنا بر آن تفسيرى كه ما براى آيه كرديم جمله‏" أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ"، دعوت بشر است به توحيد در عبادت، يعنى نپرستيدن غير خدا و آن بتهايى كه مشركين آنها را شريك خدا مى‏پنداشتند، و دعوت به اين است كه بشر عبادت را منحصر در خداى تعالى كند در جمله و أَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ"، امر به طلب آمرزش از همين خداى تعالى است، كه به خاطر او عبادت غير او را ترك گفتند، و سپس دستور مى‏دهد به اينكه توبه كنند، يعنى با اعمال صالح به سوى او برگردند، و از همه اين دستورات يك چيز به دست مى‏آيد، و آن اينست كه: انسانها در زندگى خود راه طبيعى را پيش بگيرند كه اگر چنين كنند به قرب درگاه الهى منتهى مى‏شوند، و راه طبيعى براى زندگى بشر اينست كه آلهه و خدايان ساختگى را رها نموده از خداى تعالى كه معبود واقعى است طلب مغفرت كنند، و جان و دل خود را براى حضور در پيشگاه او پاك ساخته، سپس با اعمال صالح به سوى او بازگشت كنند. و اگر در وسط آيه كلمه" أن" را كه معروف به" أن" تفسيرى است تكرار كرد، براى اين بود كه هر دو جمله به يك مرحله از آن راه طبيعى اشاره ندارند، جمله اول يعنى‏" أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ" به مرحله اعتقاد درونى اشاره دارد، و آن عبارت است از توحيد در عبادت و عبادت خدا به تنهايى، آن هم با خلوص نيت، و جمله دوم كه فرموده:" وَ أَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ" اشاره دارد به مرحله عمل، و آن عبارت است از انجام كارهاى نيك، هر چند كه اين مرحله خود از نتايج مرحله اول و از فروع آن است. و به همين جهت كه گفتيم مفاد جمله اول اصل اساسى است، و مفاد جمله دوم نتيجه و فرعى است كه بر آن اصل مترتب مى‏شود. مساله انذار و بشارت را بعد از جمله اول ذكر كرد، و وعده جميل يعنى مفاد جمله‏" يُمَتِّعْكُمْ ..." را بعد از جمله دوم و مساله استغفار و توبه آورد. در باره مرحله اول فرمود:" أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَ بَشِيرٌ"، و در اين فرموده‏اش بيان كرد كه انذار و بشارت هر چه باشند به توحيد برگشت داشته و وابسته به آنند، آن گاه در باره مرحله دوم فرمود:" وَ أَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتاعاً حَسَناً ..."، و اين بدان جهت است كه بطور كلى آثار ارزشمند و نتايج نيك و مطلوب هر چيزى وقتى بر آن چيز مترتب مى‏شود كه قبلا خود آن چيز به حد تمام و در صفات و فروع و نتايج به حد كمال‏ رسيده باشد، و توحيد هم مثل همه چيزهاى ديگر است. آرى، توحيد هر چند اصل واحد و تنها ريشه همه احكام دين با آن وسعت كه در آن است مى‏باشد، ليكن درخت توحيد به بار نمى‏نشيند مگر وقتى كه خودش استوار بر پا ايستاده باشد و شاخه‏ها و برگهايى داده باشد. به راستى كلمه توحيد كلمه طيبه‏اى است كه ريشه‏اش ثابت و فروعش در آسمان پراكنده شده و در هر لحظه‏اى ثمره‏اش را به اذن پروردگارش مى‏دهد. و ظاهرا منظور از توبه در آيه شريفه، ايمان است، هم چنان كه در آيه زير نيز چنين است:" فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تابُوا وَ اتَّبَعُوا سَبِيلَكَ"[[187]](#footnote-187). و بنا بر اين، پاسخ از اينكه با ذكر استغفار ذكر توبه چه معنا دارد روشن مى‏شود و همچنين پاسخ از اينكه چرا جمله‏" تُوبُوا إِلَيْهِ" با حرف" ثم" عطف به جمله‏" وَ أَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ" گرديد معلوم شد، زيرا بنا به تفسيرى كه ما براى آيه كرديم معناى آيه چنين مى‏شود: بعد از اين ديگر پرستش بتها را ترك بگوييد، و از پروردگارتان نسبت به نافرمانى‏هايى كه تا كنون داشتيد آمرزش بخواهيد، آن گاه به پروردگارتان ايمان بياوريد. ولى بعضى‏[[188]](#footnote-188) از مفسرين گفته‏اند: معناى آيه اين است كه طلب مغفرت كنيد و اين مغفرت را هدف خود قرار بدهيد و سپس براى رسيدن به اين هدف توبه كنيد. و اين معنايى است ناخوشايند. بعضى‏[[189]](#footnote-189) ديگر براى توجيه آيه خود را به زحمت انداخته و گفته‏اند: معنايش اينست كه از گناهان گذشته خود طلب مغفرت كنيد، و سپس از اين به بعد هم هر وقت گناهى مرتكب شديد توبه كنيد. مفسرى‏[[190]](#footnote-190) ديگر خود را به تكلف وا داشته و گفته است: كلمه" ثم" در آيه شريفه به معناى" واو" است، چون توبه و استغفار يك چيز مى‏باشند.

" يُمَتِّعْكُمْ مَتاعاً حَسَناً إِلى‏ أَجَلٍ مُسَمًّى"-" أَجَلٍ مُسَمًّى" آن زمان و لحظه‏اى است كه زندگى به آن منتهى شده و در آن نقطه، پايان مى‏يابد و به هيچ وجه از آن تخطى نمى‏كند. پس، منظور از جمله" يمتعكم" بهره‏مند كردن در حيات دنيا و بلكه بهره‏مند كردن با زندگى دنيا است، چون خداى عز و جل زندگى دنيا را در چند جا از كلام مجيدش" متاع" ناميده، پس‏" متاع حسن" تا" أجل مسمى" چيزى جز زندگى خوب دنيوى نمى‏تواند باشد.

در نتيجه برگشت معناى جمله‏" يُمَتِّعْكُمْ مَتاعاً حَسَناً" بنا بر اينكه كلمه" متاعا" مفعول مطلق باشد، مثل اينست كه بگوئيم" يمتعكم تمتيعا حسنا بالحياة الحسنة الدنيوية- شما را برخوردار مى‏كند برخوردارى خوبى از حيات نيك دنيوى، و متاع حيات وقتى حسن و نيكو مى‏شود كه آدمى در آن حيات به سوى سعادتى كه برايش امكان دارد روانه شود، و خداى تعالى او را به سوى آرزوهاى انسانى‏اش كه همان تنعم به نعمت‏هاى دنيوى از قبيل: وسعت، امنيت، رفاه، عزت و شرافت است هدايت كند. پس، اين حيات حسنه در مقابل عيش ضنك و تنگى است كه آيه شريفه‏" وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً"[[191]](#footnote-191) از آن خبر داده، مى‏فرمايد: كسى كه از ياد من روى بگرداند معيشتى تنگ خواهد داشت. پس متاع حيات دنيا براى كسى كه از ذكر خدا اعراض مى‏كند و به پروردگار خود ايمان نمى‏آورد نه حسنى دارد و نه سعه و گشايشى، هر چند كه مال فراوان و جاه و مقام بلند اجتماعى داشته باشد، و خيال كند كه به تمامى آرزوهايى كه يك انسان دارد رسيده است و ليكن او از ابتهاج و خرم دلى كه مؤمنين حقيقى در سايه ولايت خدا دارند در غفلت است.

آرى، خداى تعالى مؤمنين حقيقى و آنهايى را كه داراى حقيقت ايمانند حيات انسانى طيبى داده، و از ذلتى كه لازمه حيات حيوانى و مادى است، و به جز حرص و آز و افتراس و تكالب و جهالت چيزى بر آن حاكم نيست ايمن ساخته است. پس، نفس انسانيت و آزاده از زندگى، آنچه كه نفوس رذيله و پست برايش سر و دست مى‏شكنند را مذمت كرده و ناپسند مى‏داند، و از آن بيزارى مى‏جويد، هر چند كه در اين بيزارى جستن، مورد ملامت و هر شناعتى ديگر قرار بگيرد، و هر چند كه در اثر دورى از آن دچار فقر و مسكنت گردد. پس، حيات حسنه براى مجتمع صالح و آزاده، عبارت از حياتى است كه در آن، همه افراد مجتمع از مزاياى نعمت‏هاى زمينى كه خداى تعالى برايشان خلق كرده برخوردار باشند و ترحم و تعاون و كمك به يكديگر در بين آنان حاكم باشد و در بينشان هيچگونه تجاوز و تزاحمى نباشد، بطورى كه هر انسانى خير خود و سود خود را در خير مجتمع و سود جامعه بجويد، نه اينكه خود را بپرستد و ديگران را برده خود بگيرد. و كوتاه سخن،" بهره‏مندى از حيات حسنه و طيبه تا اجل مسمى" عبارت است از اينكه افراد انسانى از حيات، طورى بهره‏گيرى كنند كه فطرت انسانيت آن را بپسندد، و حيات مورد پسند فطرت اينست كه همه افراد بطور معتدل و در پرتو علم نافع و عمل صالح از زندگى برخوردار شوند، اين در مقايسه زندگى پاك و طيب با فرد فرد جامعه است، و اما در مقايسه با مجتمع، عبارت است از بهره‏مندى عمومى از نعمت‏هاى زندگى طيب زمينى، به اين معنا كه دست آورد هر فردى مختص به خود او باشد البته دست آورد در مجتمعى كه اجزاءش متلائم و نزديك به هم باشند فاصله طبقاتى و تضاد و تناقضى در بينشان نباشد.

" وَ يُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ"-" فضل" به معناى زيادت است، و اينكه در جمله" كُلَّ ذِي فَضْلٍ‏- هر كس كه داراى فضل است" فضل به كسى و افرادى نسبت داده شده كه داراى فضل هستند خود قرينه‏اى است بر اينكه ضمير، در كلمه" فضله" به همان فرد داراى فضل بر مى‏گردد نه به اسم جلاله (اللَّه) كه بعضى‏[[192]](#footnote-192) از مفسرين احتمالش را داده‏اند. و فضل و زيادى از امور نسبى است، يعنى وقتى در چيزى تحقق مى‏يابد كه آن چيز با چيز ديگرى مقايسه شود و در مقايسه با آن در نظر گرفته شود. و بنا بر اين، معناى جمله اينطور مى‏شود:" و يعطى كل من زاد على غيره بشى‏ء من صفاته و اعماله ..."، يعنى خداى تعالى به هر كس كه صفات و اعمالى بهتر و بيشتر از ديگران دارد، آن سعادت و اجرى را كه مختص به آن زيادت است مى‏دهد، بدون اينكه حق او را باطل و يا برترى و زيادتش را غصب كند، و يا آن را به ديگرى كه اين برترى را ندارد بدهد آن طور كه در مجتمعات غير دينى بشرى رفتار مى‏شود. در جوامع بشرى هر قدر يك جامعه متمدن و مترقى باشد ممكن نيست به دو طايفه مستكبر و مستضعف تقسيم نشود، بشريت از آن روز كه در كره زمين منزل گزيد و از همان اولين روزى كه تشكيل اجتماع داد، اجتماعش از دو طايفه مستعلاى مستكبر قاهر، و مستعبد ذليل مقهور تشكيل شد، و هيچ چيز اين افراط و تفريط را تعديل نكرده و نمى‏كند مگر دين توحيد. پس، دين توحيد عبارت است از يگانه سنتى كه مولويت و سيادت را منحصر در خداى سبحان مى‏داند، و بين قوى و ضعيف و متقدم و متاخر و كبير و صغير و سفيد و سياه و مرد و زن مساوات برقرار نموده، مثلا به بانگ بلند ندا در مى‏دهد:" يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثى‏ وَ جَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ"[[193]](#footnote-193) و يا مى‏فرمايد:" أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى‏ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ"[[194]](#footnote-194).

