کتاب تسنیم جلد 1

فهرست

[فصل يكم: زبان قرآن كريم 16](#_Toc450989113)

[فصل دوم: ويژگيهاى تفسير قرآن 31](#_Toc450989114)

[فصل سوم: تفسير قرآن به قرآن 37](#_Toc450989115)

[فصل چهارم: تفسير قرآن به سنت 87](#_Toc450989116)

[فصل پنجم: تفسير قرآن به عقل 116](#_Toc450989117)

[فصل ششم: تفسير به رأى 122](#_Toc450989118)

[فصل هفتم: جايگاه آراى مفسران و شأن نزول در تفسير 164](#_Toc450989119)

[فصل هشتم: شأن نزول، فضاى نزول و جونزول قرآن 166](#_Toc450989120)

[فصل نهم: شبهات نوظهور و فهم قرآن 170](#_Toc450989121)

[فصل دهم: اوصاف قرآن در نگاه اهل عصمت 174](#_Toc450989122)

قرآن كه كليد باب كنز مخفى است، بر شهپر مرغ هستى با ترنم ترانه توحيد نسيم دل فزايش را در آسمان پر ستاره دلها و زمين پر ز لاله قلبها مى گستراند و بانگ رساى (إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ) (1) ى آن آغاز و انجام هستى را صلا مى دهد.

طلوع هور الهى در طور وجود قرآنى از سرادقات خاص رحمانى آغازيدن گرفته و چهره پر جلايش از پس هاله هاى تجرد و غمام ماديت، به روشنى آفتاب و به وضوح مهتاب نمايان شده است.

طنين تعليم آن (شَدِيدُ الْقُوَى ) (2)، بر آستان آن افق اعلى در هيئت (ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ) (3) با صد شوق و نوا خوش مى سرايد كه (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ) (4)

طاير ناطق قدس كه آينه دار عالم وحى است شاهبال هدايتش را كران تا كران گسترانيده و عرش و فرش را در نورديده و ملك و ملكوت را زير نور پرر فروغ خود در آورده است.

خداوند عالم كه از خزانه هدايت و مخزن سعادت، قبسى به طور موسى و طلعتى از آن به جان عيسى و بارقه اى به جودى نوح و نورى به قلب ابراهيم و اشراقى به همه صحف آسمانى داشته، اكنون همه درهاى هدايت و رحمت را گشوده است. اكنون تمامى كوهها طور است، بر همه سفينه ها نوح است، همه نارها نور است و جميع صحف كتاب مسطور.

آنچه بيضأ تورات موسى و فروغ انجيل عيسى و روشنى و جلاى صحيفه ابراهيمى و حديث نور زبور داود بود و آنچه طلعت جلوه الهى در همه كتب بود از پرده غيب بدر آمد. آرى بارقه بى بديل وحى از بارگاه قداست درخشيدن گرفته، با شهاب ثاقب خود، ايثار وجود و نثار نور دارد. نورى كه خود فروزان است و فروغ جوامع را نيز به همراه دارد.

صد مژده بهار دل، صد خنده سراى جان

صد قهقهه بر كويش صد شوق به هر سويش

خانه دل بروبيد، جام صفا بنوشيد

تن به ورع بپوشيد، كوثر جان در آمد

موقعيت تفسير

تفسير كه كشف حجاب است، آن حقيقتى را سرزد كه محجوب و مستور است و قرآن كه خود نائره نور و بيضأ هر ضوء است نه تنها تفسير را بر نمى تابد، بلكه توضيح هر تفسيرى و كشف هر تأويلى با اشراق آن ميسور است. آيا سزد كه خورشيد را محجوب بدانيم و داعيه پرده براندازى از آن را در سر بپرورانيم؟ غافل از آن كه مفسر، تفسير و بساط انديشه اش اگر بارقه حق در او باشد جلوه قرآنى است كه دلربايى مى كند.

آرى همان گونه كه فرط نور الهى جلوه هاى حضور او را به غيب و ظهور او را به بطون مى كشاند، قرآن نيز كه تجلى اعظم اوست به حكم متكلم خويش ‍ در آمده و از شدت حضور و ظهور، حكم غيب و بطونى يافته است، همان گونه كه امام عصر (عليه‌السلام ) همواره در حضور است و غيب او به انسانها بر مى گردد.

تفسير تنها در جايى رخ مى نمايد كه حجابى باشد و چون اين حجاب جز بر خويشتن انسانها نيست، اين انسان محجوب است كه يك يك اعمال، و تك تك اخلاق او بسان غشاوه هاى آهنين سويداى وجودش را مى پوشاند؛ آنسان كه انبوه ظلمت يكى پس از ديگرى فائق آمده و آيه (ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ ) (5) را مصداق شده، شايسته است با ركوب بر فلك جاريه تفسير او را از حضيض لجج غامره در آورده و به اوج انوار آسمانى قرآن رهنمون شد.

از اين رو اولين مفسران حقيقى صحائف الهى، انبياى عظام و اوصياى كرام آنها هستند كه در ضوء هدايت الهى، امتهاى فتاده در جيحون ظلمت را به ساحل نجات هادى بودند و با گستراندن سفره هدايت بساط غوايت را بر چيده و حجابهاى انسانى را به كنارى زدند.

در طول تاريخ اسلام بسيار بودند فرزانگانى كه با استضائه از فروغ وحى و استفاده از گوهر كلام ائمه (عليهم‌السلام ) توانستند راه سعادت را بنمايانند و با كشف غطا از سرا پرده ديدگان قلبها، نمايشى دلپذير ايجاد كنند و مردم را بر كنار اين مائده الهى دعوت كرده و در نهايت، لمعه قرآنى بر جانشان بفشانند. گوارايشان باد حشر قرآنى و مبارك باد لبيك رحمانى.

ياد كنيم از چهره تابناك عرصه تفسير، حضرت آية الله علامه طباطبايى، كه با اثر جاودانه خود زرين ورقى در دفتر تفسير نهاده، تا هم براى گذشتگان با تكميل و تتميم انديشه هايشان فخرى باشد و هم براى آيندگان با جهت دادن و افق روشن در جلوى ديدگان آنها نهادن، ذخيره اى بوده و بزرگى و عزت بيافريند.

به راستى تفسير الميزان توانست زلال معارف قرآنى را در ساغر پيراسته خود بريزد و از خس و خاشاك انديشه هاى حيران و توهمات سرگردان منزه بدارد تا به كام تشنه كامان رسانيده، صفحه زرين حقيقت را در جان آنان ورق بزند.

الميزان با ارائه مسيرى مستقيم و با پيمودن ناهمواريهاى آن طريقى بديع و راهى رفتنى در مقابل قرآن پژوهان و مفسران گشوده است. منهجى با بهره گيرى از ذخائر فراوان عقل صراح و نقل قراح افق روشن قرآن را نمايانده تا ابواب جنان را با آيات فرقان بگشايد. او اكنون طاير جنت لقاى الهى است كه بر شاخسار آيات الهى ثمره معرفت و بهره محبت مى برد. گوارا باد بر او شراب طهور قرآنى و پر سرور باد آن نفس رحمانى.

اكنون بشارت است آنان را كه بر ساحل هدايت نشسته و تشنه كامان حقايق نوين كه برهان فرقانى را در پرتو عرفان قرآنى فرا سوى خود مى نگرند. اكنون نويد سرور است كسانى را كه براى گشودن عرصه هاى مختلف اجتماع نااميد كنجى گزيده و يا به سراب انديشه هاى واهى پناه برده اند.

اكنون چه گواراست سنام معرفت الهى و زلال حقيقت قرآنى را در ساغر تفسير تسنيم مشاهده كردن و از دست ساقى جواد نوشيدن. اكنون اين آب زندگانى و رباط حيات انسانى است كه از سحاب سمايى و مطر سماوى جارى است.

تفسير دهاق تسنيم با خصيصه اى تازه و روشى نو كه از ابداعات مؤلف مفسر است به خيل عظيم تفاسير قرآنى پيوست، ليكن بررسى بلنداى شاهق و دامنه وسيع آن در گرو پرواز در ملكوت معنا و غوص در معارف و غور در ارزشهاى آن است؛ با مرورى اجمالى مى توان به برخى از شاخصهاى روشن آن اشاره كرد.

يكم: گر چه اين تفسير هم از نظر اسلوب و هم از نظر ساختار اصلى، مشرب تفسيرى قيم الميزان را پى مى گيرد، ليكن تفاوتهاى چشمگيرى در هر دو جهت آن مشاهده مى شود:

الف: مؤلفه اولى و اصلى آن اين است كه جز از منظر قرآن به آيات نگريسته نشود و تار و پود همه علوم و دست مايه هاى مقدمى آن در نظام فكرى قرآن طراحى و معمارى شده است و تفسيرى قرآنى محض عرضه شده است. مصنف فرزانه آن مبناى حاكميت مطلقه قرآن بر قرآن و نفى هر نوع حاكميت و ولايت علمى بر قرآن را همواره مد نظر داشته و نور بصر دانسته، با تمام اعتقاد و باور بر اين اسلوب قرآنى حركت كرده است و اصرار ورزيدن و طرح هيچ علمى از علوم را مستقلا در كنار وحى پسنديده ندانسته ضمن اينكه ارزشهاى دانشى را فروغ روشن وحى منور كرده است تا هم شمس مضى ء وحى نمايانده شود و هم قمر منير ساير علوم كه در پرتو وحى ضوئى يافته اند را به رخ بكشاند. از اين رهگذر قالبهاى فقهى، كلامى، عرفانى و حكمى آن از قلب قرآنى بهره دارد و هرگز نه تنها محدوده هاى تنگ اين علوم وسعت درياى معارف آيات الهى را تحديد نكرده، بلكه خود نيز از اين قلزم فسيح وسعت يافته و صبغه قرآنى گرفته است.

ب: جامع نگرى قرآن در همه عرصه هاى انسانى حقيقت بارز ديگرى است كه در اين تفسير به گونه اى شفاف نمايانده شده است. هنر قرآن نه تنها اين است كه قداست ارتباط عبد با مولا را در ميدان عبادت ترسيم مى كند، بلكه مى خواهد تمامى روابط انسانى را عبادى كرده و عبوديت محضه را بر سراسر وجود انسانى حاكم گرداند و اين جز با نفوذ آيات در زنجيره هاى رشته انسانى اعم از عقيده، فرهنگ، اقتصاد، سياست و ساير شاخه هاى آن امكان پذير نيست و در اين تفسير اين بنيان مستحكم قرآنى ظاهر مى شود. قطعا جامعه امروز اسلام با فرهنگ و بينشى فراتر از همه دوران گذشته متوجه خويشتن خويش شده و اسلام آزاد شده از قيدها، بدعتها، تحريفها و نيرنگها را باز شناخته و به دنبال آن است تا حضور محسوس دين را از خاور انديشه تا باختر عمل بازيابد.

ج: يكى از مميزه هاى اصلى اين تفسير تدوين و نگارش آن در زمان تحقق نظام اسلامى و آزادى دين است؛ فرصتى كه علامه طباطبايى (رحمه‌الله ) در زمان تأليف تفسير قيم خود نداشته و اهل نظر، نيزه هاى توهم و تيرهاى تخيل نشان رفته به حقائق علوى معارف عرفانى آن را مشاهده مى كنند. حصارهاى كشيده شده و ديوارهاى ساخته شده قبل از انقلاب تا حدود قابل توجهى حوزه هاى علميه را نيز در بر گرفته و انديشه هاى آسمانى امام خمينى (رحمه‌الله ) كه فرا حوزه آن زمان بود اين حصرها را شكست و علوم و معارف غنى اسلامى را از كنج زندان بدعت و انزواى حبس ‍ تحريف، رهانيده و يك فرصت بى بديل براى مؤلف مفسر رخ نمود و استاد گرانمايه نيز با ارائه بهترين اسلوب بدون كمترين اضطراب، معارف مخفى شده الميزان را يكى پس از ديگرى تبيين كرده كه امروزه حوزه علميه با مشاهده بهترين معارف و زيباترين اسلوب، مشى اصيل خود را بعد از حدود بيست سال تدريس آن استاد فرزانه بازيافته و در آن گام نهاده است؛ ضمن آن كه الميزان از اين بعد در مسير تكميل و تتميم خود قرار گرفته، مى رود تا نصاب جايگاه خويش را به دست آورد.