مطلب ديگرى كه در باره جمله مورد بحث داريم اينست كه وقوع اين جمله، يعنى جمله‏" وَ يُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ" كه از اعتناء به فضل هر صاحب فضلى حكايت مى‏كند بعد از جمله‏" يُمَتِّعْكُمْ مَتاعاً حَسَناً إِلى‏ أَجَلٍ مُسَمًّى" كه مى‏فهماند خداى تعالى همه انسانها را برخوردار از زندگى مى‏كند اشعار به دو نكته دارد: يكى اينكه: مى‏فهماند منظور از متاع در جمله اولى متاع عمومى و مشترك بين همه افراد مجتمع است. و به عبارتى ديگر منظور از متاع، زندگى اجتماعى حسن است، و منظور از فضل در جمله دوم خصوص آن مزايايى است كه خداى تعالى به بعضى افراد در مقابل فضيلتى كه دارند مى‏دهد. نكته ديگر اينكه: جمله اولى به برخوردارى از زندگى دنيا اشاره دارد، و جمله دوم مربوط به ثواب آخرت است، ثوابى كه خداى تعالى در مقابل اعمال صالح مى‏دهد، اعمال صالحى كه قائم به تك تك افراد است، البته ممكن هم هست اشاره باشد به هر دو نوع پاداش، هم پاداش دنيوى و هم پاداش اخروى، و بخواهد بفرمايد: هر كس در جهات دنيوى زيادتى با خود بياورد كه اقتضاى زيادت در مزيتى از مزاياى اخروى را دارد، خداى تعالى آن مزيت زائد اخروى را به او مى‏دهد، و هر صاحب زيادت و فضلى را چه اينكه آن زيادت در صفتى از صفات باشد و چه در عملى از اعمال صالح در مقامى جاى مى‏دهد كه آن صفت و آن عملش اقتضاى آن مقام را داشته باشد.

و خلاصه كلام، مى‏خواهد بفرمايد: هر كسى را در جايى كه لايق آن است قرار مى‏دهد، نه اينكه فاضل در ديندارى و مفضول را، به يك چوب براند، و خصوصيات افراد را ناديده بگيرد و بر روى درجات و منازلى كه اعمال و مساعى اجتماعى دارند خط بطلان بكشد، و چنان نيست كه در آن سراى حال افراد زحمتكش با نشاط و افراد تنبل و كسل يكسان باشد، و حال افراد جدى آنهم جدى در اعمال دقيق و مهم، با حال افراد بازيگر، آن هم بازيگر در اعمالى پست و حقير يك جور باشد، و همچنين اختلافهايى كه افراد از جهات ديگر دارند ناديده گرفته شود.

" وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخافُ عَلَيْكُمْ عَذابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ"- يعنى: پس اگر با اين حال‏ (تتولوا) اعراض كنيد- كلمه" تولوا" در اصل" تتولوا" مخاطب از فعل مضارع باب تفعل است، نه جمع غايب ماضى آن باب، دليل گفتار ما، كاف خطاب در" عليكم"، و نيز خطابهاى متعددى است كه در دو آيه قبل بود، پس نبايد به گفتار بعضى از مفسرين گوش داد كه گفته‏اند: كلمه" تولوا" جمع مذكر غايب از فعل ماضى باب تفعل است، چون فساد اين سخن واضح است. يكى از مفسرين‏[[195]](#footnote-195) در تفسير جمله‏" يُمَتِّعْكُمْ مَتاعاً حَسَناً إِلى‏ أَجَلٍ مُسَمًّى" حرف عجيب و غريبى زده و گفته است" اين جمله هم چنان كه در تفسير سوره يونس نيز گفتيم مى‏خواهد از نجات امت محمدى از عذاب انقراض خبر دهد" و من نفهميدم اين خبر را از كجاى آيه استفاده كرده! احتمال مى‏دهم او از اينجا به اشتباه افتاده كه خيال كرده آيه شريفه مى‏خواهد به امت اسلام شرط كند كه اگر به خدا و آياتش ايمان بياورند خداى تعالى آنان را به حياتى نيكو خواهد رساند، حياتى كه انقراض پذير نباشد، چون امت اسلام شرط را تحقق داده و ايمان آوردند، خداى تعالى هم اسلام را در دنيا منتشر كرد. و ليكن همه مى‏دانيم با اينكه رسول (ص) فرستاده خدا به سوى عامه بشر بود، مع ذلك عامه بشر به وى ايمان نياوردند، آنهايى هم كه ايمان آوردند ايمان همگيشان خالص از نفاق نبود، و خلاصه ايمان زبانيشان از ظاهرشان به باطنشان راه نيافته و از زبان به قلب نرسيده بود. و اگر صرف ايمان بعضى از امت با كفر اكثريت امت در تحقق شرط كافى باشد و باعث شود كه خداى تعالى عذاب استيصال را از امتى بردارد، اين مقدار ايمان در امت نوح و هود و ساير انبياء نيز وجود داشت، آنان نيز امت خود را به همان چيزى دعوت كردند كه محمد (ص) دعوت كرد، آنها نيز همان شرطى را كردند كه آن جناب كرد، ولى ديديم كه عذاب عمومى همه را گرفت، و خداى تعالى تنها مؤمنين را نجات داد:" وَ كانَ حَقًّا عَلَيْنا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ"[[196]](#footnote-196).

با اينكه قرآن كريم از نوح و هود و صالح وعده‏هايى حكايت كرده كه به مردم خود دادند، از آن جمله از نوح حكايت كرده كه به قوم خود گفت:" اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كانَ غَفَّاراً يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِينَ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهاراً"[[197]](#footnote-197) و از هود (ع) حكايت كرده كه به قوم خود فرمود:" وَ يا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً وَ يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلى‏ قُوَّتِكُمْ وَ لا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ"[[198]](#footnote-198) و بطور كلى از نوح و هود و صالح و انبياء بعد از ايشان (ع) حكايت كرده كه به قوم خود گفتند:" أَ فِي اللَّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرَكُمْ إِلى‏ أَجَلٍ مُسَمًّى"[[199]](#footnote-199).

و اما اينكه آن مفسر گفت:" هم چنان كه در تفسير سوره يونس نيز گفتيم" ما به تفسير سوره يونس او مراجعه كرديم و غير از ادعا، هيچ بيانى نيافتيم و ما در همان سوره گفتيم كه سوره يونس صريح در اينست كه خداى تعالى بزودى در بين امت اسلام و بين پيامبرش قضاوت خواهد كرد، و آنان را عذاب و مؤمنين ايشان را نجات مى‏دهد. اين سنت الهى است كه همواره در امتهاى گذشته جريان يافته،" وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا".[[200]](#footnote-200)" إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ وَ هُوَ عَلى‏ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ" اين جمله در مقام تعليل مطلبى است كه جمله‏" وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخافُ عَلَيْكُمْ عَذابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ" آن را افاده مى‏كرد، و آن مطلب مساله معاد بود، مى‏فرمود:" اگر اعراض كنيد من بر شما بيم دارم كه گرفتار عذاب روزى بزرگ شويد، زيرا بازگشت شما به سوى خداست"، و اين جمله در عين اينكه تعليل است، ذيلش شبهه‏اى را كه ممكن است در دل كفار خلجان كند و فكر كنند" چگونه ممكن است كه ما بعد از مردن دو باره زنده شويم" دفع نموده مى‏فرمايد:" خدا بر هر كارى توانا است". و معناى مجموع آيه چنين است كه: اگر از بت‏پرستى دست برنداشتيد و حاضر نشديد كه خدا را به خلوص بپرستيد، من بر شما مى‏ترسم از عذاب روزى بزرگ، روزى كه در پيش روى شما است، و بزودى با آن مواجه مى‏شويد، و آن، روز قيامت است، روزى است كه بعد از مردن دوباره زنده مى‏شويد، چون بازگشت همه شما به سوى خدا است، و خدا قادر است بر هر كارى و بر اينكه شما را دوباره زنده كند، و از اين كار عاجز نيست، پس بر شما باد كه از استبعاد و ترديد در اين مساله دورى كنيد.

بنا بر اين، آيه شريفه خود قرينه‏اى است بر اينكه منظور از" يوم كبير" همان روز قيامت است. قمى در تفسير خود بدون ذكر نام امام (ع) روايت كرده كه امام فرموده: منظور از" عَذابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ" عذاب دود و صيحه است.[[201]](#footnote-201)

ابراهیم24-27

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ ﴿٢٦﴾ يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ﴿٢٧﴾

ترجمه آیات

آيا ندانسته‏اى كه خداوند گواهى به توحيد را چگونه مثل زده است؟ او سخن پاك (گواهى به توحيد) را به درختى پاك كه ريشه‏اش در زمين استوار و شاخه‏هايش در آسمان است تشبيه كرده است. (24) درختى كه در هرزمان ميوه‏اش را به اذن پروردگارش مى‏دهد. و خداوند براى مردم مثل‏ها مى‏زند، باشد كه دريابند كه نيكبختى آنان در گرو توحيد و خداپرستى است. (25) و سخن پليد (شرك) در مثل همچون درختى بى‏ريشه و پليد است كه از روى زمين بركنده شده و ثبات ندارد و جز شر و بدى ثمرى به بار نمى‏آورد. (26) خداوند كسانى را كه ايمان آورده‏اند، در زندگى دنيا و در آخرت با سخنى استوار كه آن را پذيرفته‏اند بر ايمانشان پايدار مى‏دارد و ستمكاران (كفرپيشگان) را در گمراهى مى‏افكند و آنان را از دستيابى به حيات پاك دنيا و آخرت محروم مى‏كند. و خدا هركارى كه بخواهد انجام مى‏دهد. (27)

تفسیر آیات

" أَ لَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِي السَّماءِ تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّها" بعضى‏[[202]](#footnote-202) از علما گفته‏اند كه:" لفظ" كلمة" بدل اشتمال است از لفظ" مثلا" و لفظ" كشجرة" صفت بعد از صفت است براى" كلمة" و يا خبر است براى مبتداى محذوف و تقدير آن" هى كشجرة" مى‏باشد". بعضى‏[[203]](#footnote-203) هم گفته‏اند:" كلمة" مفعول اول" ضرب" است كه بعد از مفعول دومش ذكر شده، و لفظ" مثلا" مفعول دوم است كه جلوتر از مفعول اول آمده است تا از اشكال فاصله شدن ميان" كلمة" و صفتش كه همان" كشجرة" باشد جلوگيرى شود. و تقدير آن چنين است:" ضرب اللَّه كلمة طيبة ... مثلا- چه كلمه نيكويى را خداوند مثل زده است مانند درخت نيكويى ...". و بعضى‏[[204]](#footnote-204) ديگر گفته‏اند: لفظ" ضرب" يك مفعول گرفته و آن" مثلا" است" و كلمة" هم اگر منصوب است مفعول است براى فعل ديگرى كه در تقدير است، حال يا آن فعل،" جعل" است و يا" اتخذ" و تقدير چنين است:" ضرب اللَّه مثلا جعل كلمة طيبة كشجرة طيبة". و خيال مى‏كنم اين وجه- البته با توجيهى كه خواهيم گفت- از همه وجوه بهتر باشد و آن توجيه اين است كه" كلمة طيبة" (بطور بيان جمله‏اى به جمله ديگر) عطف بيان است براى" ضرب اللَّه مثلا" كه در اين صورت حتما بايد لفظ" جعل" و يا" اتخذ" را در تقدير بگيريم، زيرا مدلول آيه اين مى‏شود كه خدا كلمه (نيك) را به‏درخت (نيك) مثل زده و تشبيه كرده است و اين همان معناى" اتخذ كلمة طيبة كشجرة ..." است.

و اين كه فرمود:" اصلها ثابت" معنايش اين است كه: ريشه‏اش در زمين جاى گرفته و با عروق خود در زمين پنجه زده است و اينكه فرمود:" وَ فَرْعُها فِي السَّماءِ" معنايش اين است كه شاخه‏هايى كه متفرع بر اين ريشه هستند، از قسمت بالا از آن جدا شده‏اند، و" آسمان" در لغت عرب، به معناى هر بلندى و سايه‏بان است و جمله‏" تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّها" يعنى همواره و در هر زمان به اذن خدا ميوه‏اش را مى‏چينى، و نهايت درجه بركت يك درخت اين است كه در تمام دوران سال و تا ابد، در هر لحظه ميوه بدهد. مفسرين در اين آيه شريفه از چند جهت اختلاف كرده‏اند: اول اينكه: مقصود از كلمه" طيبة" چيست؟ يكى‏[[205]](#footnote-205) گفته: شهادت به وحدانيت خدا است. يكى گفته‏[[206]](#footnote-206): ايمان است. يكى گفته‏[[207]](#footnote-207): قرآن است، يكى‏[[208]](#footnote-208) ديگر گفته: تسبيح و تنزيه است. يكى‏[[209]](#footnote-209) گفته: مطلق ثناى بر خداست. يكى‏[[210]](#footnote-210) گفته: هر سخن خيرى است. بعضى‏[[211]](#footnote-211) گفته‏اند: همه طاعتها است. يكى‏[[212]](#footnote-212) هم گفته: مؤمن است. دوم اينكه: مقصود از" كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ" چيست؟ يكى گفته‏[[213]](#footnote-213)، درخت خرما است، كه اين قول بيشتر مفسرين است، ليكن ديگرى‏[[214]](#footnote-214) گفته: درخت جوز هندى است. يكى گفته‏[[215]](#footnote-215): هر درختى است كه ميوه پاكيزه دهد، از قبيل انجير و انگور و انار، و بعضى‏[[216]](#footnote-216)گفته‏اند: درختى است كه داراى اوصافى باشد كه خداى تعالى بيان كرده، هر چند آلان موجود نباشد. سوم اينكه: مقصود از كلمه" حين" چيست؟ يكى گفته‏[[217]](#footnote-217): دو ماه است، ديگرى‏[[218]](#footnote-218) گفته: شش ماه است. يكى‏[[219]](#footnote-219) گفته: يك سال است. آن ديگرى‏[[220]](#footnote-220) گفته: يك صبح و شام است. يكى‏[[221]](#footnote-221) هم گفته: اصلا تمامى اوقات است.

و اما اگر بخواهيم به اين حرفها سرگرم بشويم از مباحث مهمى كه بايد پيرامون معارف كتاب خداوند بكنيم باز مى‏مانيم و نيز از وقوف بر مقاصد و اغراض آيات كريمه قرآن باز مى‏مانيم، لذا به اين حرفها نمى‏پردازيم.

آنچه كه از دقت در آيات به دست مى‏آيد اين است كه: مراد از" كلمه" طيبه" كه به" درخت طيب" تشبيه شده و صفاتى چنين و چنان دارد، عبارت است از عقايد حقى كه ريشه‏اش در اعماق قلب و در نهاد بشر جاى دارد زيرا خداى تعالى در خلال همين آيات، به عنوان نتيجه گيرى از مثلها مى‏فرمايد:" يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ فِي الْآخِرَةِ ...". و مقصود از" قول ثابت" هم، بيان كلمه است، البته نه هر كلمه‏اى كه لفظ باشد، بلكه كلمه از اين جهت كه بر اساس اعتقاد و عزم راسخ استوار بوده و صاحبش پاى آن مى‏ايستد، و عملا از آن منحرف نمى‏گردد. و خداى تعالى نزديك به اين معنا را در آيه ديگرى، در چند جاى از كلامش خاطر نشان ساخته است. از جمله فرموده‏" إِنَّ الَّذِينَ قالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ"[[222]](#footnote-222) و فرموده:" إِنَّ الَّذِينَ قالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلائِكَةُ أَلَّا تَخافُوا وَ لا تَحْزَنُوا"[[223]](#footnote-223) و نيز فرموده:" إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ"[[224]](#footnote-224). و اين قول كه در دو آيه اول بود، و كلمه طيب كه در آيه سوم قرار دارد، چيزى است كه خداى تعالى ثبات قدم اهل آن را در دنيا و آخرت مترتب بر آن قول دانسته، و اثر آن مى‏شمرد هم چنان كه مقابل آن، چيزى است كه گمراهى ظالمان و يا شرك مشركين اثر آن چيز است، و به اين بيان روشن مى‏گردد كه، مراد از آن قول همانا كلمه توحيد، و شهادت از روى حقيقت به يكتايى معبود است.

پس قول به وحدانيت خدا، و استقامت بر آن، قول حقى است كه داراى اصلى ثابت است، و به همين جهت از هر تغير و زوال و بطلانى محفوظ مى‏ماند، و آن اصل، خداى، عز اسمه و يا زمينه حقايق است، و آن اصل داراى شاخه‏هايى است كه بدون هيچ مانع و عايقى از آن ريشه جوانه مى‏زند، و آن شاخه‏ها عبارت است از معارف حق فرعى و اخلاق پسنديده و اعمال صالح، كه، مؤمن، حيات طيبه خود را بوسيله آنها تامين نموده و عالم بشريت و انسانيت، بوسيله آنها رونق و عمارت واقعى خود را مى‏يابد، همين معارف و اخلاق و اعمال هستند كه با سير نظام وجود كه منتهى به ظهور انسان (البته انسان مفطور بر اعتقاد حق و عمل صالح) مى‏گردد سازگارى و موافقت دارند و هر چه كه غير اين معارف باشد از مبدأ عالم، جوانه نزده و با حيات طيبه انسانى و سير نظام وجود سازگار نيست.

مؤمنهاى كاملى كه گفتند:" رَبُّنَا اللَّهُ" و پاى آنهم ايستاده، و مصداق مثل مذكور در آيه شدند، همانها هستند كه هميشه مردم از خيرات وجوديشان بهره‏مندند و از بركاتشان استفاده مى‏كنند.و همچنين هر كلمه حق و هر عمل صالحى، مثلش اين مثل است،" اصلى ثابت و فروعى پر رشد و نما، و ثمراتى طيب و مفيد و نافع دارد".

و مثل در آيه شريفه شامل همه آنها مى‏شود، و شايد نكره (يعنى بدون الف و لام) آمدن‏" كَلِمَةً طَيِّبَةً" براى اين بوده كه عموميت را برساند، چيزى كه هست، مقصود از آن در آيه شريفه بطورى كه از سياق استفاده مى‏شود عموم نبوده، بلكه همان اصل‏ توحيد است كه سائر عقايد حق بر اساس آن و روى آن تنه بنا مى‏شوند، و فضايل اخلاقى هم، از آن جوانه‏ها منشعب مى‏شوند و همچنين اعمال صالح به صورت ميوه از آنها سر مى‏زند. سپس خداى سبحان، آيه شريفه را با جمله‏" وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ" ختم فرمود، تا اهل تذكر، متذكر اين معنا بشوند كه: براى رسيدن و يا بيشتر رسيدن به سعادت هيچ راهى جز كلمه توحيد و استقامت بر آن نيست.

" وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ ما لَها مِنْ قَرارٍ"." اجتثاث" به معناى از بيخ بركندن است، وقتى مى‏گوييم" جثثته" معنايش اين است كه آن را از بيخ بر كندم، و كلمه" جث"- به ضم جيم- به معناى بلندى‏هاى زمين مانند تل است، جثه هر چيز، جسد آن است كه خود يكى از برآمدگيهاى زمين است‏[[225]](#footnote-225). و كلمه خبيثه در مقابل كلمه طيبه است. و به همين جهت، همان اختلافاتى كه در كلمه طيبه نقل شد، در كلمه خبيثه نيز وجود دارد، و همچنين در شجره خبيثه اختلاف نموده‏اند بعضى‏[[226]](#footnote-226) گفته‏اند: مقصود،" حنظلة" (هندوانه ابو جهل) است، و بعضى‏[[227]](#footnote-227) گفته‏اند:" كشوث" (سريش) است كه گياهى بدون ريشه است و به درخت و بوته‏هاى خار و يا گندم و ساير زراعت‏ها مى‏پيچد و از ساقه آنها مواد مورد احتياج خود را جذب مى‏كند. بعضى‏[[228]](#footnote-228) ديگر گفته‏اند: مقصود از آن سير است. يكى‏[[229]](#footnote-229) ديگر گفته: بوته خار است، و يكى‏[[230]](#footnote-230) ديگر گفته خزه آب است آن ديگرى گفته‏[[231]](#footnote-231): مقصود از آن قارچ است. و بالأخره يكى‏[[232]](#footnote-232) گفته: هر درخت و بوته‏اى است كه ميوه پاكيزه‏اى نداشته باشد.

ولى از اختلافى كه در آيه قبلى گذشت، وضع اين اختلافات هم روشن شده و خواننده محترم اين را نيز متوجه شد، كه تدبر در معناى كلمه طيبه و مثالى كه قرآن كريم براى آن آورد چه معنايى را مى‏رساند، و لذا به آسانى مى‏تواند، معناى كلمه خبيثه و مثال آن را مو به مو پيدا كند، و بفهمد كه مقصود از كلمه خبيثه شرك به خدا است كه به درخت خبيثى تشبيه شده، كه از جاى كنده شده باشد، و در نتيجه اصل ثابت و قرار و آرام و خلاصه جاى معينى نداشته. و چون خبيث است، جز شر و ضرر اثر ديگرى‏ببار نياورد.

" يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ ...". ظاهرا كلمه" بالقول" متعلق به" يثبت" است، نه به جمله" آمنوا" و باى آن، باى آلت، و يا سببيت است، نه باى تعدى، و جمله‏" فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ فِي الْآخِرَةِ" نيز متعلق به" يثبت" است نه به" الثابت". در نتيجه، معناى آيه به اين برگشت مى‏كند كه: كسانى كه ايمان آورده‏اند، اگر بر ايمان خود ثابت بمانند و استقامت به خرج دهند، خداوند هم ايشان را در دنيا و آخرت بر همان ايمانشان ثابت قدم مى‏كند و اگر مشيت خداى تعالى نباشد، ثبات خودشان سودى نخواهد داشت، و از فوايد آن بهره نمى‏برند، آرى همه امور به خداى سبحان بازگشت مى‏كند، پس جمله‏" يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ" در مقام هدايت همان نكته‏اى را مى‏رساند كه آيه‏" فَلَمَّا زاغُوا أَزاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ"[[233]](#footnote-233) در طرف ضلالت، آن را افاده مى‏كند.

فرقى كه ميان اين دو مقام يعنى باب هدايت و ضلالت است، اين است كه، هدايت ابتدا و آغازش از ناحيه خدا است، كه نتيجه‏اش هدايت شدن است ولى ضلالت ابتدايش از خود بنده است، و خداوند به خاطر سوء اختيار بنده او را با ضلالت بيشترى كيفر داده و بر ضلالتش مى‏افزايد هم چنان كه فرمود:" وَ ما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِقِينَ"[[234]](#footnote-234) و بسيارى آيات از قرآن اين معنا را خاطر نشان مى‏سازد كه هدايت تنها از خداى سبحان است، و غير او كسى در آن دخالت ندارد. توضيح اين كه، خداى سبحان، بشر را بر فطرت توحيد آفريده است فطرتى سالم، كه مساله معرفت ربوبيت و خوبى تقوا و بدى كارهاى زشت را در آن به امانت گذارده و معناى اين كه گفتيم: هدايت ابتدايش از خدا است، همين است، آن گاه اين فطرت را بوسيله دعوت‏هاى دينى، كه داعيان آن انبياء و رسل هستند تاييد فرموده است. پس اگر انسانها بر اساس همين فطرت سالم زندگى نموده، در نتيجه مشتاق معرفت، پروردگار خود و عمل صالح گشته، از فجور و عمل زشت نفرت بورزند، خداوند هدايتشان كرده و به آن معرفتى كه مى‏خواستند، خواهند رسيد. البته اين نكته فراموش‏نشود كه، وقتى عمل كردن بر طبق فطرت سالم را اهتداء مى‏ناميم كه خود فطرت سالم را هدايت بدانيم. اما اگر انسان از راه فطرت منحرف گشته، و با انتخاب بد خود، و به خاطر نشناختن مقام پروردگار و دلدادگى به زندگى خاكى، و پيروى هواى نفسش، از حق متنفر گرديد، خودش، خود را گمراه كرده است، و تا اينجا گمراهيش مربوط به خداى تعالى نيست، ضلالتى است كه منشاش گمراه كردن خدا نمى‏باشد- چون لطف و رحمت پروردگار، مانع از اين است كه، كسى را ابتداء گمراه كند. و ليكن در صورتى كه بنده با آگاهى و توجه بر انحراف خود پافشارى كند، خداى تعالى به عنوان مجازات، رحمت خود را از او قطع، و توفيق را از او سلب نموده، ضلالتش را حتمى مى‏كند، پس اضلال و گمراه كردن خدا مربوط به كسانى مى‏باشد، كه خود آنها راه انحراف را با توجه و آگاهى پيش بگيرند. آرى او خود شروع به مخالفت و انحراف نمود، خداوند هم به عنوان مجازات (كفر نعمت) منحرف‏ترش كرد.