د: از خصايص ارزشمند اين كتاب كه مى تواند از اين رهگذر نيز تكمله اى بر الميزان محسوب شود اين كه، طرح مباحث فقهى و تفسير آياتى كه متضمن احكام و حدود الهى است و در آن تفسير شريف تعرضى بدان نشده در دهاق تسنيم به صورت جامع و مبسوط مورد پردازش قرار گرفته كه دو بهره اساسى را به همراه دارد. كه يكى از آن دو مهم و ديگرى اهم اس، نكته مهم آن كه، با زبان و مشرب تفسيرى علامه (قدس‌سره ) به اين گونه آيات پرداخته شده كه به حق مى تواند فضاى خالى آن را پر كند و نكته اهم آن كه، فقه نيز در خدمت قرآن در آيد. امروزه حوزه هاى فقهى اسلام بدون توجه اى به آياتى كه متضمن احكام و حدود الهى است به بهانه اين كه غالب آيات در صدد اصل تشريع است و عموم يا اطلاق ندارد، مسير خود را تنها از منابع سنت، عقل و اجماع مى پيمايد و از آغاز تا انجام فقه آن طور كه شايسته بود از منبع اصيل دينى كه تأمين كننده ساير منابع است، يعنى قرآن طرفى نبسته است و بدون شك اين ضعف عمده اى است كه حوزه هاى فقهى شيعه از آن در غفلت است. از طرفى ايجاد اين فضا و راهبرد قرآن در اركان فقه قطعا فقيه را به افق ديگرى آشنا كرده و آن را به حقيقت كتاب نزديكتر مى كند و اين ويژگى مهم نقطه آغازى است كه مى تواند منشأ تحولى در آينده فقاهت شيعى بوده، نفوذ و رسوخ قرآن در اين عرصه را نيز به همراه داشته باشد.

دوم: از نشانه هاى بارز اين تفسير گشودن ابواب سپهر معارف و اسرار الهى است، كه در قالب نكات و لطايف بديع آورده شده است، كه از مهمترين ذخاير قرآنى اشتمال بر بطون معانى و خباياى نهايى است كه طبق آن روايت معروف بر چهار مرحله وصف شده كه البته هر يك از مراحل آن موافق عديده اى دارد: كتاب الله على أربعة اشيأ: على العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقائق... (6) اين كتاب نيز با تأسى به اين سخن معصوم (عليه‌السلام ) سه مرحله ظاهر دارد و تنها مرحله چهارم آن كه مختص به انبيا و صاحبان اولى دفتر تشريع است به حضرات اقدس آنها احاله شده و ساير موارد نيز از بهره گيرى كلمات همواره بديع آنان به رشته تحرير در آمده است.

يكى از جلوه هاى زيباى گذر و تحول زمان شفاف كردن وقايع پيشين است. الميزان صامت گر چه به نوبه خود بسيارى از حقايق را آشكار ساخته و بر مشكلات فراوان علمى فائق آمده اما به اقتضاى محدودى كه دارد پاسخ به تمامى شبهات بعد از خود را به صورت بالفعل و گويا ندارد و اين الميزان ناطق است كه مى تواند با فراهم آوردن زمينه ها و شكوفا كردن آن، وى را استنطاق كند و آن را به سخن وا دارد تا از حق خود دفاع كرده و اسرار درون را ظاهر نمايد و بر اوهام باطل بشورد. مؤلف معظم اين كتاب كه تأليف نانوشته ديگرى از آن علامه كبير است به خوبى توانسته اين رسالت را به پايان ببرد و سخنگوى آن باشد و اين نوشته شاهد اين مدعاست.

سوم: با مرورى بر تفاسير و تاريخ آن، اين واقعيت آشكار مى شود كه هر مفسرى با ارائه مشرب خاص به آستان قرآن مى رود و مطابق ظرف خود از آن طرف مى بندد؛ اگر كاسه انديشه با كجى و اعوجاج همراه باشد، گر چه قرآن خود صراط مستقيم است، ليكن نصيبت او جز كجى و امت نخواهد بود: (وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا ) (7) و اگر وعأ انديشه مستقيم باشد، استقامت فكرى و عقيدتى ارمغان آن مفسر خواهد بود. امتياز و تفكيك اين دو واقعيت هنگامى ميسور است كه انديشه غير مستقيم شناسايى شود تا انحراف برداشت آن از قرآن نيز معلوم گردد.

از خصايص زنده تفسير دهان تسنيم تبيين مشربهاى مختلف تفسيرى اعم از كلامى، حكمى و عرفانى و نظاير آن است كه با بر شمارى نقصهاى جدى برخى از آنها، راه صحيح و مسلك مستقيم فكرى عرضه مى شود تا در سايه آن، برداشت مستقيم قرآنى نيز عائد گردد. البته اين معنا در تفسير دهاق تسنيم تنها براى خواص اهل نظر و اوحدى اهل بصر روشن مى شود.

چهارم: از نكات برجسته اين تفسير تبيين جايگاه هر يك از ثقل اكبر (قرآن ) و ثقل اصغر (روايات ) و نحوه ارتباط آن دو با يكديگر در تفسير قرآن است؛ مسلكى كه در نوع تفاسير شيعى از اين منظر به آن پرداخته نشده است.

استاد مفسر معتقد است هر يك از ثقلين به نوبه خود كامل است؛ نه در قرآن نقصى است و نه در عترت منقصتى، بلكه هر يك به نوبه خود تام و صادق و مصدق ديگرى است؛ زيرا هر دو از يك حقيقت جوشيده و از منبع فيض ‍ الهى تراوش كرده است. بنابراين، توجه به هر كدام ديگرى را به همراه دارد و بى عنايت به يكى هجر آن ديگر را به دنبال مى آورد. ليكن اين بدان معنا نيست كه عترت نقص قرآن و يا قرآن قصور عترت را ترميم مى كند. از اين رو هماهنگى كامل و تصديق و تأييد متقابل در ثقلين مشهود است. بايستى قرآن را كه تبيان هر چيزى است ابتدا با قطع نظر از هر كلام ديگر حتى روايات بازيابى كرد و همه قرآن را در يك آيه خاص ديد و آنگاه تفسير قرآنى محض عرضه شود. البته در اين مرحله به هيچ وجه براى عقيده، اخلاق، احكام، حجت نخواهد بود؛ زيرا تا عترت و عقل ضميمه قرآن نگردد، نصاب حجيت دينى كامل نمى شود. بر اين اساس، در اين كتاب قبل از توجه به هر علمى و كلامى حتى سخن معصوم (عليه‌السلام ) مستقيما تنها به آيات الهى نگريسته مى شود تا تفسير قرآن به قرآن محقق گردد سپس به كلام عترت و روايات ائمه (عليهم‌السلام ) مستقلا در كنار آيات توجه مى شود تا اولا هم در فهم معناى تفسيرى، مفسر راسختر بينديشد و هم هماهنگى و تصديق دو جانبه را احساس كند. نه آنگونه كه روايات تحميل بر آيات شود و ضمن محدود كردن مفاهيم قرآنى راه را انديشه ببندد.

لذا بخش قابل توجهى از روايات كه در جهت تعيين مصداق و جرى و تطبيق صادر شده است. نبايد فكر مفسر را به خود در پيچد و از كاوش در مفاهيم بلند آن باز بماند. اين شيوه تفسيرى ضمن تثبيت پايگاه اول معرفتى دينى و ثقل اكبر، يعنى قرآن پاسخ صحيح به آن دسته از رواياتى است كه حجيت روايات را در گرو عدم مبانيت با قرآن دانسته و عرضه روايات به قرآن را بدين منظور توصيه مى كند.

از اين رهگذر در ذيل مباحث روايى براى ارايه آميختگى و امتزاج انديشه قرآنى و روايى مباحث ارزشمندى با عنوان اشاره به قلم حضرت استاد (دام ظله ) نگارش شده كه بر غناى اين تفسير نيز افزوده است.

بديهى است آنچه در پايان ملاك اعتقاد و عمل قرار مى گيرد پيام هماهنگ حقايق قرآنى با معارف روايى و براهين عقلى است كه اين محصول جدايى ناپذيرى ثقل اكبر و اصغر است كه در حديث شريف ثقلين آمده و تفصيل اين قصه در مقدمه و زين مؤلف حكيم بر اين كتاب در پيش روى خواننده است و همچنين در مباحث علوم قرآنى تبيين شده است. (8)

مناسب است در همين گذر اضافه شود كه يكى از امتيازات بارز اين كتاب اجتماع و طايفه بندى تقريبا همه رواياتى است كه در معنا و فهم آيه مورد بحث كمك مى كند و مى تواند در جهت بر افروختن و گداختن موضوع آيه هدايتى باشند و اين امتياز و برترى، حتى بر تفاسير روايى، از نظر اهل نظر دور نيست.

پنجم: از برجستگيهاى آموزنده اين تفسير روش اخلاقى طرح مباحث آن است. بدون شك از نكات مهم قرآنى، ظهور ادب و اخلاق الهى است كه در كلام و گفتار او تجلى كرده و قرآن از اين رهگذر مأدبه و جايگاه ادب است. از اين رو از آنجا كه ادب كلام نمايانگر ادب و اخلاق متكلم است استاد فرزانه نيز با تخلق به اخلاق قرآن اثر گرانسنگ خود تفسير دهاق تسنيم را مظهر ادب قرآنى قرار داده و با آهنگ ادبى و نزاهتى آن در همه زمينه ها سخن گفته و قلم زده است. لذا به رغم تعرض صريح به مشربها، اقوال و انديشه هاى مختلف عرضه شده و نفى و طرد برخى از آنها با رعايت حريم علم و حرمت عالم حركت كرده كه اين خود نمونه اى بارز از تفسير عملى قرآن است. و براى رهپويان و قرآن پژوهان قطعا نمونه رفتارى بسيار مناسبى خواهد بود.

ششم: از جمله امتيازات شايسته اين تفسير آن است كه گرچه اين كتاب محصول تراوشات انديشه بلند و افكار ناب مؤلف حكيم آن است، ليكن از اين جهت كه غالب مباحث آن در حوزه هاى درسى و در جمع وسيعى از فضلاى سخت كوش حوزه بوده از اتقان علمى ويژه برخوردار و قابليتهاى فراوانى را در خود فراهم آورده تا بتواند پاسخگوى نظرات، شبهات و سئوالات مختلف باشد. از سوى ديگر نيز جمع خاصى از حاضران درس ‍ استاد و محققان ارزشمند با تلاش علمى جدى خود همه مباحث آن را مورد مداقه ويژه قرار داده و با حضور در جلسات خصوصى متعدد در محضر استاد (دام ظله ) هم از نظر محتوا و هم از نظر ساختار ظاهر، غالب مسيرهاى قرآنى و تفسيرى را پيموده اند. لذا اين اثر از اين نظر به نوبه خود در خور توجه شايان است و خوانندگان گرانقدر بايد با نگرش عميق به آن نگريسته، با تأمل در الفاظ، مفاهيم و جملات آن در فراگيرى و استفاده از آن بكوشند.

در همين جا مركز نشر اسرأ از همه كسانى كه در تعالى و شكوفايى اين اثر جاويدان و صالح باقى تلاش كرده اند، به ويژه محققان، دانش پژوهان و صاحب نظران گروه تفسير مركز تحقيقاتى اسرأ كمال تقدير و سپاس را دارد و بهترين عطيه الهى، يعنى حشر با قرآن در همه نشئات هستى را براى آنها آرزو مى كند.