از اين گفتار علت اختلاف در دو آيه‏" فَلَمَّا زاغُوا أَزاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ"[[235]](#footnote-235) و آيه‏" يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ" معلوم مى‏شود كه چرا در اولى، انحراف و لغزش را از ناحيه خود منحرفين فرض نموده. سپس ازاغه را به خدا نسبت مى‏دهد. و در دومى نخست ايمانى كه خود مستلزم هدايت خدايى است، (منحرف كردن) فرض نمود. و سپس قول ثابت را كه عبارت است از ثبات و استقامت به حسن اختيار آنان اضافه مى‏كند. آن گاه تثبيت را به عنوان پاداش ثبات اختيارى آنان، كه فعل آنها است ذكر مى‏فرمايد. و خلاصه كلام اين كه: در باب هدايت، نقطه شروع را به خود بندگان نسبت نداده بلكه ثبات بر هدايت فطرى را به ايشان نسبت مى‏دهد و سپس تثبيت خود را به عنوان پاداش ذكر مى‏كند و نويد مى‏دهد كه چنين افرادى را خداوند در خطرهاى زندگى دنيا و آخرت از لغزش و انحراف حفظ مى‏فرمايد. پس نتيجه اين شد كه هدايت اولى و فطرى بشر، مربوط به خود او نبوده، بلكه هدايت اول و دومش همه از خدا است، و تنها آنچه از ناحيه او و به اختيار او است، ثبات بر هدايت اولى است. به خلاف ضلالت، كه نخست، از ناحيه خودش شروع مى‏شود (دقت فرمائيد).

به هر حال تثبيت مذكور در آيه، با در نظر گرفتن مثالى كه برايش آورده، به‏منزله محكم كردن درخت طيب است، به طورى، كه ريشه‏اش در زمين جاى‏گيرتر شود. و وقتى ريشه درخت ثابت شد، نمو مى‏كند. و رگهاى مويى و بزرگتر خود را در اطراف دوانيده، در نتيجه ميوه خود را همه وقت مى‏دهد. و اين كه مى‏گوييم همه وقت كه معناى" كل حين" در آيه است، عبارتى است كه با عمر دنيا و آخرت درست منطبق مى‏شود. زيرا عمر دنيا و آخرت كه مى‏گوئيم، تمامى زمانها و دقائق را شامل مى‏شود.و عبارت" كل حين" هم همين طور است و اين معنايى است كه از آيه شريفه، بدست مى‏آيد.

البته معانى ديگرى هم براى آيه ذكر كرده‏اند. مثلا از آن جمله، بعضى‏[[236]](#footnote-236) گفته‏اند: معنايش اين است كه خداوند، كسانى را كه ايمان آورده‏اند، تثبيت نموده در كرامت و ثواب خود قرار مى‏دهد، و اين پاداش را به خاطر قول ثابتى كه در ايشان ديد، به ايشان مى‏دهد، و مقصود از قول ثابت هم ايمان است، كه با دليل‏ها و برهانها اثبات مى‏شود پس مراد از تثبيت ايشان، نزديك كردن آنان به خود، و در بهشت منزل دادن است. و ليكن اين حرف از اين جهت باطل است كه موجب تقييد بدون دليل است. بعضى‏[[237]](#footnote-237) ديگر گفته‏اند: معناى آن اين است كه خداوند ايشان را در زمين تثبيت كند، يعنى با يارى خود، ايشان را در زمين تمكين داده و فتح و غلبه بر دشمن را نصيبشان مى‏گرداند. و در آخرت هم، در بهشت جاى مى‏دهد. ولى اين معنا از سياق آيه دور است.

" وَ يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ"- ظاهرا در مقابل هم قرار دادن ظالمين، در اينجا و مؤمنين، در آيه‏" الَّذِينَ آمَنُوا" كه در جمله سابق بود، اين است كه مراد از ظالمين، اهل كفر هستند، كه به خدا و آيات او ايمان نياورده‏اند. علاوه بر اين خود قرآن كريم، در بعضى موارد، بطور مطلق، ظالمين را به معنايى نزديك به كفر معنا كرده و فرموده است:" أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ يَبْغُونَها عِوَجاً وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ كافِرُونَ‏[[238]](#footnote-238). اين جمله، به منزله نتيجه‏اى است كه از مثال دوم يعنى جمله‏" وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ ما لَها مِنْ قَرارٍ" استخراج مى‏شود و معنايش اين‏ است كه، خداى تعالى اهل كفر را، با محروميت از صراط هدايت، گمراه نموده، و ديگر به سوى زندگى سعادتمندانه دنيايى، و نعمتهاى باقى و خوشنودى خدا در آخرت راهنمايى نمى‏كند، بطورى كه اگر پرده از روى دلهايشان بردارى، جز شك و ترديد و كورى و اضطراب و تاسف و حسرت و اندوه و حيرت، در آن نمى‏يابى.

" وَ يَفْعَلُ اللَّهُ ما يَشاءُ"- يعنى خداوند تثبيت آنها و اضلال اينها را، به مقتضاى خواستش انجام مى‏دهد. و مشيت او مزاحم و مانع و دافعى ندارد. و چيزى ميان مشيت و فعل او حايل نمى‏شود. از همين جا معلوم مى‏شود كه، مساله اضلال اينها و تثبيت آنها مربوط به مشيت او است و ناگزير، بايد جزو قضاياى حتمى، يكى شقاوت كافر و ديگرى سعادت مؤمن را شمرد و روايتى هم اين معنا را تاييد مى‏كند. اگر در جمله‏" وَ يُضِلُّ اللَّهُ" و جمله‏" وَ يَفْعَلُ اللَّهُ" لفظ" اللَّه" به جاى ضمير آمده، به آن جهت است كه بطورى كه گفته‏اند: عظمت و هيبت مقام او را برساند.

بحث روایتی

در الدر المنثور است كه ترمذى، نسايى بزار، ابو يعلى، ابن جرير، ابن ابى حاتم، ابن حيان، و حاكم- وى حديث را صحيح دانسته- و ابن مردويه از انس روايت كرده‏اند كه گفت: ظرفى خرما براى رسول خدا (ص) آوردند، فرمود:" مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ" تا رسيدند به جمله‏" تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّها" آن گاه فرمود: منظور از شجره طيبه، درخت خرما است، و سپس آيه بعد را تلاوت كردند:" وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ" تا رسيدند به‏" ما لَها مِنْ قَرارٍ" و فرمودند مقصود از آن بوته حنظله است‏[[239]](#footnote-239).

مؤلف: اين معنا كه مقصود از درخت طيب خرما است در روايات ديگرى نيز از رسول خدا (ص) نقل شده، ولى بيش از اين دلالت ندارد كه درخت خرما يكى از انواع شجره طيبه است، ذيل اين روايت كه شجره خبيثه را عبارت از حنظله دانسته، با روايتى كه هم اكنون نقل مى‏كنيم منافات دارد.

و در همان كتاب است كه ابن مردويه از ابى هريره نقل كرده كه گفت: عده‏اى از اصحاب رسول خدا (ص) نشسته بودند، آيه شريفه‏" اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ ما لَها مِنْ قَرارٍ" را به ميان آورده، به آن جناب عرض كردند: به نظر ما" شجره خبيثه" همان" كماة" (قارچ) مى‏باشد، حضرت فرمود: كماة كه از" من" (نعمت آسمانى) است و آبش براى چشم شفاء است. و همچنين" عجوة"[[240]](#footnote-240) از بهشت و مايه شفاء از سموم است‏[[241]](#footnote-241).

مؤلف: مانند اين سخن در حنظله هم مى‏آيد، زيرا آن نيز خواص طبى بسيارى دارد. و در همان كتاب است كه بيهقى در كتاب" سنن" خود از على (ع) روايت كرده كه فرمود: كلمه" حين" به معناى شش ماه است‏[[242]](#footnote-242). مؤلف: اين روايت نيز مانند روايات قبلى مورد اشكال است.

و در كافى به سند خود از عمرو بن حريث نقل مى‏كند كه گفت: از امام صادق (ع) در باره آيه شريفه‏" كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِي السَّماءِ" سؤال كردم، فرمودند: رسول خدا (ص) اصل آن، و امير المؤمنين (ع) فرع آن، و امامان از ذريه او، شاخه‏هاى آن، و علم امامان ميوه آن، و شيعيان ايشان برگهاى آن است، سپس فرمود: آيا در اين زيادى هست (كه ديگران هم از آن سهمى ببرند) مى‏گويد گفتم: نه به خدا قسم. فرمود: قسم به خدا هر مؤمنى كه متولد مى‏شود، برگى به اين درخت افزوده مى‏گردد، و هر مؤمنى كه بميرد يك برگ از آن مى‏افتد[[243]](#footnote-243).

مؤلف: اين روايت مبتنى بر اين است كه مراد از كلمه طيبة رسول خدا (ص) باشد، و حال آنكه كلمه، در كلام خداى سبحان، بر انسان اطلاق‏ شده، مانند آيه‏" بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ"[[244]](#footnote-244) از اين هم كه بگذريم، روايت از نمونه‏هاى تطبيقى كلى بر مصداق است، يعنى خاندان نبوت و پيروانشان، يكى از مصاديق شجره طيبه هستند، دليلش هم، اختلاف روايات در اين تطبيق است در بعضى ها دارد كه، اصل رسول خدا (ص)، و فرع على (ع)، و شاخه‏ها امامان (ع) و ميوه علم ايشان، و برگ شيعيانند، مانند همين روايتى كه نقل كرديم، و در بعضى دارد: درخت رسول خدا (ص) و فرع آن على (ع)، و شاخه‏اش فاطمه (ع)، و ثمره‏اش اولاد فاطمه، و برگ آن شيعيانند، مانند روايتى كه صدوق آن را از جابر از امام باقر (ع) نقل كرده است‏[[245]](#footnote-245). و در بعضى ديگر دارد رسول خدا (ص) و ائمه (ع) اصل درخت، و ولايت براى هر كه داخل آن شود فرع آن ميباشد، مانند روايتى كه كافى به سند خود از محمد حلبى از امام صادق (ع) نقل كرده است‏[[246]](#footnote-246).

و در مجمع البيان است كه، ابى الجارود از امام باقر (ع) نقل كرده كه فرمود: اين، يعنى جمله‏" كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ..." مثل بنى اميه است‏[[247]](#footnote-247).

و در تفسير عياشى از عبد الرحمن بن سالم اشل، از پدرش، از امام صادق (ع) نقل كرده كه معناى‏" ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ" و آيه بعدش را از آن حضرت پرسيد، در جواب فرمود: اين مثلى است كه خداوند براى اهل بيت پيغمبرش زده، و آن ديگرى مثلى است كه براى دشمنان ايشان زده است، كه مى‏فرمايد:" وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ ما لَها مِنْ قَرارٍ"[[248]](#footnote-248).