هفتم: ويژگيهاى ديگر اين تفسير قويم در اين مقالت مجمل نمى گنجد. تنها ذهن وقاد و ژرف نگر است كه با غواصى در بحر معارف آن، مرجان جان و لؤ لؤ دل مى يابد؛ اما به عنوان تذكر چند مورد را يادآورى مى كند:

الف: اين كتاب واجد دو ضميمه ارزشمند در صنعت تدوين است اول اين كه: متن اين كتاب به رغم اتقان و استحكام مطالب سعى شده به زبان فارسى روان با واژگان آشنا نگاشته شود تا زمينه بهره ورى بيشتر از آن فراهم آيد. دوم اين كه عبارات، معانى و مضامين آن از ثقل و وزانت خاصى برخوردار است بنابراين، نه سادگى و روان بودن عبارت موجب آن مى شود كه گمان شود اين كتاب در سطح ابتدايى يا متوسط نگارش يافته و نه صلابت و برهانى بودن محتوا موجب اين توهم مى گردد كه سنگينى مطلب مانع از دستيابى به مضامين والاى تفسيرى آن است.

ب: در اين تفسير سيره بر آن است كه براى هر يك از آيات قرآنى، فصل جدايى از بحث تدوين شود تا هم جايگاه علمى و عملى آن آيه در قرآن امتياز يابد و هم سهولت دسترسى به مضمون آيه خاص امكان پذير باشد. البته در مواردى كه پيوستگى دو يا چند آيه مانع تفكيك باشد آيات مزبور با هم ذكر و تفسير مى شود.

ج: گر چه بحثهاى دامنه دار ادبى و لغوى منشأ نكات بديع و مبدأ لطايف دلپذيرى است، ليكن شرح و بسط وسيع آن خارج از طور بحث بوده و جز حد لازم و ضرورى كه راهگشا بوده، از آن احتراز شده است.

د: قرآن كه مشتمل بر الفاظ پر مغز و عبارات سراسر نغز است، هر يك از كلمات و جملات آن حامل بار معنوى فراوان و هر يك از آيات آن حاوى توانهاى وافر معرفتى است و چه بسيار است واژگان قرآنى كه در هيچ يك از فرهنگهاى رايج جهان معادل ندارد و حتى زبان فارسى كه نزديكى فراوانى نسبت به فرهنگ عربى دارد نيز قدرت معادل سازى براى واژگان قرآنى ندارد. از اين جهت بود كه استاد مفسر (دام ظله ) گزيده تفسير را به جاى ترجمه انتخاب فرموده كه قبل از تفسير آيه، خلاصه مباحث تفسيرى به صورت فشرده فراهم آمده و نشانه جهت گيرى و ساختار تفسيرى و انديشه آن مفسر است.

سر نامگذارى به دهاق تسنيم

خداى سبحان كه عالم و آدم را آفريده و مى پروراند و هر مربوبى را به كمال لايق آن سوق مى دهد، براى انسان نيز كه آميزه زيبايى از خاك تيره و روح خداست، افزون بر ارزاق مادى، بهره هاى روحى و معنوى قرار داده و براى سير معنوى و سلوك روحانى وى صراط مستقيم دين را ترسيم كرده و سلوك صراط را راه دستيابى به بهشت تن (جَنَّاتُ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) (9) و جنت جان (فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ) (10) قرار داده است و چون آدميان در سير و سلوك خويش متفاوتند بهره هاى بهشتى آنان نيز گوناگون است؛ برخى همانند ابرار از شراب گواراى رحيق مختوم سيراب مى شوند كه مهر مشكين صيانت از باطل بر آن نهاده شده و از گزند هر آلودگى منزه است و بهره مقربان، شراب چشمه تسنيم كه قراح محض و صراحى ناب است مى باشد و اين حديث از رسول ختمى مرتبت نقل است كه فرمود: تسنيم أشرف شراب فى الجنة يشربه محمد و آل محمد و يمزج لأصحاب اليمين و لسائر أهل الجنة (11) كه ساقى آن ذات اقدس اله است: (وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا) (12) و ساغر آن حقيقت نفيس معرفت و محبت به اوست: ان الأبرار لفى نعيم... (يُسْقَوْنَ مِن رَّ‌حِيقٍ مَّخْتُومٍ ٢٥ خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ ٢٦ وَمِزَاجُهُ مِن تَسْنِيمٍ ٢٧ عَيْنًا يَشْرَ‌بُ بِهَا الْمُقَرَّ‌بُونَ). (13)

چشمه تسنيم ينبوع اعلايى است كه شراب طهور ويژه مقربان الهى از آن مى جوشد و همه ارزش رحيق مختوم (شراب ابرار) بر اثر آميزه اى است كه از چشمه تسنيم دارد و از آن جا كه اعتبار همه دانشها و از جمله حكمت، ره آورد هماهنگى با قرآن كريم است، مفسر حكيم (مد ظله العالى ) با الهام از اين معرفت قرآنى، اثر فلسفى خود، شرح حكمت متعاليه را رحيق مختوم و اثر پر بهاى تفسير خويش را دهاق تسنيم نام نهاده است. گرچه براى سهولت در تعبير، به تسنيم ناميده مى شود.

دهاق تسنيم جام مالامال و پياپى شراب خالص توليد و وحدت ناب است و آن را از ساقى جواد خواستن و از ولاى الوهى سرمست شدن گواراست.

از آن جا كه اين تفسير تشنگان چشمه توحيد را با قدحهاى لبريز و پياپى معرفتى خود سيراب مى كند و شراب مشابه و اكل متشابه آن جنت عدن را به ياد مى آورد به حق شايسته است آن را دهاق تسنيم بناميم كه اسم ظهور مسما و تجلى حقيقت آن است.

(يُسْقَوْنَ مِن رَّ‌حِيقٍ مَّخْتُومٍ ٢٥ خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ ٢٦ وَمِزَاجُهُ مِن تَسْنِيمٍ ٢٧ عَيْنًا يَشْرَ‌بُ بِهَا الْمُقَرَّ‌بُونَ). (14)

مركز نشر اسرأ بزرگترين فخر خود را انتشار اين اثر جاودانه و بى بديل دانسته، خداوند متعالى را شاكر است كه توفيق انتشار چنين تفسيرى را از ولى توفيق كسب كرده است. اين مركز اميد وافر و رجأ واثق از درگاه بى چون و منت الهى دارد كه با استمرار، دوام و پايدارى حيات و صحت آن مفسر بزرگ اين دوره عظيم تفسير قرآنى كامل شود و اين حقيقت ارزشمند را به جهانيان اعلام كند كه سالكان كوى قرآن و واصلان به حقيقت ناب آن، تنها كسانى هستند كه در پرتو ولايت عترت (عليهم‌السلام ) و تمسك به حبل متين و عروه وثقاى امامت فاتحان قله رفيع معارف سامى آن باشند.

آرى در تاريخ سراسر افتخار تشيع، حكيمان، فقيهان، مفسران، محدثان شيعى با تحمل شديدترين دشواريها، اسلام عزيز را با همه وجود خود حفظ كرده تا نوبت به شخصيت منحصر به فرد عصر خود و يكتاى ميدان ولايت، حضرت آية الله العظمى امام خمينى (قدس‌سره ) رسيد كه او با ايثار و نثار صدها هزار شهيد و جانباز و آزاده، نظام جمهورى اسلامى ايران را بنيان نهاد و مى رود تا سروش آسمانى و نداى غيبى اسلام عزيز را به گوش جهانيان و كوثر زلال آن را به لبان تشنه و جمال دلپذير آن را به چشمان منتظر آنها برساند.

اكنون اين تفسير در شرايطى به طبع و نشر مى رسد كه نظام مقدس اسلامى در سايه رهبرى حكيمانه و داهيانه مقام معظم رهبرى جمهورى اسلامى ايران، حضرت آية الله خامنه اى (دام ظله ) به حيات پربار و بالنده خود ادامه مى دهد؛ رهبرى كه خود پرچمدار حركت عظيم قرآنى در بين امت اسلامى است. اين مركز از ولى عزيز، ايام عزت و پايدارى آن رهبر خردمند و اين نظام مقدس الهى و موفقيت دولت و ملت بزرگوار را مسئلت دارد.

بارالها! بهترين درودها و تحيات خود را بر ارواح تابناك انبيا و اوصياى آنان مخصوصا نبى خاتم و اوصياى كرام آن حضرت نازل بفرما.

بارالها! برترين رحمت و غفران خود را بر ارواح همه نامداران و بى نشانهاى خطه علم و شهادت به ويژه امام راحل خمينى كبير (رحمه‌الله ) نازل بفرما.

بارالها! به ملت و امت وفادار اسلام و ايران عزيز سياست و سعادت و حشر با اولياى الهى و قرآن كريم را مرحمت بفرما.

بارالها! همه بركات آسمانى و زمينى در پرتو ذات مقدس صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف ) است؛ تشنگان حضور و شيفتگان ظهورش مشتاقانه با فراگيرى فرهنگ قرآن و عترت و عمل به آنها و انتشار آن، طلعت رويش را انتظار مى كشند.

بارالها! همه امت اسلام و نظام مقدس و همچنين رهبرى معظم آن را مشمول دعاهاى خير آن حضرت قرار داده و وعده ظهورش را منجز بفرما.

ناشر

## فصل يكم: زبان قرآن كريم

بسم الله الرحمن الرحيم

قرآن كريم كتاب هدايت همه انسانها در همه اعصار است؛ پهنه زمين و گستره زمان حوزه نورافشانى خورشيد هماره تابان قرآن كريم است. نور هدايت قرآن تا آن جا كه مرز بشريت است مى تابد: (وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ ) (15)، (إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ ) (16) و اختصاصى به عصرى يا اقليمى مخصوص و يا نژادى ويژه ندارد.

خداى سبحان در تبيين قلمرو رسالت پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا ) (17). بنابراين، رسالت آن حضرت جهان شمول و ابدى، و كتاب او جهانى و جاودانه و قوم او نيز همه افراد بشرند، نه گروهى از مردم حجاز. قلمرو انذار پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز، گستره عالمين و همه افراد بشر معرفى شده است: (تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا)، (18) (نَذِيرًا لِّلْبَشَرِ) .(19)

كتابى كه براى هدايت همگان تنزل يافته و از نظر وسعت حوزه رهنمود جهان شمول است، بايد از دو ويژگى برخوردار باشد:

1 به زبانى جهانى سخن بگويد تا همگان از معارف آن بهره مند باشند و هيچ كس بهانه نارسايى زبان و بيگانگى با فرهنگ آن را خار راه خود نبيند و از پيمودن صراط سعادت بخش آن باز نايستد.

2 محتوايش براى همگان مفيد و سودمند بوده، احدى از آن بى نياز نباشد؛ همانند آبى كه عامل حيات همه زندگان است و هيچ موجود زنده اى در هيچ عصر و مصرى از آن بى نياز نيست.

زبان جهانى فطرت

در اين مقال، سخن درباره ويژگى نخست، يعنى جهانى بودن زبان قرآن است. در فهم معارف قرآن كريم نه بهره مندى از فرهنگى خاص شرط است، تا بدون آن نيل به اسرار قرآنى ميسور نباشد و نه تمدن ويژه اى مانع، تا انسانها با داشتن آن مدنيت مخصوص از لطايف قرآنى محروم باشند و يگانه زبانى كه عامل هماهنگى جهان گسترده بشرى است، زبان فطرت است كه فرهنگ عمومى و مشترك همه انسانها در همه اعصار و امصار است و هر انسانى به آن آشنا و از آن بهره مند است و هيچ فردى نمى تواند بهانه بيگانگى با آن را در سر بپروراند و دست تطاول تاريخ به دامان پاك و پايه هاى استوار آن نمى رسد، كه خداى فطرت آفرين آن را از هر گزندى مصون داشته است: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ).(20)

مراد ما از زبان قرآن در اين مقال، لغت و ادبيات نيست؛ زيرا روشن است كه معارف قرآن كريم در چهره لغت و ادبيات عربى بر انسانها نمودار گشته است و غير عرب زبانان، پيش از فراگيرى زبان و ادبيات عربى با لغت قرآن كريم نا آشنايند.