مؤلف: آلوسى در تفسير خود روح المعانى مطلبى گفته كه عين عبارتش چنين است: اماميه كه تو خود حال ايشان را مى‏دانى از ابى جعفر (رضى اللَّه عنه) تفسير اين آيه را چنين روايت كرده‏اند: كه منظور از شجره خبيثه بنى اميه، و مراد از شجره طيبه رسول خدا (ص)، و على (كرم اللَّه وجهه) و فاطمه (رضى اللَّه عنها)، و آنچه از وى متولد شده ميباشد، و در بعضى روايات اهل سنت تفسير شجره خبيثه به بنى‏ اميه انكار شده است، از آن جمله: ابن مردويه از عدى بن حاتم نقل كرده كه گفت: رسول خدا (ص) فرمود:" خداى تعالى مردم را زير و رو كرده، و عرب را از همه بهتر ديد، و عرب را زير و رو كرده، قريش از همه بهتر بوده و قريش بهترين فاميل عرب بودند، و شجره مباركه‏اى كه خدا در باره‏شان فرموده:" مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ" هم ايشان هستند، زيرا بنى اميه نيز از قريش بودند[[249]](#footnote-249). اين سخن خيلى عجيب است، براى اينكه اگر يك امت و يا فاميلى مبارك باشند معنايش اين نيست كه همه آنها و همه دودمان‏هايى كه از آنها منشعب مى‏شوند مبارك باشند، پس روايت آلوسى به فرضى كه صحيح باشد، بيش از اين دلالت ندارد كه قريش شجره مباركه است، و اما اينكه آيا همه شاخه‏هاى منشعب از آن، و حتى بنى عبد الدار، و همه افراد ايشان، كه ابى جهل يكى و ابى لهب يكى ديگر از ايشان است، مبارك باشند از كجا روشن مى‏شود؟ پس اين چه ملازمه است كه آلوسى ميان شجره طيبه بودن قريش و طيب بودن همه فروع آن حتى فاسدهايشان ادعا نموده است وانگهى همين ابن مردويه از عايشه روايت كرده كه او به مروان بن حكم گفت: من از رسول خدا (ص) شنيدم، كه به پدرت و جدت مى‏فرمود: شما شجره ملعونه در قرآن هستيد.[[250]](#footnote-250) تفسير نويسانى از قبيل طبرى و ديگران، از سهل بن ساعد، و عبد اللَّه بن عمر و يعلى بن مره و حسين بن على، و سعيد بن مسيب، نقل كرده‏اند: كه منظور از آيه‏" وَ ما جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْناكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ" بنى اميه هستند[[251]](#footnote-251). و عين عبارت سعد اين است كه رسول خدا (ص) در خواب ديد، كه بنى فلان، مانند ميمونها بر منبرش جست و خيز مى‏كنند، بسيار ناراحت شد، و ديگر كسى او را خندان نديد تا از دار دنيا رحلت نمود، و بعد از اين خواب بود كه آيه مزبور نازل شد.و بزودى اين روايت را از عمر و از على (ع) در تفسير آيه‏" الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْراً" كه گفته است، منظور از آن، فاجرترين دودمان قريش يعنى‏دودمان بنى مغيره و بنى اميه است، نقل خواهيم نمود.

در تفسير عياشى از صفوان بن مهران از امام صادق (ع) روايت كرده كه فرمود: شيطان در هنگام مرگ يكى از شيعيان و دوستداران ما مى‏آيد تا او را از ولايت ما باز بدارد، و از طرف راستش مى‏آيد حريف نمى‏شود، از طرف چپش مى‏آيد همچنين حريف نمى‏شود و همين جا است كه خداى تعالى در باره‏اش مى‏فرمايد:" يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ فِي الْآخِرَةِ"[[252]](#footnote-252). و در همان كتاب از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام باقر و امام صادق (ع) روايت كرده كه فرمودند: وقتى شخصى را در قبرش مى‏گذارند، دو ملك، يكى از طرف راست و يكى از طرف چپ مى‏آيند، و شيطان هم با چشمهايى از مس از پيش رويش پيدا مى‏شود، و فرشتگان مى‏گويند: اين مردى كه در ميان شما پيدا شد چه مى‏گفت و منظورشان رسول خدا (ص) است، شخص مدفون، دچار وحشت سختى شده اگر مؤمن باشد مى‏گويد: او محمد فرستاده خدا بود، آن موقع به او مى‏گويد بخواب، خوابى كه در آن هيچ پريشانى نبينى، و قبر او را به مقدار 9 ذراع گشاد مى‏كنند و از همانجا كه خوابيده جاى خود را در بهشت مى‏بيند، و اين است منظور از آيه‏" يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا" و اگر كافر باشد همين پرسش را از او مى‏كنند، و او مى‏گويد: نمى‏دانم آن وقت است كه او را با شيطان مى‏گذارند و مى‏روند[[253]](#footnote-253).

و در الدر المنثور است كه طيالسى، و بخارى، و مسلم، و ابو داوود، و ترمذى، و نسايى، و ابن ماجه، و ابن جرير، و ابن منذر، و ابن ابى حاتم، و ابن مردويه، از براء بن عازب نقل مى‏كنند كه گفت: رسول خدا (ص) فرمود. وقتى مسلم در قبر مورد سؤال قرار مى‏گيرد گواهى مى‏دهد به اينكه معبودى جز خدا نيست، و اينكه محمد (ص) فرستاده او است و اين همان آيه است كه مى‏فرمايد:" يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ فِي الْآخِرَةِ"[[254]](#footnote-254). و در همان كتاب آمده كه طبرسى در كتاب تفسير اوسط، و ابن مردويه از ابى سعيد خدرى نقل مى‏كنند كه گفت: من از رسول خدا (ص) شنيدم كه‏ مى‏فرمود: در اين آيه" يثبت اللَّه ..."، كلمه آخرت به معناى قبر است‏[[255]](#footnote-255).

مؤلف: در اين بين روايات بسيارى از شيعه و همچنين از سنى داريم كه در باره جزئيات سؤال قبر، و آمدن دو ملك منكر و نكير و ثبات مؤمن، و لغزش و ضلالت كافر، در دست هست كه در بسيارى از آنها به آيه مورد بحث بعنوان شاهد تمسك شده است. و ظاهر آنها همين است كه مراد از آخرت، قبر و عالم مرگ باشد، و شايد اين ظهور بر اين اساس مبتنى باشد كه تثبيت، ظاهرش ثبات در غير روز قيامت است، چون خداوند كه اشخاصى را ثبات مى‏دهد در مقامى مى‏دهد كه اگر ندهد دچار لغزش و خطا بشوند، و لغزش و خطا در غير روز قيامت تصور دارد، زيرا روز قيامت روز مجازات به اعمال است، لذا از اين نظر مى‏گوئيم مراد از تثبيت، تثبيت در قبر و عالم مرگ است. ولى از اين نظر كه تمامى آنچه كه در عالم هستى است چه آنها كه زوال پذيرند و چه غير آنها ثبوتشان بواسطه خداى سبحان است، ديگر فرقى ميان برزخ و قيامت نيست، چه، مؤمن هم در آن عالم و هم در اين عالم ثبوتش بوسيله تثبيت خداى سبحان است، و به همين جهت مى‏گوييم: بهتر اين است كه روايات مذكور را از باب تطبيق گرفته، بگوئيم: يكى از مصاديق تثبيت را بيان مى‏كند. و در تفسير عياشى از اصبغ بن نباته نقل مى‏كند كه گفت: امير المؤمنين (ص) در ذيل آيه:" أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْراً" فرمود: مائيم نعمت خدا كه خداوند بر بندگان خود انعام فرموده است‏[[256]](#footnote-256).

مؤلف: اين روايت نيز از باب تطبيق كلى بر مصداق است.

و در همان كتاب از معصم مسرف از على بن ابى طالب (ع) نقل كرده كه در ذيل جمله‏" وَ أَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دارَ الْبَوارِ" فرمود: مقصود دو فاميل از قريش است كه فاجرترين فاميل‏ها بودند، فاميل بنى اميه و فاميل بنى مغيرة[[257]](#footnote-257).

مؤلف: اين روايت را صاحب برهان نيز آورده، و آن را از ابن شهر آشوب از ابى الطفيل از امير المؤمنين (ع) نقل كرده است‏[[258]](#footnote-258).

و در الدر المنثور است كه ابن جرير، و ابن منذر، و ابن ابى حاتم، و طبرانى (در كتاب تفسير اوسط) و ابن مردويه، و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته) از طرق مختلفى از على بن ابى طالب (ع) نقل كرده‏اند كه در ذيل جمله:" أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْراً" فرمود: مقصود دو فاميل از قريش است كه فاجرتر از آن دو نيست، بنى مغيره و بنى اميه، اما بنى مغيره كه خدا روز جنگ بدر كارشان را ساخت و اما بنى اميه يك چندى مهلت داده شده‏اند، تا آنچه مى‏خواهند بكنند[[259]](#footnote-259).

مؤلف: اين روايت از عمر هم نقل شده و بزودى خواهد آمد.

و نيز در همان كتاب آمده كه بخارى در تاريخ خود، و ابن جرير، و ابن منذر، و ابن مردويه، از عمر بن خطاب روايت كرده‏اند كه در تفسير آيه‏" أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْراً" گفته است منظور از آنها كه نعمت خدا را كفران كردند دو فاميل از قريش است كه فاجرترين ايشان است، يكى بنى مغيره و يكى بنى اميه كه خدا شر بنى مغيره را در روز بدر، از سر شما كوتاه كرد، و اما بنى اميه چندى مهلت داده شدند[[260]](#footnote-260).و در همان كتاب است كه ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده كه گفت: به عمر گفتم در باره آيه:" الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْراً" چه مى‏گويى گفت: مقصود از آن دو فاميل از قريش است كه فاجرترين ايشانند، و آنها دايى‏هاى من و عموهاى توأند، اما دايى‏هاى مرا خداوند در جنگ بدر منقرضشان كرد، و اما عموهاى تو، خداوند تا مدتى مهلتشان داده است‏[[261]](#footnote-261). و در تفسير عياشى از ذريح از امام صادق (ع) روايت كرده كه گفت شنيدم مى‏فرمود: ابن الكواء خدمت امير المؤمنين (ع) آمده، از كلام خدا كه مى‏فرمايد:" أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا"، سؤال نمود، حضرت فرمود: مقصود قريشند كه نعمت خدا را مبدل به كفر كرده پيغمبر او را در روز بدر تكذيب نمودند[[262]](#footnote-262).

مؤلف: اختلافى كه در تطبيق اين روايت و روايات ديگر ديده مى‏شود خود شاهد بر همين است كه مقصود از اين بيانات تطبيق و بيان مصداق است، نه بيان شان‏نزول آيه.

و در كافى از على بن محمد از بعضى از يارانش بطور رفع (يعنى بقيه رجال سند را ذكر نكرده) روايت كرده كه گفته است: على بن الحسين (ع) هر وقت اين آيه را مى‏خواند:" وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لا تُحْصُوها" مى‏گفت: منزه است آن كس كه به احدى معرفت نعمتهايش را نداده، و تنها معرفت اين معنا را داده كه از معرفت آنها عاجز هستند، هم چنان كه معرفت درك آنها را هم در كسى نگذاشته، تنها معرفت اين معنا را داده كه نمى‏توانند همه نعمتهاى الهى را درك كنند، و خود خداى تعالى هم از عارفين، به اين مقدار قناعت و بلكه سپاسگزارى كرده كه به عجز از معرفت شكرش اعتراف كنند، پس معرفت عجز و تقصير را شكر ايشان دانسته، هم چنان كه اعتراف عالمان به عجز از علم را، علم دانسته است ...[[263]](#footnote-263).