مراد ما از زبان قرآن و مردمى بودن آن، سخن گفتن به فرهنگ مشترك مردم است. انسانها گرچه در لغت و ادبيات از يكديگر بيگانه اند و در فرهنگهاى قومى و اقليمى نيز با هم اشتراكى ندارند، اما در فرهنگ انسانى كه همان فرهنگ فطرت پايدار و تغييرناپذير است، با هم مشتركند و قرآن كريم با همين فرهنگ با انسانها سخن مى گويد، مخاطب آن فطرت انسانهاست و رسالت آن شكوفا كردن فطرتهاست و از اين رو زبانش براى همگان آشنا و فهمش ميسور عموم بشر است.

جهانى بودن زبان قرآن كريم و اشتراك فرهنگ آن، در چهره اجتماع دلپذير سلمان فارسى، صهيب رومى، بلال حبشى، اويس قرنى و عمار و ابوذر حجازى در ساحت قدس پيامبر جهانى حضرت محمد بن عبدالله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كه شعار أرسلت الى الأبيض و الأسود و الأحمر (21) او شهره آفاق شد، متجلى است؛ زيرا در پيشگاه وحى و رسالت كه ظهور تام وحدت خداى سبحان است، كثرت صورت محكوم وحدت سيرت است و تعدد زبان، نژاد، اقليم، عادات و آداب و ديگر عوامل گوناگون بيرونى مقهور اتحاد فطرت درونى است.

عمومى بودن فهم قرآن و ميسور بودن ادراك معارفش براى همگان در آياتى چند تبيين شده است؛ مانند:

1 (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَأكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ قَدْ جَأكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ) .(22)

2 (يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَأكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا) (23).

3 (فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا). (24)

4 (فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ). (25)

در اين آيات، از قرآن كريم به نور، كتاب مبين (روشن و روشنگر)(26) برهان (نور سپيد و درخشان ) تعبير شده است. گرچه نور درجات و مراتب مختلفى دارد و برخى چشمها از ديدن درجات شديد آن محروم است، اما هيچ كس نمى تواند تيره بودن نور يا عجز از شهود اصل آن را ادعا كند.

خداى سبحان كه نور آسمانها و زمين است: (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ) (27)، براى هدايت انسانها نورى ويژه آفريده كه هم خود روشن است و در سراسر آن هيچ نقطه مبهم و زاويه تاريكى يافت نمى شود و براى ديدن آن نيازى به نورى ديگر نيست و هم روشنگر زندگى انسانها در بخشهاى گوناگون عقيده، اخلاق و عمل است. از ويژگيهاى ممتاز نور آن است كه هم ذاتا روشن است و هم روشنگر چيزهاى ديگر (الظاهر بذاته و المظهر لغيره ) و هم بى نياز از غير است؛ زيرا هر چيز را بايد در پرتو نور ديد، اما نور با چيزى ديگر ديده نمى شود، بلكه خودش ديده مى شود.

قرآن كريم نيز نه در محدوده خود مشتمل بر مطلبى پيچيده، تيره و معما گونه است و نه در تبيين حقايق جهان هستى و ترسيم صراط سعادت انسانها گنگ، مبهم، تاريك و نيازمند به غير است.

5 (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ) (28). قرآن كريم تبيان (بيانگر) همه معارف ضرورى و سودمند براى بشر و عهده دار بيان همه معارف و احكام هدايتگر، سعادت بخش و سيادت آفرين جوامع انسانى است و چنين كتابى حتما در تبيين ره آورد خود بين و روشن است، نه مبهم و مجمل و نيازمند به روشنگر؛ زيرا كتاب مبهم كه قادر بر حل معانى و تفسير مطالب خود نيست، هرگز توان تبيين معارف سعادت بخش را ندارد. از اين جهت قرآن كريم نسبت به محدوده داخلى خود بين و نسبت به بيرون از خويش مبين است.

6 (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) (29). دعوت و ترغيب همه انسانها به تدبر در قرآن كريم و توبيخ آنها بر نينديشيدن در آيات قرآنى، شاهد گويايى است بر جهانى بودن زبان قرآن و فراگير بودن فهم معارف آن؛ زيرا اگر قرآن با فرهنگ ويژه برخى انسانها سخن مى گفت، دعوت همگان به تدبر در آيات آن لغو بود.

7 (قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) (30). تحدى (مبارزه طلبى ) قرآن كريم، هم جهانى است، چنانكه از اين آيه كريمه بر مى آيد، و هم جاودانه، و لازمه جهانى بودن تحدى قرآن كريم آن است كه فهمش در توان همگان باشد؛ زيرا اين تحدى تنها در محور لغت، ادبيات، فصاحت و بلاغت نيست تا مخاطبان آن، تنها عرب زبانان و آشنايان به ادب عربى باشند، بلكه ناظر به محتوا و فرهنگ خاص آن نيز هست.

اعتراف جهانيان به عجز از آفريدن اثرى همانند قرآن، در صورتى سودمند است كه محتواى قرآن براى آنان قابل فهم باشد و گرنه دعوت به آوردن همانند، براى كتابى كه گروه كثيرى از انسانها زبان ويژه آن را نمى فهمند، كارى لغو و غير حكيمانه است.

تذكر: 1 سخن گفتن قرآن كريم به زبان فطرت انسانها و عمومى بودن فهم آن بدن معنا نيست كه بهره همگان از اين كتاب الهى يكسان است. معارف قرآنى مراتب فراوانى دارد و هر مرتبه آن، بهره گروهى خاص است: كتاب الله عزو جل على أربعة أشيأ: على العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقائق. فالعبارة للعوام و الاشارة للخواص و اللطائف للأوليأ و الحقائق للأنبيأ (31). هر كس به ميزان استعداد خود از قرآن بهره مى برد تا به مقام مكنون آن منتهى شود كه تنها پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و اهل بيت آن حضرت (عليهم‌السلام ) به آن راه دارند.

2 قرآن كريم گرچه كتابى جهانى و جاودانه است و اختصاصى به عصر يا منطقه ياگروهى خاص ندارد؛ اما همگان توفيق بهره گيرى از آن را ندارند.

گناه و تبهكارى، الحاد و تقليد باطل از گذشتگان قفل قلب آدمى است و انسان را از تدبر در معارف و اسرار قرآن باز مى دارد: أفلا يتدبرون القران أم على قلوب أقفالها (32)؛ معارف قرآنى در دل بسته نفوذ نمى كند؛ اما كسانى كه فطرت خويش را حفظ كرده باشند، چه مانند صهيب از روم آمده باشند و يا مانند سلمان از ايران و يا مانند بلال از حبشه و يا همانند عمار و ابوذر از سرزمين حجاز برخاسته باشند، همه در برابر اين كتاب الهى يكسانند؛ زيرا قرآن كريم اختصاصى به اقليم يا نژاد خاصى ندارد، بلكه شفاى دردهاى روحى و عامل هدايت و رحمت براى همه انسانهاست: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَأتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَأ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ). (33)

غرض آن كه، هدايت قرآن بالاصاله عمومى است و آياتى مانند: (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) (34)، (إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَاهَا) (35)،(لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا) (36) نيز ناظر به اختصاص دعوت قرآن به پارسايان، اهل خشيت و زنده دلان نيست؛ بلكه ناظر به بهره ورى از قرآن و مانند آن است؛ پس در عين آن كه قرآن براى هدايت همگان است، تنها انسانهاى پارسا و بيدار دل از آن بيمناك مى شوند و از اين رو در كنار (إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَاهَا) (37) سخن از (وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُّدًّا) (38) و جهانى بودن اصل انذار دارد؛ زيرا قرآن به عنوان (لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا) (39) نازل شد و كسانى كه از انذار بهره مى برند بيدار دلان خدا ترسند و كسانى كه از آن پند نمى گيرند و به سوء عاقبت گرفتار و مشمول وعيدهاى الهى مى شوند افراد لدود و لجوجند و مطالب فوق از آياتى كه به نمونه هاى آنها اشاره شد استفاده مى شود.

يكى از دستمايه هاى لازم براى استفاده از قرآن، فطرتى است كه به تيرگى گناه آلوده نشده باشد. حتى يك دانشمند مادى نيز اگر فطرت توحيدى خود را با تبهكارى نيالوده باشد، مى تواند از هدايت قرآن بهره مند شود؛ اما اگر نور فطرت خود را با عناد ملحدانه خاموش كرده باشد از قرآن بهره نمى برد؛ زيرا با اسطوره پنداشتن قرآن درباره آن نمى انديشد.

3 چون قرآن نسبت به تفهيم فرهنگ فطرت رسالت ويژه دارد، پس هيچ يك از داوريهاى افراطى ها يا تفريطى ها درباره آن راست نيست؛ گروهى براى انحصار حجيت در روايت و روى گردانى از قرآن، آن را بى زبان و ابكم پنداشتند و جز الغار و معماهاى غير مفهوم چيزى براى آن قائل نبودند، عده اى زبان آن را رمز محض به معارف باطنى پنداشتند كه غير از اوحدى مرتاض احدى به آن دسترسى ندارد و گروهى نيز به ابتذال گراييده، صرف دانستن عربى را براى فهم قرآن كافى انگاشتند و افرادى عادى را براى فهم معانى قرآن صالح پنداشتند و نياز به علم تفسير را انكار كردند؛ همه اين اوهام منسوج، منسوخ است.

4 عمومى بودن فهم قرآن و ميسور بودن درك معارفش براى همگان، بدين معنا نيست كه هر كس، گر چه با قواعد ادبيات عرب آشنا نباشد و گر چه از علوم پايه ديگر كه در فهم قرآن دخيل است، آگاه نباشد، حق تدبر در مفاهيم قرآنى و استنباط از قرآن را دارد و سرانجام به نتيجه استنباط خويش ‍ مى تواند استناد و احتجاج كند؛ بلكه بدين معناست كه اگر كسى به قواعد ادبيات عرب و ساير علوم پايه مؤ ثر در فهم قرآن آگاه بود حق تدبر در مفاهيم آن را دارد و مى تواند به حاصل استنباط خود استناد و احتجاج كند.

شيوه هاى تبيين معارف در قرآن

خداى سبحان رسالتهاى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را تلاوت آيات بر مردم، تعليم كتاب و حكمت به انسانها و تزكيه نفوس آنان معرفى مى كند: (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) (40) و جامع همه اين رسالتها، دعوت به سوى خدا است كه سر لوحه برنامه همه انبياى الهى است و روشهاى آن در قرآن كريم تبيين شده است: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) (41) خداى سبحان كه شيوه هاى گوناگون دعوت را به رسول خدا آموخت، خود نيز در تبيين و تفهيم معارف قرآنى آن را به كار گرفت.

سر استفاده از روشهاى گوناگون در دعوت و تعليم، آن است كه انسانها گرچه از فرهنگ مشترك فطرى برخوردارند، ليكن در هوشمندى و مراتب فهم يكسان نيستند و به تعبير برخى روايات همانند معادن طلا و نقره متفاوتند: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة (42)؛ برخى از مخاطبان قرآن كريم انسانهاى ساده انديش و برخى حكيمان فرزانه و ژرف انديشان باريك بينند.

از اين رو، لازم است كتاب جهان شمول الهى، معارف فطرى را با روشهاى متفاوت و در سطوح گوناگون تبيين كند تا ژرف انديشان محقق به بهانه نازل بودن مطالب وحى خود را بى نياز از آن نپندارند و ساده انديشان مقلد نيز به دستاويز پيچيدگى معارف آن، خود را محروم نبينند. بر اين اساس، قرآن كريم نه تنها از راه حكمت، موعظه و جدال احسن ره آورد خويش را ارائه كرده است، بلكه بسيارى از معارف خود را در چهره مثل نمودار ساخته و از راه تمثيل آنها را تنزل داده است تا براى شاردان و مبتديان تعليم، و براى محققان و خردپيشگان تأييد، و در نتيجه فهمش ميسور همگان باشد.

شيوه جمع ميان حكمت، موعظه و جدال احسن از يك سو و تمثيل و تشبيه و نقل داستان از سوى ديگر در دعوت و تعليم، از ويژگيهاى كتاب الهى است و در هيچ يك از كتب علوم عقلى و نقلى كه مؤلفان و مصفان آنها تنها به ارائه براهين صرف و استدلال محض عقلى يا نقلى بسنده مى كنند تداول ندارد.

غرض آن كه، قرآن كريم افزون بر آن كه براى نوع معارف خود برهان اقامه مى كند براى عمومى كردن فهم آنها مثل نيز مى زند: و لقد ضربنا للناس ‍ فى هذا القران من كل مثل لعلهم يتذكرون (43)؛ چنانكه توحيد را گاهى در چهره برهان تمانع عرضه مى كند؛ برهانى كه حكيمان و متكلمان، آن را به عنوان پيام وزين و سنگين تلقى مى كنند و در فهم كيفيت تقرير تلازم مقدم و تالى و بطلان تالى آن قياس اختلاف دارند و گاهى در لباس مثلى ساده كه هر امى درس ناخوانده اى توان فهم آن را دارد.

توضيح آن كه، برهان تمانع در قرآن كريم در قالب قياسى استثنايى تبيين شده است كه قضيه شرطيه و مجموع مقدم و تالى آن در سوره انبيأ آمده است: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (44) و قضيه حملية و بطلان تالى آن در سوره ملك: (الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ ٣ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ) (45)

حاصل برهان قرآنى تمانع چنين است كه تعدد خدايان مايه فساد نظام آسمانها و زمين است؛ ليكن در سلسله به هم پيوسته آفريده هاى خداى سبحان هيچ گونه تفاوت و گسيختگى نيست؛ در نظام آفرينش هر موجودى در مكان يا مكانت خاص خود قرار دارد و هيچ حلقه اى از اين سلسله سرگردان نيست تا بر اثر فوت آن، پيوستگى سلسله نيز فوت شود و از اين رو هر چه بيننده در پى يافتن فطور و شكافى در نظام متقن آفرينش پيش رود خسته و درمانده بر مى گردد.

محتواى همين برهان در قالب مثلى ساده، اين گونه بيان شده است: آيا خدمتگزارى كه چند مولاى درگير و مخالف با هم داشته باشد با خدمتگزارى كه يك مولاى خوش خلق و سالم دارد يكسان است؟: (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَأ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا) (46)؛ يعنى خدمات خدمتگزار دوم كاملا منسجم و هماهنگ، ليكن خدمات خدمتگزار اول گسيخته و ناهماهنگ است.

حاصل اين كه، قرآن كريم گذشته از روش قاطع استدلال پيمودن راه مثل را نيز فرا راه انسانها قرار داده تا براى عده اى راهنما و براى گروهى راهگشا باشد؛ ولى بايد به اين نكته عنايت داشت كه هرگز نبايد در محدوده مثل متوقف شد؛ بلكه بايد آن را روزنه اى به گستره ممثل دانست و از آن عبور كرد و در سايه اعتصام به مثل بالا رفت و از موعظه و جدال احسن نيز بهره مند و از حكمت هم سرشار شد و آنگاه از مرحله علم به مقام عقل سفر كرد: (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ) (47) و سپس از معقول، سر پلى به سوى مشهود ساخت و از حصول به حضور و از غيب به شهود و از علم به عين راه يافت و از منزل اطمينان به مقصد لقاى خداى سبحان رسيد و از آن جا سير بى كران من الله الى الله فى الله را با نواى آه من قلة الزاد و طول الطريق و بعد السفر (48) و با شهود مقصود و حيرت ممدوح ادامه داد و با امامان معصوم (عليهم‌السلام ) هماهنگ شد كه فرمودند: الهى هب لى كمال الانقطاع اليك و أنر أبصار قلوبنا بضيأ نظرها اليك حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل الى معدن العظمة و تصير أرواحنا معلقة بعز قدسك (49)

تفاوت قرآن با كتب علمى، در تبيين معارف

قرآن كريم چنانكه گذشت، در تبيين معارف الهى شيوه هاى ويژه اى دارد. اكنون به بررسى تفاوت قرآن كريم با كتب علمى در تبيين معارف مى پردازيم:

خداى سبحان در مقام تبيين رسالتهاى پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم گاهى از تلاوت آيات بر مردم و تعليم كتاب و حكمت و تزكيه نفوس ‍ سخن مى گويد: (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) (50) و قرآن كريم را ره توشه رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در ايفاى اين رسالتها و دستمايه او در تعليم و تزكيه انسانها معرفى مى كند: (فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ ) (51) (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا). (52) (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَأ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ). (53)

بر اين اساس، قرآن كريم نمى تواند مانند كتب علمى تنها به تبيين مسائل علمى و جهانشناسانه بپردازد و يا مانند كتب اخلاقى تنها به اندرز بسنده كند يا همتاى كتابهاى فقهى و اصولى به ذكر احكام فرعى و مبانى آنها اكتفا كند و به طور كلى شيوه هاى رايج و معمول در كتب بشرى را در پيش گيرد. اين كتاب الهى در رسيدن به اهداف خود كه با اهداف رسالت پيامبر جهانى، حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم متحد است، روشهاى ويژه اى را برگزيده است كه به برخى از آنها اشاره مى شود:

1 استفاده گسترده از تمثيل براى تنزل دادن معارف سنگين و متعالى، كه بحث آن گذشت.

2 بهره گيرى از شيوه جدال احسن و پايه قرار دادن پيش فرضهاى مقبول خصم، در احتجاج با كسانى كه در برابر اصل دين يا خصوص قرآن سرسختى نشان مى دهند.

3 آميختن معارف و احكام با موعظه و اخلاق، و تعليم كتاب و حكمت با تربيت و تزكيه نفوس و پيوند زدن مسائل نظرى با عملى و مسايل اجرايى با ضامن اجراى آن؛ مانند اين كه پس از دستور روزه دارى به هدف آن، كه تحصيل تقواست اشاره مى كند: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (54) و يا پس از بيان آفرينش لباسى كه اندام انسان را مى پوشاند و بهترين نگهبان آن است: (يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ) (55) و در فضايى كه سخن از حج و عمره خانه خدا مطرح است، چون حج و عمره مستلزم سفر است و سفر نيز زاد و توشه مى طلبد. از ره توشه تقوا كه در سير و سلوك به سوى خدا بهترين ره توشه است نام مى برد: (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...َ ١٩٦ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ. وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى) (56)

همچنين در كنار تبيين برخى از احكام روزه سفارش حفظ حدود و رعايت تقواى الهى آمده است: (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ) (57) و همراه با دستور دريافت زكات، تطهير و تزكيه جان آدمى مطرح است: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا) (58) و حتى در كنار ساده ترين دستورات مربوط به معاشرتهاى اجتماعى، مانند اين كه مهمان ناخوانده كه قرار ديد با صاحب خانه را قبلا تنظيم نكرده، در صورت اكراه و معذور بودن ميزبان از پذيرش او بايد بازگردد، از تزكيه روح سخن مى گويد:... و ان قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم

4 داورى قاطع نسبت به اقوال و آرايى كه از ديگران نقل مى كند. قرآن كريم همانند برخى از كتب متداول، مجمع اقوال نيست تا آراى مختلف را نقل كند و بين آنها داورى نكند، بلكه نقلهاى آن با داورى همراه است. از اين رو، اگر مطلبى را نقل كند و سخنى در ابطال و رد آن نياورد نشانه امضا و پذيرش ‍ آن است؛ چنانكه از فرزند صالح حضرت آدم (عليه‌السلام ) نقل مى كند كه معيار پذيرش عمل در نزد خدا تقواست: (قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ) (59) و آن را رد نمى كند و از اين رو در برخى روايات اين جمله با عنوان قول الله ناميده شده است (60) و در كتب فقهى نيز به عنوان قول الله مطرح است. قرآن كريم بر اثر داشتن اين ويژگى قول فصل نام گرفته است: (إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ الطارق: ١٣ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ) (61)

اما پس از نقل گفته منافقان، آن را ابطال مى كند: (يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ) (62) سخن منافقان اين بود كه خود را عزيز مى پنداشتند و مؤ منان را ذليل، ليكن خداوند بعد از نقل گفتار باطل آنها به بطلان آن پرداخت؛ چنانكه قبلا در ابطال كلام باطل آنان درباره محاصره اقتصادى مسلمانان و انفاق نكردن به همراهان رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم براى تفرق آنان از اطراف پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم سخنى را نقل و نقد و ابطال كرده است. (63)

كتابى كه از جانب خداى حكيم حميد تنزل يافته است و به عزت ( نفوذ ناپذيرى ) ستوده شده است، باطل را از هيچ جهتى بدان راه نيست: (لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ) (64)

تذكر: مواعظ و اندرزهاى قرآنى كه در كنار احكام و معارف ذكر مى شود گاهى متأخر است؛ مانند مثالهاى گذشته و گاهى متقدم مانند (وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَأ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ). (65)

5 پيوند دادن مسائل جهان شناسى با خداشناسى، يكى از مهمترين تفاوتهاى قرآن كريم با كتب علمى اين است كه كتب علمى تنها به بررسى و تبيين سير افقى اشيا و پديده هاى جهان مى پردازد؛ مثلا معدن شناس ‍ مى گويد آنچه اكنون در دل زمين يا كوه به صورت معدن خاصى وجود دارد از ميليونها سال قبل چه تطوراتى را پشت سر گذاشته و پس از اين نيز با گذشت ميليونها سال، چه تحولاتى را در پيش رو دارد؛ اما قرآن كريم كه كتاب هدايت و نور است، نه كتاب علمى محض، سخن از سير عمودى پديده هاى جهان و ارتباط آن از يك سو با مبدأ و از سوى ديگر با معاد دارد؛ يعنى از مبدأ فاعلى و مبدأ غايى سير و تحول موجودات سخن مى گويد؛ نظير: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَأ مَأ فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ) (66)، (وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ). (67) (أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَأ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ) (68). در اين گونه از آيات مبدأ فاعلى بارش باران و نيز سبب فاعلى حركت حبه هاى جامه به خوشه ها و شاخه هايى كه از حيات گياهى برخوردار است و نيز مبدأ اصلى احداث راههاى سفيد و سرخ و سياه كوهستانى و پديد آورنده انواع ميوه ها و دانه هاى خوراكى سخن به ميان آمده است.

غرض آن كه، دانشهاى رايج علمى و فلسفى درباره پديد معين جهان، مانند ستاره و كوه و... يا درباره كل جهان بدون تعيين جزئى از آن، سير افقى محض دارد؛ يعنى بررسى مى كند كه پديده اى معين با مجموع جهان، قبلا چه بوده و اكنون چيست و پس از اين چه مى شود؛ اما از بيان سير عمودى خالى است؛ بر خلاف قرآن كريم كه در تبيين علمى اشيا ( آن مقدار كه تعرض كرده است ) و در تحرير فلسفى اصل جهان، مسير عمودى را اضافه مى كند؛ يعنى مى گويد: مبدأ فاعلى اين كار كيست و چه مبدأ غايى و هدف نهايى در نظر بوده است.

6 گزينش صحنه هاى درس آموز تاريخى در تبيين قصه ها. قرآن كريم كتاب تاريخ نيست تا وقايع نگارانه در هر قصه آنچه رخ داده است بنگارد، بلكه تنها به بيان بخشهايى مى پردازد كه با هدف آن (هدايت ) هماهنگ باشد. سپس آن را به عنوان سنت الهى ( فلسفه تاريخ ) بازگو مى كند.