1. . سوره رعد آيه 42. [↑](#footnote-ref-1)
2. . سوره انبيا آيه 32. [↑](#footnote-ref-2)
3. . سوره صافات، آیه 96. [↑](#footnote-ref-3)
4. . سوره الرحمن ، آیه 24. [↑](#footnote-ref-4)
5. . سوره ابراهیم ، آیه 32. [↑](#footnote-ref-5)
6. . سوره زمر، آیه62 . [↑](#footnote-ref-6)
7. . سوره انعام، آیه102 . [↑](#footnote-ref-7)
8. . سوره اعراف، آیه54 . [↑](#footnote-ref-8)
9. . سوره شوری، آیه4 . [↑](#footnote-ref-9)
10. . سوره صافات، آیه96 . [↑](#footnote-ref-10)
11. . سوره انفال، آیه17 . [↑](#footnote-ref-11)
12. . سوره فرقان، آیه2 . [↑](#footnote-ref-12)
13. . سوره قمر، آیه53. [↑](#footnote-ref-13)
14. . سوره طلاق، آیه3. [↑](#footnote-ref-14)
15. . سوره حجر، آیه21. [↑](#footnote-ref-15)
16. . سوره بقره، آیه26. [↑](#footnote-ref-16)
17. . سوره مائده، آیه90. [↑](#footnote-ref-17)
18. . سوره صافات، آیه 96. [↑](#footnote-ref-18)
19. . سوره فصلت، آیه10. [↑](#footnote-ref-19)
20. . سوره بقره، آیه 22. [↑](#footnote-ref-20)
21. . سوره ابراهیم، آیه 30. [↑](#footnote-ref-21)
22. . سوره بقره، آیه 166. [↑](#footnote-ref-22)
23. . سوره آل عمران، آیه64 . [↑](#footnote-ref-23)
24. . سوره توبه، آیه 31. [↑](#footnote-ref-24)
25. . سوره آل عمران، آیه 31. [↑](#footnote-ref-25)
26. . سوره توبه، آیه 24. [↑](#footnote-ref-26)
27. . سوره توبه، آیه 24. [↑](#footnote-ref-27)
28. . سوره نساء، آیه 64. [↑](#footnote-ref-28)
29. . سوره آل عمران، آیه 31. [↑](#footnote-ref-29)
30. . سوره حج، آیه 32. [↑](#footnote-ref-30)
31. . خصال، ج 1، ص 3، حديث 1؛ توحيد صدوق، ص 83، حديث 3؛ معانى الاخبار، ص 5، حديث 2. [↑](#footnote-ref-31)
32. . نهج البلاغه صبحى صالح ص 269 خطبه 185. [↑](#footnote-ref-32)
33. . صحيفه سجاديه دعاء 28 فقره 10. [↑](#footnote-ref-33)
34. . كافى ج 1 ص 374 حديث 11 و اختصاص ص 334 و تفسير عياشى ج 1 ص 72 حديث 142 [↑](#footnote-ref-34)
35. . كافى ج 4 ص 42 حديث 2. [↑](#footnote-ref-35)
36. . تفسير عياشى ج 1 ص 72 حديث 144 و فقيه ج 2 حديث 1713 و تفسير مجمع البيان ج 1 ص 251. [↑](#footnote-ref-36)
37. . سوره بقره، آیه48. [↑](#footnote-ref-37)
38. . سوره اسراء، آیات20-18. [↑](#footnote-ref-38)
39. . و كسانى كه كفر ورزيدند و آيات خداى را تكذيب نمودند آنان اهل دوزخند و آنان در آتش جاويدانند. سوره بقره آيه 39. [↑](#footnote-ref-39)
40. . سوره نساء آيه 98. [↑](#footnote-ref-40)
41. . تفسير كشاف ج 1 ص 664. [↑](#footnote-ref-41)
42. . آيا برابرند آنان كه ميدانند با آنان كه نميدانند اين را تنها صاحبان خرد مى‏فهمند و متذكر ميشوند. سوره الزمر آيه 9. [↑](#footnote-ref-42)
43. . پس روى بگردان از كسى كه پشت كرد و روى گردانيد از قرآن ما و جز زندگى مادى دنيا را نخواست آرى پايه معلومات انسان همين اندازه است. سوره نجم آيه 30. [↑](#footnote-ref-43)
44. . پس چه مى‏شود اين مردم را كه نمى‏فهمند و نزديك هم نيست حديثى را درك كنند. سوره نساء آيه 78. [↑](#footnote-ref-44)
45. . ببين چگونه بر ايشان آيات را بيان مى‏كنيم آن گاه ببين چگونه از شنيدن حق روى مى‏گردانند.

سوره مائده آيه 75. [↑](#footnote-ref-45)
46. . و در شگفت شدند از اينكه بسوى ايشان از جنس خودشان ترساننده‏اى از طرف پروردگار آمد و كفار گفتند اين شخص جادوگرى است دروغ‏پرداز. شگفتا، آيا اين مرد اين همه خدايان را كنار زده و منحصر به خداى واحدى كرده است!؟ اين مطلب راستى مطلب بسيار عجيبى است. سوره ص آيه 5. [↑](#footnote-ref-46)
47. . معبود شما معبودى است يگانه، معبودى جز او نيست. سوره بقره آيه 163. [↑](#footnote-ref-47)
48. . اوست همان زنده، جز او معبودى نيست، پس او را بخوانيد در حالى كه دين را براى او خالص كرده باشيد. سوره مؤمن آيه 65. [↑](#footnote-ref-48)
49. . سوره عنكبوت آيه 46. [↑](#footnote-ref-49)
50. . اوست يكتاى قهار. سوره رعد آيه 6. [↑](#footnote-ref-50)
51. . آيا پروردگاران متفرق بهتر است يا معبود واحد قهار؟ نمى‏پرستيد جز خدا مگر چيزهايى را كه شما خود و پدرانتان بدون هيچ دليلى اسم خدا بر آنها نهاده‏ايد. سوره يوسف آيه 40. [↑](#footnote-ref-51)
52. . و نيست هيچ معبودى بجز اللَّه تعالى كه يكتاى قهار است. سوره ص آيه 65. [↑](#footnote-ref-52)
53. . اگر خدا مى‏خواست فرزندى براى خود فراهم كند هر آينه از آنچه كه خلق كرده براى فرزندى خود بر مى‏گزيد هر چه را كه مى‏خواست، ليكن او منزه است، و اوست اللَّه واحد قهار. سوره زمر آيه 4. [↑](#footnote-ref-53)
54. . آيا بس نيست براى روشن شدن ثبوت و حقانيت خداى تو كه در نزد هر چيزى حاضر است؟! آگاه باش كه آنها نسبت به بقاى او در شك و ترديدند، آگاه باش كه خداوند بهر چيزى محيط است. سوره حم سجده آيه 54. [↑](#footnote-ref-54)
55. . خداى تعالى معبوديست بى‏همتا كه معبودى جز او نيست براى اوست اسماء حسنى. سوره طه آيه 8. [↑](#footnote-ref-55)
56. . و ميدانند كه براستى و درستى" اللَّه" حق و حقيقتى است روشن. سوره نور آيه 25. [↑](#footnote-ref-56)
57. . اوست زنده، جز او معبودى نيست. سوره مؤمن آيه 65. [↑](#footnote-ref-57)
58. . اوست بسيار دانا و بسيار توانا. سوره روم آيه 54. [↑](#footnote-ref-58)
59. . بدرستى قوت تماما از براى خداست. سوره بقره آيه 165. [↑](#footnote-ref-59)
60. . براى اوست ملك و براى اوست حمد و ستايش. سوره تغابن آيه 1. [↑](#footnote-ref-60)
61. . هر عزت و اقتدارى مخصوص خدا است. سوره يونس آيه 65. [↑](#footnote-ref-61)
62. . حق همان است كه از طرف خدا بسوى تو آمد. سوره بقره آيه 147. [↑](#footnote-ref-62)
63. . و شما فقرا و حاجتمندان بخدائيد و خدا همانا بى‏نياز است. سوره فاطر آيه 15. [↑](#footnote-ref-63)
64. . مالك هيچ ضرر و نفعى و نيز مالك مرگ و زندگى و دوباره زنده شدن خود نيستند. سوره فرقان آيه 3. [↑](#footnote-ref-64)
65. . بگو، او يعنى خداى متعال يگانه است و هر سيادت و سرورى به او منتهى ميشود، لم يزل و لا يزال خواهد بود، نيازمند به خواب و خوراك نيست، نزائيده و زائيده نشده، و احدى براى او همپايه و كفو نبوده. سوره توحيد. [↑](#footnote-ref-65)
66. . منزه است خداوند از آنچه كه او را به آن توصيف مى‏كنند مگر توصيف بندگان مخلص خداوند.

سوره صافات آيه 160. [↑](#footnote-ref-66)
67. . احاطه علمى به آن پيدا نمى‏كنند. سوره طه آيه 110. [↑](#footnote-ref-67)
68. . آيا براى خداوند متعال شركائى قرار داده‏اند كه مانند آفريدن خداوند موجوداتى آفريده‏اند و فعلا ايشان در اشتباه افتاده‏اند كه آفريده‏هاى خداوند كدام است و آفريده‏هاى شركايش كدام؟!! بگو خداوند خالق هر چيزى است و او واحدى است قهار. سوره رعد آيه 16. [↑](#footnote-ref-68)
69. . امروز ملك عالم از كيست، از آن خداى واحد قهار است. سوره المؤمنون آيه 16. [↑](#footnote-ref-69)
70. . سوره ص آيه 65. [↑](#footnote-ref-70)
71. . سوره بقره، آيه 163 [↑](#footnote-ref-71)
72. . اين خدا است كه زمين راى بعد از آنكه مرد زنده مى‏كند." سوره حديد، آيه 17" [↑](#footnote-ref-72)
73. . تو زمين را مى‏بينى كه بى حركت افتاده، همين كه ما آب را بر آن نازل مى‏كنيم، به جنب و جوش مى‏افتد، و پف مى‏كند، آن كسى كه آن را زنده كرد همان كسى است كه مردگان را زنده خواهد كرد." سوره فصلت، آيه 39" [↑](#footnote-ref-73)
74. . زندگان همه با هم برابر نيستند، مردگان هم مساوى نيستند." سوره فاطر، آيه 22" [↑](#footnote-ref-74)
75. . ما چنين كرده‏ايم كه زندگان از آب زنده باشند." سوره انبياء، آيه 30" [↑](#footnote-ref-75)
76. . به زندگى راضى و قانع شدند و به آن دل بستند." سوره يونس، آيه 7" [↑](#footnote-ref-76)
77. . پروردگارا دو بار ما را ميراندى و دو بار زنده كردى." سوره مؤمن، آيه 11" [↑](#footnote-ref-77)
78. . زندگى دنيا در برابر زندگى آخرت جز چيز كوچكى نيست." سوره رعد، آيه 26" [↑](#footnote-ref-78)
79. . شما همه در پى كالاى پست هستيد." سوره نساء، آيه 96" [↑](#footnote-ref-79)
80. . زينت زندگى پست را مى‏خواهى." سوره كهف، آيه 28" [↑](#footnote-ref-80)
81. . زندگى پست دنيا جز بازى و بيهوده كارى نيست." سوره انعام، آيه 32" [↑](#footnote-ref-81)
82. . زندگى دنيا به جز دام فريب چيز ديگرى نيست." سوره حديد، آيه 20" [↑](#footnote-ref-82)
83. . زندگى دنيا جز بيهوده كارى و بازى نيست و زندگى واقعى تنها زندگى آخرت است، اگر بنا دارند بفهمند." سوره عنكبوت، آيه 64" [↑](#footnote-ref-83)
84. . در حالى كه ايمن مى‏باشند و به جز مرگ اول ديگر تلخى هيچ مرگى را نمى‏چشند." سوره دخان، آيه 56" [↑](#footnote-ref-84)
85. . در بهشت هر آنچه بخواهند دارند و نزد ما بيش از آنهم هست." سوره ق، آيه 35" [↑](#footnote-ref-85)
86. . بر خدايى توكل كن كه زنده‏اى است كه هرگز نمى‏ميرد." سوره فرقان، آيه 58" [↑](#footnote-ref-86)
87. . سوره غافر، آيه 2 [↑](#footnote-ref-87)
88. . سوره آل عمران، آيه 1 [↑](#footnote-ref-88)
89. . و يا كسى كه بر تك تك انسانها و بر آنچه مى‏كنند قائم و مسلط است." سوره رعد، آيه 33" [↑](#footnote-ref-89)
90. . خدا شهادت مى‏دهد كه معبودى بجز او نيست، ملائكه و صاحبان علم نيز شهادت مى‏دهند و اين شهادت خدا در حالى است كه قيام به عدل مى‏كند معبودى جز او كه عزيز و حكيم باشد وجود ندارد.