مثلا، نام حضرت موساى كليم (عليه‌السلام ) بيش از صد بار در قرآن كريم آمده و قصه آن حضرت در 28 سوره به طور گسترده تبيين شده است؛ اما بخشهايى كه به تاريخ و قصه محض باز مى گردد، مانند ثبت تاريخ ميلاد و وفات آن حضرت در قرآن نيامده، بلكه به نكات حساس و آموزنده داستان پرداخته است؛ مثلا: از تاريخ تولد موسى و مدت شير خوارگى او در قرآن چيزى نيامده، ليكن از سانحه مهم وحى الهى به مادر موسى از لحاظ انداختن كودك در دريا و ايجاد طمأنينه در قلب مادر و مژده بازگشت فرزند به مادر بعد از بزرگ شدن و به بزرگوارى رسالت رسيدن، سخن به ميان آمده، و همچنين از تاريخ هجرت موسى از مصر به مدين و نيز زمان مراجعت وى از مدين به مصر گفتارى در قرآن نيست، ليكن از خدمتگزارى رايگان موسى براى تأمين آب دام فرزندان شعيب و نيز از دامدارى دختران شعيب و همچنين از عفاف و پاكدامنى آنان و نيز كيفيت آشنايى موسى با شعيب و نحوه انتخاب كارگزار كه بايد در كار خويش امين و بر كار خود مسلط و نيرومند باشد و همچنين درباره مشاهده آتش و رفتن به سوى آن و شهود و استماع كلام توحيدى خداوند از درخت سخن به ميان آمده است.

7 يكى از اساسى ترين تفاوتهاى قرآن كريم با كتب علمى بشرى آن است كه محور اصلى تعليم در كتب بشرى علومى است كه دستيابى به آنها ميسور است؛ اما مدار تعليم در قرآن كريم علوم و معارفى است كه انسانها بدون استمرار از نور وحى توان دستيابى به آن را ندارند: (كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (69) فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون). (70)

گرچه انبياى الهى در علوم قابل دستيابى و مستقلات عقلى نيز استعداد بشر را شكوفا كرده اند: يثيروا لهم دفائن العقول (71)، ليكن محور تعليم آنان پرده برداشتن از غيب و نو آورى علمى و معرفتى براى بشر است. قرآن كريم با تعبير دقيق ( ما لم تكونوا تعلمون ) به همين نكته اشعار دارد؛ زيرا اين جمله به معناى آنچه نمى دانستيد نيست، بلكه به معناى شما آن نبوديد كه از راههاى عادى آنها را بدانيد است؛ چنانكه خداوند به پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم با همه استعداد ويژه اى كه داشت، مى فرمايد: (و أنزل الله عليك الكتاب و الحكمة و علمك ما لم تكن تعلم و كان فضل الله عليك عظيما) (72)؛ يعنى خداوند به تو معارفى آموخت كه از راههاى متعارف توان فراگيرى آن را نداشتى و از اين رو اين ويژگى قرآن كريم اختصاص به دوران انحطاط علم ندارد، بلكه همواره و تا ابد، قرآن معلم علومى است كه بشر را به آن راهى نيست.

قرآن كريم در برخى موارد خاص نيز اين حقيقت را گوشزد مى كند كه اسرار نهفته و پنهان عالم را تنها در پرتو نور وحى مى توان ديد: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (73) و اين خطاب همه افراد را شامل مى شود، اعم از ضعاف، اوساط و اوحدى از اهل علم و عمل.

8 بيان مصداق و پرهيز از كلى گويى. در كتب علمى متعارف نيست كه در مقام تبيين يك حقيقت، مصاديق آن ذكر شود؛ مثلا در تعريف نيكى، نيكان معرفى شوند؛ اما قرآن كريم در آيات خود چنين شيوه اى را اعمال كرده است؛ مثلا، در تبيين بر و نيكى مى فرمايد: (لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) (74). مفسرانى كه قرآن كريم را همانند كتب علمى پنداشته اند، در اين گونه موارد در پى يافتن محذوف يا توجيهات ديگرى هستند تا اسلوب بيانى قرآن را با شيوه هاى متداول در كتب علمى هماهنگ بيابند؛ غافل از اين كه قرآن كريم يك كتاب علمى محض نيست و از روشهاى متعارف كتب علمى بشرى پيروى نمى كند. از اين رو گاهى به جاى وصف، موصوف را بيان مى كند و اين از روشهاى كليدى قرآن است.

نمونه ديگر، آيه كريمه (يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ الشعرأ: ٨٨ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ) (75) است كه هماهنگى مستثنا و مستثنى منه اقتضا مى كند گفته شود الا سلامة القلب، ليكن از ذكر وصف صرف نظر شد و به بيان موصوف پرداخته شد تا همان طور كه در آيه قبل، جامعه را به نيك شدن تشويق مى كند، نه آن كه تنها نيكى را براى آنها تفسير كند، در اين آيه نيز، امت اسلامى را به سليم القلب شدن برساند، نه آن كه تنها سلامت دل را مايه نجات در قيامت معرفى كند.

تذكر: تبيين مصداق گاهى در آيات ديگر است، نه در همان آيه محل بحث؛ چنانكه در آيه كريمه... (فَبَشِّرْ عِبَادِ ١٧ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ) (76) سخن از أحسن الأقوال است، ليكن مصداق آن در جاى ديگر چنين تبيين شده است: (وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ) (77) و يا در سوره مباركه حمد ذكرى اجمالى و كلى درباره نعمت يافتگان آمده است: ( صراط الذين أنعمت عليهم...)، اما در سوره مباركه نسأ مصداق منعم عليهم تبيين شده است:... (وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَأ وَالصَّالِحِينَ). (78)

9 تكرار مطالب. تكرار در قرآن كريم از آن روست كه قرآن كتاب نور و هدايت است و در مقام هدايت لازم است مطلب واحد در هر مناسبت با زبانى خاص ادا شود تا ويژگى موعظه داشته باشد، بر خلاف كتب علمى كه هر مطلب تنها در يك جا بيان مى شود و تكرار آن سودمند نيست.سر لزوم تكرار در كتاب هدايت آن است كه شيطان و نفس اماره كه عامل ضلالت و عذابند، پيوسته به اضلال آدمى مشغولند و كار آنها گر چه كم مى شود، ليكن ترك نمى شود؛ از اين رو تكرار ارشاد و هدايت نيز ضرورى است.

10 يكى از ظرافتهاى ادبى و هنرى در بيان قرآنى تغيير ناگهانى سياق است؛ مثلا در جمله اى كه چندين كلمه با اعراب رفع آمده، در اثنأ، كلمه اى با اعراب نصب ذكر مى شود تا خواننده را متوقف كرده، به تأمل وا دارد؛ مانند آيه (لَّكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا) (79)؛ زيرا در اين آيه كريمه، پنج وصف ياد شده است كه سياق ادبى آنها مرفوع بودن آن اوصاف است؛ چنانكه دو وصف مقدم (راسخون و مؤ منون ) ودو وصف مؤ خر ( مؤ تون و مؤ منون ) مرفوع است و در بين اوصاف مرفوع چهارگانه، يك وصف منصوب ديده مى شود و آن وصف مقيمين است تا توجه متدبران در قرآن و تاليان كتاب الهى را به اهميت نماز كه ستون دين است جلب كند؛ همان طور كه در نوشتن تابلوها، برخى از كلمات مانند واژه شهيد با رنگ سرخ نوشته مى شود تا توجيه بيننده را جلب كند. پس ‍ گاهى با تغيير اسلوب و تعويض سياق، به ويژگى محتوايى لفظ توجه داده مى شود.

## فصل دوم: ويژگيهاى تفسير قرآن

امكان و ضرورت تفسير قرآن

تفسير به معناى روشن كردن و پرده بردارى از چهره كلمه يا كلامى است كه بر اساس قانون محاوره و فرهنگ مفاهمه ايراد شده باشد و معناى آن آشكار و واضح نباشد. قهرا لفظى كه معناى آن بديهى است بى نياز از تفسير است؛ چنانكه كلمه يا كلامى كه با تعميه و الغاز ادا شده و از سنخ معما و الغاز باشد بر محور فرهنگ محاوره و تفاهم ايراد نشده است و حكم ويژه خود را دارد. بنابراين، لفظ مرد يا جمله اى كه با تدبر و تأمل خردمندانه در آن، مبادى تصورى و تصديقى روشنى پيدا مى كند، نيازمند به تفسير است و تفسير آن عبارت است از: تحليل مبادى مزبور و رسيدن به مقصود متكلم و مدلول بسيط و مركب لفظ و تفسير به اين معنا اختصاصى به متون دينى مانند قرآن كريم ندارد. گر چه شرح خصوص قرآن به فن تفسير معروف شده است.

تفسير قرآن گر چه شرايط و آداب متعددى دارد، ليكن مهمترين شرط محورى آن لزوم روشن بودن قرآن از يك سو، تا براى مراجعه كننده قابل ديدن و فهميدن باشد و بصير و بينا بودن مفسر از سوى ديگر، تا لايق ديدن و فهميدن معارف آن باشد؛ زيرا گر چه مثلا خورشيد تابان روشن است، ليكن اعمى، اعور، احول و اكمه يا اصلا آن را نمى بيند و يا آن را چنان كه هست مشاهده نمى كند. قرآن كريم گرچه نور است: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَأكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا) (80)، (فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا) (81)، (وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ) (82)، (قَدْ جَأكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ) (83)، ليكن نورى است ثقيل و وزين، نه خفيف و سخيف: (إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ) (84). از اين رو براى ديدن چنين نور وزينى چاره اى جز تحصيل بصر حديد و بينش ‍ عميق علمى نيست؛ بلكه درباره قرآن گفته اند: قرآن طلبكارى است كه هرگز وام او پرداخت نمى شود و غريبى است كه هيچ گاه حق او ادا نخواهد شد: القرآن غريم لا يقضى دينه و غريب لا يؤ دى حقه؛ زيرا اوج معارف آن و عمق مطالب آن فقط ممسوس دست انديشه تابناك معصومين (عليهم‌السلام ) است: (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ الواقعة: ٧٧ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ الواقعة: ٧٨ لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) (85). از اين جهت در تعريف مفهوم تفسير قرآن، قيد به قدر طاقت بشرى اخذ شده است. بنابراين، ضمن لزوم بصير و بينا بودن مفسر لازم است براى بهره ورى بيشتر از معارف قرآن كريم به مطهرون كه همان اهل بيت عصمت و طهارت (عليهم‌السلام ) هستند رجوع شود.در بحثهاى بعدى قلمرو رجوع به سنت معصومين (عليهم‌السلام ) روشن خواهد شد.

بر اساس آنچه تبيين شد، قرآن كريم اولا تفسيرپذير است و ثانيا تفسير آن ضرورى است. تفسير پذيرى قرآن بدين جهت است كه از گزند تفريط بداهت منزه و از آسيب افراط تعميه مصون است؛ نه آن قدر ساده است كه نيازى به تحليل مبادى تصورى و تصديقى نداشته باشد و نه آن چنان پيچيده و مبهم است كه نظير معما از قانون مفاهمه و فرهنگ گفتگو خارج باشد و در دسترس تفسير قرار نگيرد. قرآن كريم در عين نور بودن معارف بلند و ژرفى دارد كه آن را تفسيرپذير مى كند؛ زيرا نور بودن قرآن در مقابل ظلمت ابهام است، نه در برابر نظرى و ژرف بودن به معناى بديهى بودن آن باشد و نيازى به تفسير نداشته باشد.

اما اين كه تفسير آن ضرورى و لازم است و بدون تفسير براى عموم قابل ادراك نيست، براى همان است كه ضمنا اشاره شده و راز آن را خود قرآن بازگو مى كند؛ قرآن كريم از يك سو براى خود اوصافى ياد مى كند كه ضرورت تفسير آن را به همراه دارد و از سوى ديگر علومى را طرح مى كند كه بدون تفسير ادراك نمى شود؛ زيرا از طرفى خود را به عنوان سخن رصين و گفتار وزين و پر مغز مى ستايد: (إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ) (86) و نيز سلسله جبال را در پيشگاه هيمنه و سيطره خود خاضع و خاشع و متصدع و متلاشى مى داند: (لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (87) و همچنين همگان، اعم از پرى و انسان را به مصاف و مبارزه فرا مى خواند و عجز آنان را در اين تحدى نفس گير و جامع اعلام مى دارد: (قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) (88). ظهور اطلاقى جمله ( لا يأتون ) اين است كه جامعه مجتمع انس و جن براى هميشه در اين پيكار اعجازآميز، فرسوده و ناتوانند؛ چنانكه از جمله (فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ) (89) عجز جاودانه محاربان در اين نبرد معلوم مى شود.

از سوى ديگر، قرآن كريم علوم و معارف ويژه اى در جهان بينى توحيدى،

اسماى حسناى الهى، صفات علياى ازلى، قضا و قدر، جبر و تفويض و اختيار، تجرد روح، عصمت فرشتگان، عصمت و طهارت انبيا و ائمه اهل بيت (عليهم‌السلام )، امامت و رهبرى نظام اسلامى، داورى درباره مكاتب ديگر، شرح ره توشه انبياى سلف، دستور اولياى خلف و دهها مسائل عميق حكمت نظرى و عملى ديگر را ارائه مى كند كه بدون شرح و توضيح خردمندان، ادراك عمومى آن ميسور نيست.

از اين رو ضرورت تفسير قرآن از دو لحاظ است: يكى آن كه كتاب عميق علمى و وزين نظرى قطعا بدون تفسير ادراك نمى شود ( از جهت علمى ) و ديگر آن كه كتاب هدايت اگر پيامش اين باشد كه: (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا) (90) براى اهتداى جامعه بشرى چاره اى جز تبيين مفاهيم و تفسير معانى آن نيست ( از جهت عملى )

ضرورت تفسير قرآن براى متضلعان علوم متنوع و فنون متعدد آشكارتر است. از اين رو تفسير قرآن از عصر نزول تاكنون به عنوان سنتى حسنه به وسيله حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و اهل بيت عصمت و طهارت و همچنين صحابه، تابعان اصحاب، قدما و متاخران از علماى دين دارج و رايج بوده است. گرچه بعضى از گذشتگان از مبادرت به تفسير قرآن مجيد تحاشى داشته، از آن پرهيز مى كردند، ليكن همگى از تفسير به مأثور بهره بردارى مى كردند و در ميان آنان عده اى از اظهار رأى خوددارى مى كردند كه شرح آن در فصل تفسير به رأى بيان مى شود و تا قرن پنجم هجرى جز تفسير روايى روش ديگرى كه به عنوان تفسير درايى و اجتهادى رواج نداشت، جز آنچه به صورت اجتهاد ادبى و لغوى در آثار سلف مشهود است.

منابع تفسير قرآن

چون تفسير قرآن بدون علم و قبل از بررسى و تحقيق مذموم بوده، مصداق تفسير به رأى مطرود است، لازم است بررسى شود كه منابع علم تفسير و اصول بررسى و تحقيق براى دستيابى به معارف قرآنى چيست تا تفسير قرآن بدون تحقق آنها تفسير به رأى و مذموم بوده و با دستيابى به آنها تفسير درايى و ممدوح باشد.

مهمترين منبع خود قرآن كريم است كه مبين، شاهد و مفسر خويش است. ضرورت تفسير قرآن به قرآن و تأثير عميق آن در دستيابى به معارف قرآنى مبرهن است و فصلى از اين پيشگفتار را به خود اختصاص داده است.

منبع ديگر علم تفسير، سنت معصومين (عليهم‌السلام ) است كه طبق حديثت متواتر ثقلين، عترت طاهرين (عليهم‌السلام ) همتاى قرآن بوده، تمسك به يكى از آن دو بدون ديگرى مساوى با ترك هر دو است و اعتصام به هر كدام بايد همراه با تمسك به ديگرى باشد. ضرورت جمع بين قرآن و حديث در تفسير قرآن كريم در فصول بعد تبيين خواهد شد.

منبع سوم، عقل برهانى است كه از گزند مغالطه وهم و از آسيب تخيل مصون باشد. مراد از عقل برهانى همان است كه با علوم متعارفه خويش، اصل وجود خدا و ضرورت وحدت، حيات، ابديت، ازليت، قدرت، علم، اراده، سمع، بصر، حكمت، عدل و ساير صفات علياى او را ثابت كرده و در اين تثبيت، استوار است؛ گرچه برخى از اسماى مزبور را دليل نقلى، هم اثبات مى كند. پس اگر عقل برهانى مطلبى را اثبات يا نفى كرد، حتما در تفسير قرآن بايد آن مطلب ثابت شده، مصون بماند و با ظاهر هيچ آيه اى نفى نگردد و مطلب نفى شده، منتفى باشد و با ظاهر هيچ آيه اى ثابت نشود؛ چنانكه اگر آيه اى داراى چند احتمال بود و جز يك محتمل معين همه آنها عقلا منتفى بود، بايد به كمك عقل برهانى آيه مورد بحث را فقط بر همان محتمل حمل كرد و يا اگر آيه اى داراى چند محتمل بود كه يكى از آنها برابر عقل برهانى، ممتنع بود، حتما بايد آن محتمل را نفى كرد و آيه را بر يكى از محتملهاى ممكن بدون ترجيح ( در صورت فقدان رجحان ) حمل كرد.

تذكر: گر چه ره آورد علم را نمى توان بر قرآن تحميل كرد، ليكن براهين قطعى علمى يا شواهد طمأنينه بخش تجربى، تاريخى، هنرى و مانند آن را مى توان حامل معارف و معانى قرآن قرار داد، به طورى كه در حد شاهد، قرينه و زمينه براى درك خصوص مطالب مربوط به بخشهاى تجربى، تاريخى و مانند آن باشد، نه خارج از آن.

اقسام تفسير قرآن

تفسير متن مقدسى مانند قرآن كريم يا به نقل است ( تفسير قرآنى و روايى ) و يا به عقل ( تفسير درايى ) و تفسير نقلى يا به استمداد از همان متن مقدس ‍ است؛ مانند اين كه آيه اى شاهد تصورى يا تصديقى آيه ديگر باشد ( تفسير قرآن به قرآن ) و يا به استعانت از متن نقلى ديگر است؛ مانند اين كه حديث معتبر گواه معنايى خاص از آيه قرار گيرد ( تفسير قرآن به سنت ) و هر دو قسم ياد شده داخل در تفسير نقلى است و مى توان از آن به (تفسير مأثور ) ياد كرد (بنابراين كه اصطلاح مأثور بودن مخصوص حديث نباشد ).

تفسير عقلى نيز يا به تفطن عقل از شواهد داخلى و خارجى صورت مى پذيرد، يعنى عقل معناى آيه اى را از جمع بندى آيات و روايات در مى يابد كه در اين قسم عقل تنها نقش مصباح دارد و چنين تفسير عقلى مجتهدانه چون از منابع نقلى محقق مى شود، جزو تفسير به مأثور محسوب مى گردد، نه تفسير عقلى و يا به استنباط از برخى مبادى تصورى و تصديقى از منبع ذاتى عقل برهانى و علوم متعارفه صورت مى پذيرد كه در اين قسم، عقل نقش منبع دارد، نه صرف مصباح.بنابراين، تفسير عقلى مخصوص به موردى است كه برخى از مبادى تصديقى و مبانى مستور و مطوى برهان مطلب به وسيله عقل استنباط گردد و آيه مورد بحث بر خصوص آن حمل شود.

بنابراين، مى توان تفسير را ابتدا به نقلى و عقلى و سپس تفسير نقلى را به دو قسم تقسيم كرد كه محصول اين تقسيم، اقسام سه گانه زير است:

1 تفسير قرآن به قرآن

2 تفسير قرآن به سنت

3 تفسير قرآن به عقل

اما تفسير قرآن بر اساس رأى كه در اصطلاح مفسران تفسير به رأى ناميده مى شود، در واقع تفسير نيست، بلكه تطبيق و تحميل رأى بر قرآن است.

قرآن كريم سفره اى تهى از طعام نيست تا هر كس غذاى دست پخت خود را بر سر آن تناول كند، بلكه به تعبير رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قرآن مأدبه، يعنى غذاى آماده (91) است: القرآن مأدبة الله فتعلموا مأدبته ما استطعتم (92). بنابراين، آرأ و انديشه هاى پيش ‍ ساخته را نمى توان بر قرآن تحميل كرد كه اين همان تفسير به رأى مذموم و از بدترين شيوه هاى شناخت قرآن، بلكه تحميل رأى بر قرآن و تطبيق قرآن با رأى مفسران است، نه تفسير. پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از خداوند سبحان نقل فرمودند: كسى كه كلام مرا به رأى خويش ‍ تفسير كند هرگز به من ايمان نياورده است: ما آمن بى من فسر برأيه كلامى (93). فطرتهاى تشنه و گرسنه بشرى بايد به كوثر جوشان و سفره پر بار الهى راه يابد و از آن سير و سيراب شود.

شرط استفاده از قرآن اين است كه انسان با اصول پيش ساخته و پيش ‍ فرضهاى بشرى به خدمت قرآن نيايد تا قرآن را مهمان اصول موضوعه خود قرار دهد و آنها را بر قرآن تحميل كند. البته دانشهاى قبلى مى تواند ظرفيت فكرى انديشوران را توسعه دهد و به عنوان مبدأ قابلى محسوب گردد، نه به عنوان مبدأ فاعلى تا باعث دگرگونى در تفسير قرآن شود.

تفسير به رأى گذشته از منع عقلى منع نقلى نيز دارد و منع نقلى آن مستفاد از دو منبع است: يكى آيات فراوان قرآنى و ديگرى رواياتى كه ورود به آتش، خروج از دين و ارتداد و عدم ايمان را از پى آمدهاى تلخ تفسير قرآن به رأى مى شمارد و در فصل تفسير به رأى مطرح خواهد شد.

در فصول آينده اقسام تفسير نقلى و عقلى و سپس تفسير به رأى بررسى مى شود. با تأمل در اين مباحث، جايگاه تفسير قرآن به قرآن در برابر ساير روشهاى تفسيرى و ميزان دخالت سنت در آن و كيفيت جمع بين مناهج تفسير درايى و روايى و لزوم رعايت ترتيب بين آنها روشن شده، راه حل برخى تعارضهاى احتمالى نيز ارائه خواهد شد.

## فصل سوم: تفسير قرآن به قرآن

بهترين وكارآمدترين شيوه تفسيرى قرآن، كه شيوه تفسيرى اهل بيت (عليهم‌السلام ) نيز هست، روش خاصى كه به تفسير قرآن به قرآن موسوم شده است. در اين روش، هر آيه از قرآن كريم با تدبر در ساير آيات قرآنى و بهره گيرى از آنها باز و شكوفا مى شود. تبيين آيات فرعى به وسيله آيات اصلى و محورى و استناد و استدلال به آيات قويتر در تفسير، بر اين اساس ‍ است كه برخى از آيات قرآن كريم همه مواد لازم را براى پى ريزى يك بنيان مرصوص معرفتى در خود دارد و برخى از آيات آن تنها عهده دار بخشى از مواد چنين بنايى است. آيات دسته دوم با استمداد از آيات گروه اول تبيين و تفسير مى شود.

براى فهم متن مقدس دينى راه، تدبر تام در همان متن منزه الهى است. قرآن كريم نيز از آن جهت كه نور است هيچ ابهام و تيرگى ندارد. قرآن وزين و عميق است، ولى وزانت علمى و عمق نظرى آن با نورانى بودن آن منافى نيست؛ زيرا نور چنانكه گذشت، در برابر ظلمت ابهام است، نه در برابر نظرى و ژرف بودن. نور بودن قرآن به معناى بديهى بودن آن نيست تا نيازى به تفسير نداشته باشد.