" سوره آل عمران، آيه 18" [↑](#footnote-ref-90)
91. . سوره بقره، آيه 48 [↑](#footnote-ref-91)
92. . به درستى كه پروردگار شما همان اللَّه است كه آسمانها و زمين را بيافريد و سپس بر اريكه فرماندهى مسلط شده و تدبير امر كرد، هيچ شفيعى نيست مگر به اذن او." سوره يونس، آيه 3" [↑](#footnote-ref-92)
93. . خدايى كه آسمانها و زمين را در شش روز آفريد و سپس بر اريكه تدبير آنها تكيه زد شما به جز او هيچ سرپرستى و شفيعى نداريد." سوره سجده، آيه 3" [↑](#footnote-ref-93)
94. . تمامى آنها كه در آسمانها و زمين هست از او درخواست مى‏كنند و او هر روزى در كارى است." سوره رحمان، آيه 29" [↑](#footnote-ref-94)
95. . و به شما داد آنچه را كه از او درخواست كرديد( چه با زبان سر و چه با زبان تكوين و حاجت)." سوره ابراهيم، آيه 34" [↑](#footnote-ref-95)
96. . سوره بقره، آيه 182 [↑](#footnote-ref-96)
97. . بلكه بندگانى بزرگوارند كه هرگز در سخن از او پيشى نمى‏گيرند و به دستورات او عمل مى‏كنند و او به پشت و روى امر آنها آگاه است و ايشان هرگز شفاعت نمى‏كنند، مگر براى كسى كه خدا از او راضى باشد و هم ايشان از خشيت و ترس خدا حالتى آميخته از عشق و ترس دارند." انبياء، آيه 28" [↑](#footnote-ref-97)
98. . فرشتگان به پيامبر اسلام گفتند: ما جز به امر پروردگار تو سر فرود نمى‏آوريم، پشت و روى و ظاهر و باطن ما از آن او است، پروردگار تو فراموش‏كار نيست." سوره مريم، آيه 64" [↑](#footnote-ref-98)
99. . خدا است داناى غيب و غيب خود را براى كسى اظهار نمى‏كند مگر براى كسانى از رسولان خود كه آنها را شايسته بداند، تازه از پيش رو و پشت سر سياه زاغشان را چوب مى‏زند و آنان را مى‏پايد تا بداند رسالتهاى پروردگارشان را ابلاغ كردند و خدا به آنچه كه رسولان دارند آگاه است و تمامى موجودات را شمرده است." سوره جن، آيه 28" [↑](#footnote-ref-99)
100. . هيچ موجودى نيست مگر آنكه خدا را با حمد خود تسبيح مى‏گويد اما شما تسبيح ايشان را نمى فهميد." سوره اسراء، آيه 44" [↑](#footnote-ref-100)
101. . سوره فصلت، آيه 11 [↑](#footnote-ref-101)
102. . اگر امروز آنهايى كه ستم مى‏كنند، آن حالى را كه در هنگام ديدن عذاب دارند مى‏ديدند آن وقت مى‏فهميدند كه قوت و قدرت، هر چه هست از خدا است." سوره بقره، آيه 165" [↑](#footnote-ref-102)
103. . آيا عزت را از پيش خود جستجو مى‏كنند؟ با اينكه عزت همه‏اش براى خدا است." سوره نساء، آيه 138" [↑](#footnote-ref-103)
104. . يگانه حى و زنده خدا است كه معبودى به جز او نيست." سوره مؤمن، آيه 65" [↑](#footnote-ref-104)
105. . به درستى خداوند، آرى فقط اوست فرزانه و عليم." سوره يوسف، آيه 83" [↑](#footnote-ref-105)
106. . و خدا مى‏داند و شما نمى‏دانيد." سوره آل عمران، آيه 66" [↑](#footnote-ref-106)
107. . تفسير عياشى، ج 1، ص 137 [↑](#footnote-ref-107)
108. . تفسير الدر المنثور، ج 1، ص 323 [↑](#footnote-ref-108)
109. . تفسير الدر المنثور، ج 1، ص 323 [↑](#footnote-ref-109)
110. . سوره طه، آيه 8 [↑](#footnote-ref-110)
111. . تفسير الدر المنثور، ج 1، ص 326 و تفسير عياشى، ج 1، ص 136 [↑](#footnote-ref-111)
112. . امالى شيخ طوسى، ج 2، ص 122 [↑](#footnote-ref-112)
113. . تفسير الدر المنثور، ج 1، ص 326 [↑](#footnote-ref-113)
114. . اصول كافى، ج 1، ص 132 [↑](#footnote-ref-114)
115. . معانى الاخبار، ص 30 [↑](#footnote-ref-115)
116. . معانى الاخبار، ص 29 [↑](#footnote-ref-116)
117. . هيچ موجودى نيست مگر آنكه خزينه‏هاى آن نزد ما است و ما آن را نازل نمى‏كنيم مگر به اندازه‏اى معلوم." سوره حجر، آيه 21" [↑](#footnote-ref-117)
118. . توحيد صدوق، ص 321 [↑](#footnote-ref-118)
119. . سوره اعراف، آيه 54 [↑](#footnote-ref-119)
120. . احتجاج، ج 2، ص 100 [↑](#footnote-ref-120)
121. . تفسير عياشى، ج 1، ص 138 [↑](#footnote-ref-121)
122. . آنهايى كه عرش و ساكنان پيرامون آن را حمل مى‏كنند." سوره مؤمن، آيه 7" [↑](#footnote-ref-122)
123. . امروز عرش پروردگارت را هشت نفر كه ما فوق فرشتگان هستند حمل مى‏كنند." سوره الحاقه، آيه 17" [↑](#footnote-ref-123)
124. . تفسير عياشى، ج 1، ص 136 [↑](#footnote-ref-124)
125. . محاسن برقى، ص 184 [↑](#footnote-ref-125)
126. . بدرستى قدرت همه‏اش از آن خدا است. سوره بقره آيه 165 [↑](#footnote-ref-126)
127. . عزت همه‏اش از آن خدا است. سوره نساء آيه 139 [↑](#footnote-ref-127)
128. . و احاطه به چيزى از علم او ندارند مگر به آن مقدارى كه خود او بخواهد. سوره بقره آيه 255 [↑](#footnote-ref-128)
129. . اوست زنده جز او معبودى نيست. سوره مؤمن آيه 65 [↑](#footnote-ref-129)
130. . خداوند كه جز او معبودى نيست، براى او است اسماء حسنى. سوره طه آيه 8 [↑](#footnote-ref-130)
131. . بگو اى محمد! كه خدا را( به اسم) اللَّه يا( به اسم) رحمن بخوانيد هر كدام راى بخوانيد، نام‏هاى نيكوتر همه از او است. سوره اسرى آيه 110 [↑](#footnote-ref-131)
132. . نام‏هاى نيكوتر همه از اوست، هر چه در آسمانها و زمين هست او را تسبيح مى‏كند. سوره حشر آيه 24 [↑](#footnote-ref-132)
133. . پروردگارتان گفته: مرا بخوانيد تا اجابتتان كنم، كسانى كه از پرستيدن من استكبار ورزند به خوارى به جهنم داخل خواهند شد. سوره مؤمن آيه 60 [↑](#footnote-ref-133)
134. . گمراه‏تر كيست از آنكه سواى خدا چيزى را بخواند كه تا روز قيامت جواب او ندهد و از هر چه بخوانندش خود بى‏خبر باشد. و چون در قيامت خلق محشور شوند آنجا معبودان باطل با مشركان دشمن و از پرستش آنها بيزارند. سوره احقاف آيات 5- 6 [↑](#footnote-ref-134)
135. . زنده جاويد اوست، خدايى جز او نيست، او را بخوانيد و دين خاص او كنيد كه ستايش خاص پروردگار جهانيان است. سوره مؤمن آيه 65 [↑](#footnote-ref-135)
136. . سوره انعام آيه 139 [↑](#footnote-ref-136)
137. . هان اى مردم! شما نيازمندان به خداييد و تنها خداوند غنى و بى‏نياز است. سوره فاطر آيه 15 [↑](#footnote-ref-137)
138. . و او است يگانه و قهار. سوره رعد آيه 16 [↑](#footnote-ref-138)
139. . اجابت مى‏كنم دعاى دعا كننده را وقتى مرا بخواند. سوره بقره آيه 186 [↑](#footnote-ref-139)
140. . اللَّه كه جز او معبودى نيست، براى او است اسماء حسنى. سوره طه آيه 8 [↑](#footnote-ref-140)
141. . سوره اعراف آيه 180 [↑](#footnote-ref-141)
142. . او راست اسماء حسنى، تسبيح مى‏كند او را آنچه كه در آسمانها و زمين است. سوره حشر آيه 24 [↑](#footnote-ref-142)
143. . توحيد ص 195 ط تهران. [↑](#footnote-ref-143)
144. . الدر المنثور ج 3 ص 147 [↑](#footnote-ref-144)
145. .الدر المنثور ج 3 ص 148 [↑](#footnote-ref-145)
146. . الدر المنثور ج 3 ص 148 [↑](#footnote-ref-146)
147. . الدر المنثور ج 3 ص 148 [↑](#footnote-ref-147)
148. . الدر المنثور ج 3 ص 148 [↑](#footnote-ref-148)
149. . توحيد ص 194 [↑](#footnote-ref-149)
150. . الدر المنثور ج 3 ص 148 [↑](#footnote-ref-150)
151. . الدر المنثور ج 3 ص 148 [↑](#footnote-ref-151)
152. . الدر المنثور ج 3 ص 148 [↑](#footnote-ref-152)
153. . اين روايت در توحيد مفضل چنين آمده ... و اسم مكنونى كه معروف است همان اسمى است كه مخزون به اين اسماء سه‏گانه است كه ظاهر شده‏اند، پس ظاهر عبارت است از اللَّه‏[ و] تبارك و سبحان، و براى هر يك از اين اسماء سه‏گانه چهار ركن است. [↑](#footnote-ref-153)
154. . در كتاب توحيد چنين آمده: و اسماء سه‏گانه اركانى و حجاب‏هايى است براى آن يك اسم. [↑](#footnote-ref-154)
155. . كافى ج 1 ص 112 ح 1 [↑](#footnote-ref-155)
156. . بصائر الدرجات ص 208 ح 1، باب 13، جزء 4. [↑](#footnote-ref-156)
157. . بصائر الدرجات ص 208 ح 3، باب 13، جزء 4. [↑](#footnote-ref-157)
158. . توحيد ص 308 ح 2 [↑](#footnote-ref-158)
159. . توحيد صدوق ص 324 آخر باب 50 و معانى الاخبار [↑](#footnote-ref-159)
160. . كافى ج 1 ص 143 ح 4 [↑](#footnote-ref-160)
161. . تفسير عياشى ج 2 ص 42 ح 119 [↑](#footnote-ref-161)
162. . كافى ج 1 ص 414 ح 13 [↑](#footnote-ref-162)
163. . تفسير عياشى ج 2 ص 42 ح 120 و 121 [↑](#footnote-ref-163)
164. . الدر المنثور ج 3 ص 149 [↑](#footnote-ref-164)
165. . تفسير برهان ج 2 ص 53 ح 9 [↑](#footnote-ref-165)
166. . تفسير عياشى و تفسير برهان ج 2 ص 15 [↑](#footnote-ref-166)
167. . تفسير عياشى ج 2 ص 43 ح 122 [↑](#footnote-ref-167)
168. . الدر المنثور ج 3 ص 149 [↑](#footnote-ref-168)
169. . كافى ج 2 ص 452 ح 1 [↑](#footnote-ref-169)
170. . كافى ج 2 ص 452 ح 3 [↑](#footnote-ref-170)
171. . كافى ج 1 ص 54 ح 2 [↑](#footnote-ref-171)
172. . كافى ج 1 ص 55 ح 4 [↑](#footnote-ref-172)
173. . كافى ج 1 ص 55 ح 5 [↑](#footnote-ref-173)
174. . كافى ج 1 ص 55 ح 3 [↑](#footnote-ref-174)
175. . تفسير قمى ج 1 ص 249 [↑](#footnote-ref-175)
176. . مجمع البيان، ج 3، جزء 11، ص 112، به نقل از ابن عباس. [↑](#footnote-ref-176)
177. . مجمع البيان، ج 3، جزء 11، ص 112 به نقل از حسن ابى العاليه [↑](#footnote-ref-177)
178. . مجمع البيان، ج 3، جزء 11، ص 112 به نقل از ابو مسلم. [↑](#footnote-ref-178)
179. . مجمع البيان، ج 3، جزء 11، ص 113. [↑](#footnote-ref-179)
180. . مجمع البيان، جزء 11، ص 112، به نقل از قتاده. [↑](#footnote-ref-180)
181. . به درستى كه ما نازل كرديم او را در شب مباركى." سوره دخان، آيه 30" [↑](#footnote-ref-181)
182. . و قرآنى كه جزء جزء كرديم آن را تا به تدريج بخوانى بر مردم، و فرو فرستاديم آن را فرو فرستادنى." سوره اسرى، آيه 106". [↑](#footnote-ref-182)
183. . به كتاب مبين سوگند كه ما آن را به صورت كتابى خواندنى و عربى در آورديم، باشد كه شما انسانها در آن تعقل كنيد، و اين كتاب در نزد ما مقامى بالا و فرزانه دارد." سوره زخرف، آيه 4" [↑](#footnote-ref-183)
184. . تفسير المنار، ج 12، ص 6. [↑](#footnote-ref-184)
185. . مثل آن دو گروه چون كور و كر و بينا و شنواست." سوره هود، آيه 24" [↑](#footnote-ref-185)
186. . آيا مردم تعجب دارند از اينكه به فردى از خود آنان وحى بفرستيم كه مردم را انذار كن و آنهايى كه ايمان آورده‏اند را بشارت بده كه نزد پروردگارشان قدمى صدق دارند." سوره يونس، آيه 2" [↑](#footnote-ref-186)
187. . پس( خداوندا) كسانى را كه از شرك و كفر توبه كرده و راه تو را پيروى كردند بيامرز." سوره مؤمن، آيه 7" [↑](#footnote-ref-187)
188. . مجمع البيان، جزء 11، ص 112. [↑](#footnote-ref-188)
189. . تفسير الكبير، ج 17، ص 181. [↑](#footnote-ref-189)
190. . تفسير روح المعانى، ج 11، ص 207. [↑](#footnote-ref-190)
191. . سوره طه، آيه 124. [↑](#footnote-ref-191)
192. . مجمع البيان، ج 3، جزء 11، ص 113. [↑](#footnote-ref-192)
193. . هان اى مردم، ما شما را از يك مرد و يك زن آفريديم و شما را شعبه شعبه و قبيله قبيله كرديم تا يكديگر را بشناسيد، و به درستى كه نزد خدا گرامى‏ترين شما با تقواترين شما است." سوره حجرات، آيه 13" [↑](#footnote-ref-193)
194. . من عمل هيچ عاملى از شما، چه مردتان و چه زنتان را بى اجر و ضايع نمى‏كنم، زيرا همه شما از هميد( و براى من فرقى نداريد)." سوره آل عمران، آيه 195" [↑](#footnote-ref-194)
195. . تفسير المنار، ج 12، ص 8. [↑](#footnote-ref-195)
196. . نصرت و يارى مؤمنان راى بر خود حتم گردانيديم." سوره روم، آيه 47" [↑](#footnote-ref-196)
197. . از پروردگار خود طلب مغفرت كنيد كه او بسيار آمرزگار است تا باران آسمانى راى بر شما بباراند و شما راى به داشتن اموال و فرزندان مدد فرمايد، و برايتان باغها قرار دهد، و برايتان نهرها روان سازد." سوره نوح، آيه 12". [↑](#footnote-ref-197)
198. . اى مردم از پروردگار خود طلب مغفرت كنيد و سپس به سويش رجوع نماييد تا آسمان را بر شما بارنده نموده نيرويى به نيرويتان بيفزايد و با گناه از او دور نشويد." سوره هود، آيه 56" [↑](#footnote-ref-198)
199. . آيا در خدا، آفريدگار آسمانها و زمين شكى هست، او شما را مى‏خواند تا گناهانى از شما را بيامرزد، و تا مدتى معين عمرتان دهد." سوره ابراهيم، آيه 10" [↑](#footnote-ref-199)
200. . براى سنت خدا تبديلى نخواهى يافت. [↑](#footnote-ref-200)
201. . تفسير قمى، ج 1، ص 321. [↑](#footnote-ref-201)
202. . منهج الصادقين، ج 5، ص 134 و روح المعانى، ج 13، ص 212. [↑](#footnote-ref-202)
203. . تفسير فخر رازى، ج 19، ص 120. [↑](#footnote-ref-203)
204. . روح المعانى، ج 13، ص 212. [↑](#footnote-ref-204)
205. . فخر رازى، ج 19، ص 120. به نقل از ابن عباس. [↑](#footnote-ref-205)
206. . مجمع البيان، ج 6، ص 312. [↑](#footnote-ref-206)
207. . روح البيان، ج 4، ص 414. [↑](#footnote-ref-207)
208. . كشاف، ج 2، ص 553. [↑](#footnote-ref-208)
209. . روح البيان، ج 4. ص 414. [↑](#footnote-ref-209)
210. . الدر المنثور، ج 4، ص 78، نقل از ابن جرير و او از عكرمه. [↑](#footnote-ref-210)
211. . مجمع البيان، ج 6، ص 312، [↑](#footnote-ref-211)
212. . كشاف، ج 2، ص 553، به نقل از رسول خدا( ص) و تفسير طبرى، ج 13، ص 136، به نقل از ابن عباس. [↑](#footnote-ref-212)
213. . فخر رازى، ج 19، ص 120. [↑](#footnote-ref-213)
214. . روح المعانى، ج 13، ص 214، به نقل از ابن مردويه و او از ابن عباس. [↑](#footnote-ref-214)
215. . كشاف، ج 2، ص 553. [↑](#footnote-ref-215)
216. . مجمع البيان، ج 6، ص 312. [↑](#footnote-ref-216)
217. . مجمع البيان، ج 6، ص 313. [↑](#footnote-ref-217)
218. . فخر رازى، ج 19، ص 120 به نقل از ابن عباس. [↑](#footnote-ref-218)
219. . فخر رازى، ج 19، ص 120 به نقل از مجاهد و ابن زيد. [↑](#footnote-ref-219)
220. . الدر المنثور، ج 4، ص 77 و 78. [↑](#footnote-ref-220)
221. . فخر رازى، ج 19 ص 120 به نقل از زجاج و كشاف، ج 2، ص 553. [↑](#footnote-ref-221)
222. . آنهايى كه گفتند پروردگار ما خدا است، و پاى گفته خود هم ايستادند ترسى بر ايشان نيست و اندوهناك هم نمى‏شوند. سوره احقاف، آيه 13. [↑](#footnote-ref-222)
223. . كسانى كه گفتند پروردگار ما خدا است، و پاى گفته خود هم ايستادگى كردند، ملائكه يكى پس از ديگرى بر ايشان نازل شده( و اين بشارت راى مى‏آورند)، كه نترسيد و اندوهناك نشويد.

سوره حم سجده، آيه 30. [↑](#footnote-ref-223)
224. . كلمه طيبه به سوى او بالا مى‏رود، ولى عمل صالح آن را بلند مى‏كند. سوره فاطر آيه 10. [↑](#footnote-ref-224)
225. . مفردات راغب، ماده" جث". [↑](#footnote-ref-225)
226. . الدر المنثور، ج 4، ص 77. [↑](#footnote-ref-226)
227. . كشاف، ج 2، ص 553. [↑](#footnote-ref-227)
228. . روح المعانى، ج 13، ص 215. [↑](#footnote-ref-228)
229. .روح المعانى، ج 13، ص 215. [↑](#footnote-ref-229)
230. .روح المعانى، ج 13، ص 215. [↑](#footnote-ref-230)
231. . روح المعانى، ج 13، ص 215. [↑](#footnote-ref-231)
232. . روح المعانى، ج 13، ص 215. [↑](#footnote-ref-232)
233. . و چون اعراض كردند، خداوند هم دلهايشان را اعراض داد. سوره صف، آيه 5. [↑](#footnote-ref-233)
234. . و با اين قرآن گمراه نكند مگر فاسقان را. سوره بقره، آيه 26. [↑](#footnote-ref-234)
235. . پس هنگامى كه لغزيدند، لغزانيد خدا دلهاى ايشان را. سوره صف، آيه 5. [↑](#footnote-ref-235)
236. . تفسير ابو الفتوح رازى، ج 7، ص 24. و منهج الصادقين، ج 5، ص 136. [↑](#footnote-ref-236)
237. . مجمع البيان، ج 4، ص 218، طبع بيروت و روح المعانى، ج 13، ص 217. [↑](#footnote-ref-237)
238. . لعنت خدا بر ظالمين باد، همانهايى كه از راه خدا جلوگيرى نموده، آن را منحرف مى‏خواهند. و نسبت به آخرت كافرند. سوره اعراف، آيه 44 و 45. [↑](#footnote-ref-238)
239. . الدر المنثور، ج 4، ص 76. [↑](#footnote-ref-239)
240. . عجوه- خرمايى كه در پوسته‏اش باشد. المنجد، ماده" عجو". [↑](#footnote-ref-240)
241. . الدر المنثور، ج 4، ص 78. [↑](#footnote-ref-241)
242. . الدر المنثور، ج 4، ص 77. [↑](#footnote-ref-242)
243. . اصول كافى( دوره دو جلدى) ج 1، ص 355، ح 80. [↑](#footnote-ref-243)
244. . به كلمه‏اى از او كه اسمش عيسى بن مريم است. سوره آل عمران، آيه 45. [↑](#footnote-ref-244)
245. . معانى الاخبار، ص 400. [↑](#footnote-ref-245)
246. . كافى [↑](#footnote-ref-246)
247. . مجمع البيان، ج 4، ص 27، طبع بيروت. [↑](#footnote-ref-247)
248. . تفسير عياشى، ج 2، ص 225، ح 15. [↑](#footnote-ref-248)
249. . روح المعانى، ج 13، ص 215. [↑](#footnote-ref-249)
250. . روح المعانى، ج 15، ص 107. [↑](#footnote-ref-250)
251. . تفسير طبرى، ج 15، ص 79. [↑](#footnote-ref-251)
252. . تفسير عياشى، ج 2، ص 225، ح 16 و 17. [↑](#footnote-ref-252)
253. . تفسير عياشى، ج 2، ص 225، ح 16 و 17. [↑](#footnote-ref-253)
254. . الدر المنثور، ج 4، ص 78. [↑](#footnote-ref-254)
255. . الدر المنثور، ج 4، ص 79. [↑](#footnote-ref-255)
256. . تفسير عياشى، ج 2، ص 229، ح 24. [↑](#footnote-ref-256)
257. . در تفسير عياشى، ج 2 ص 230 ح 28، بجاى" معصم مسرف" المسلم المشوب آمده است. [↑](#footnote-ref-257)
258. . در تفسير برهان، ج 2، ص 317 اين روايت از معصم مسرف نقل شده و ابن شهر آشوب و ابى الطفيل در سند دو روايت ديگر كه در ذيل آن نقل شده، قرار دارند و اشتباها نام اين دو در سلسله حديث مورد بحث ذكر شده است. [↑](#footnote-ref-258)
259. . الدر المنثور ج 4 ص 84. [↑](#footnote-ref-259)
260. . الدر المنثور ج 4 ص 84. [↑](#footnote-ref-260)
261. . الدر المنثور ج 4 ص 84. [↑](#footnote-ref-261)
262. . تفسير عياشى ج 2 ص 229 ح 25. [↑](#footnote-ref-262)
263. . روضه كافى، ص 322، ح 592. [↑](#footnote-ref-263)