گروهى كه بر اثر رسوب رسوم جاهليت از يك سو، و غبار اغيار دگرانديشى از سوى ديگر، گرفتار دو مانع علمى و عملى براى ديدن و فهميدن نور وحى شده اند: (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ) (94)، (فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ) (95)، (وَمَا أَنتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَن ضَلَالَتِهِمْ) (96)، چون بصير نيستند از ديدن علمى نور وحى محجوب و از ادراك ضيأ الهام الهى محرومند: (وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ) (97)، (لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا ) (98). پس نديدن چيزى دليل روشن نبودن آن نيست؛ زيرا نديدن چيزى ممكن است بر اثر تاريك بودن مرئى باشد يا بر اثر كورى رائى، اما ديدن چيزى دليل دو مطلب است: يكى آن كه مرئى روشن است و ديگر آن كه رائى بيناس. خداوند سبحان قرآن را روشن معرفى كرد و فهمندگان آن را بينا و شنوا: (لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ) (99) و محجوبان از فهم آن را كور، كر، دل مكنون، دل مطبوع و دل مختوم ياد كرد.

تذكر: تفسير قرآن فعلا به عنوان يك منهج و روش مطرح است و منبع دينى بودن قرآن از منهج تفسيرى بودن خود قرآن است و هر كدام حكم خاص ‍ خود را دارد، گرچه در خلال بحث از روش تفسير قرآن به قرآن از منبع بودن آن استمداد مى شود.البته منابع مبانى احكام دين عبارت است از: كتاب و سنت معصومين (عليهم‌السلام ) و عقل. اما اجماع به سنت بر مى گردد و در مقابل سنت نيست. بحث كنونى درباره روش تفسير قرآن به قرآن و مطالب آن عبارت است از:

1 آيا چنين تفسيرى حجت و معتبر است؟

2 بر فرض حجيت، آيا حجيت آن فعلى است يا شأنى؟

3 بر فرض فعلى بودن حجيت، آيا حجيت آن به نحو انحصار )) است، يعنى شى ء ديگرى در برابر نتيجه حاصل از تفسير قرآن به قرآن حجيت دارد يا نه؟ اكنون به پاسخ اين سه پرسش مى پردازيم.

حجيت تفسير قرآن به قرآن

اولين پرسش درباره شيوه تفسيرى قرآن به قرآن اين بود كه آيا چنين تفسيرى حجت و معتبر است يا نه؟ در پاسخ بايد گفت: برخى اشيا اصلا حجيت ندارد، نظير شهادت فاسق كه در محكمه قضاى اسلامى هيچ گونه اعتبارى ندارد و بعضى از اشيا حجيت دارد، ليكن به تنهايى به نصاب حجيت و اعتبار نمى رسد؛ نظير شهادت عدل واحد در محكمه كه فى الجمله معتبر و حجت است، نه بالجمله. از اين رو از آن به عنوان اعتبار تأهلى و حجيت شأنى ياد مى شود؛ يعنى اگر شهادت عدل ديگرى به آن ضميمه شود، آنچه اهليت اعتبار و شأنيت احتجاج داشت به نصاب فعليت مى رسد؛ ليكن حجيت شهادت عدلين گر چه به نحو استقلال است ولى به نحو انحصار نيست؛ زيرا حجتهاى ديگرى نيز در قبال حجيت شهادت دو عادل ديگر در قبال شهادت اين عدلين واقع مى شود و هر كدام حجت مستقل است، ولى هيچ كدام حجت منحصر نيست و همچنين حجيت امور ديگر، در برابر حجيت شهادت عدلين؛ مانند علم قاضى و سوگند منكر.

قرآن كريم از آن جهت كه كلام خداى سبحان است و با اعجاز خود دعوى انتساب به خداوند را اثبات مى كند، يكى از منابع دينى است كه حجيت آن همانند حجيت قطع ذاتى است و محصول تدبر در آن و جمع بندى آيات متناسب آن با يكديگر حتما حجت است و هرگز نظير گواهى فاسق مردود نيست، تا اصلا حجت نباشد؛ ليكن مطالب قرآن بخشى به صورت نصوص ‍ و قطعى است و بخشى به صورت ظواهر و ظنى است كه بخش نخست حجت قطعى و بخش دوم حجت ظنى است. به هر تقدير، قرآن كريم به عنوان كلام صاحب شريعت، در ناحيه حجيت وامدار غير خود نيست و حجيت آن ذاتى است.

استقلال قرآن در حجيت و تبيين معارف

دومين پرسش درباره تفسير قرآن به قرآن اين بود كه بر فرض حجيت چنين تفسيرى، آيا حجيت آن فعلى است يا ((شأنى. در پاسخ بايد گفت: قرآن ( نتيجه حاصل از تفسير قرآن به قرآن ) جزء حجت و نيمى از دليل نيست تا در اصل عتبار و حجيت خود نيازمند به ضميمه باشد و بدون انضمام آن همراه به منزله شهادت عدل واحد باشد كه حجيت آن تأهلى و شأنى است، نه فعلى؛ زيرا آن ضميمه، يعنى سنت، اولا در ناحيه اصل حجيت وامدار قرآن است و ثانيا وقتى معتبر و حجت است كه محتواى آن بر قرآن عرضه شود و هيچ گونه تخالفى با آن نداشته باشد ( در خصوص ‍ سنت غير قطعى ). پس قطعا محصول بحث قرآنى بايد قبل از عرضه حديث بر آن، حجت بالفعل و معتبر مستقل و بى نياز از ضميمه باشد، تا بتواند ميزان سنجش سنت واقع شود. پس حجيت قرآن همانند حجيت شهادت عدلين كه از آن اصطلاحا به بينه عادله ياد مى شود، فعلى و مستقل و قابل استدلال است.

قرآن كريم هم در اصل حجيت و هم در تبيين خطوط كلى معارف دين مستقل است؛ يعنى حجيت آن ذاتى است و با خود تفسير مى پذيرد؛ گر چه انديشه هاى بيرونى به عنوان مبدأ قابلى فهم قرآن سهيم است. مخاطبان قرآن براى بهره گيرى از ظواهر قرآن به سرمايه اى فراتر از علوم پايه مؤ ثر در فهم قرآن و ضميرى كه به تيرگى گناه آلوده نباشد نياز ندارند.

استقلال قرآن كريم در حجيت و تبيين معارف و همچنين اتقان شيوه تفسيرى قرآن به قرآن با دلايلى چند قابل اثبات است:

1 همان گونه كه در فصل يكم گذشت قرآن كريم خود را به عنوان نور معرفى مى كند: (قَدْ جَأكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ) (100)، (وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ) (101) و بارزترين ويژگى نور آن است كه هم خود روشن است و هم روشنگر غير خود است؛ يعنى هم در روشن بودن خود و هم در روشن كردن اشياى ديگر نيازمند به غير نيست.

مقتضاى نور بودن قرآن كريم نيز اين است كه نه در روشن بودن خود نيازمند غير باشد و نه در روشن كردن غير؛ زيرا در اين صورت نياز به مبينى ديگر، آن مبين اصل بوده، قرآن كريم فرع آن خواهد بود و اين فرع و تابع قرار گرفتن قرآن با نور بودن آن ناسازگار است.

از سويى ديگر، بى ترديد بسيارى از معارف قرآنى با ضميمه كردن دو يا چند آيه حاصل مى شود و رسيدن به آن معرفت، از راه يك آيه به تنهايى ميسور نيست. نور بودن قرآن ايجاب مى كند، همه آياتى كه مبين حدود، قيود و قراين يك مطلب است با هم بررسى شود، تا قرآن كريم در هيچ بخشى مطلب تيره و مبهم نداشته باشد.

2 يكى از صفات قرآن كريم: ( تبيان كل شى ء ) است: (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ). (102) كتابى كه بيانگر همه علوم و معارف ضرورى و سودمند براى بشر يا بيانگر همه حقايق جهان آفرينش است، در تبيين خود نيازى به غير ندارد، بلكه در بيان خويش به خود متكى است و برخى از آياتش با برخى ديگر تبيين و تفسير مى شود و گرنه كتابى كه تبيان خود نباشد، چگونه مى تواند تبيان هر چيز ديگر باشد؟

لازم است توجه شود: منظور از اين كه چون قرآن تبيان همه چيز است، تبيان خود نيز خواهد بود اين نيست كه چون هر آيه، تبيان همه چيز است، پس تبيان خود هم هست، بلكه مقصود آن است كه مجموع قرآن تبيان همه چيز است، پس مجموع قرآن تبيان خود هم خواهد بود. بنابراين، كمبود هر آيه اى حتما با آيه ديگر تأمين مى شود و از جمع بندى نهايى همه آيات مناسب لفظى و معنوى با يكديگر، معناى روشنى از آنها به دست مى آيد.

3 قرآن كريم در كنار دعوت انسانها به تدبر، دعوى انتساب به خداى سبحان و مبرا بودن از هر گونه اختلاف و ناهماهنگى درونى دارد.

خداوند سبحان درباره هماهنگى سراسر قرآن با يكديگر و ديگرى راجع به انعطاف و گرايش آيات قرآن با همديگر است؛ اما بيان اول مستفاد از آيه (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) (103) است؛ زيرا پيام آيه مزبور دعوت همگان به تدبر تام در سراسر كتابى است كه در طول حدود ربع قرن در شرايط صعب و سهل، جنگ و صلح، غربت و قربت، اوج و حفيض، سرأ و ضرأ، هزيمت و عزيمت، شكست و پيروزى و بالاخره در احوال مختلف سياسى، نظامى، اجتماعى به صورت يكسان و هماهنگ نازل شده است.تحليل قياس استثنايى مستفاد از اين آيه و تقرير تلازم مقدم و تالى و تقريب بطلان تالى و استنتاج بطلان مقدم از ابطال تالى به استمداد عقل برهانى است كه خود از منابع غنى و قوى تفسير قرآن كريم از درون دين است، نه از بيرون؛ چنانكه در فصل تفسير به رأى تبيين خواهد شد. غرض آن كه، آيات مزبور دعوت به تدبر در سراسر قرآن مى كند و دعوى عدم اختلاف به نحو سالبه كليه را ارائه مى كند و محصول آن تدبر فراگير را صحت اين دعوى مى داند و ادعاى مزبور را با آن بينه و گواه صادق همراه مى كند.

اما بيان دوم خداوند مستنبط از آيه (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَأ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ) (104) است؛ زيرا محتواى آيه مزبور اين است كه از يك سو سراسر آيات قرآن مجيد شبيه، همسان و همتاى هم است و از سوى ديگر منثنى، منعطف و متمايل به هم است. معناى أنثنأ، انعطاف و گرايش ‍ مطالب يك كتاب علمى اين است كه هر كدام از مطالب با ديگرى مشروح يا مشروحتر و روشن يا روشنتر مى گردد. چنين كتابى كه همه آيات آن به هم گرايش دارد، حتما مفسر و مبين همديگر و شارح داخلى خويش است.

دعوت به تدبر و ادعاى نزاهت از اختلاف، چنانكه شاهد گويايى بر عمومى بودن فهم قرآن است، از بهترين شواهد استقلال قرآن در حجيت و تبيين معارف و همچنين صحت و كارآيى شيوه تفسير قرآن به قرآن است؛ زيرا اگر آيات قرآن از هم گسيخته بوده، هر كدام ناظر به مطلب خاص باشد و پيوندهايى از قبيل اطلاق و تقييد، تعميم و تخصيص، تأييد و تبيين و شرح و تفصيل با يكديگر نداشته باشد، هيچ كدام موافق با ديگرى يا مخالف با آن نخواهد بود؛ زيرا مرز مشترك و پيوند دلالى كلامى و گفتارى با هم ندارد و موافقت ومخالفت فرع بر پيوند و هم گرايى است؛ در حالى كه ادعاى هماهنگ بودن آيات ارتباط و پيوند را مى فهماند؛ چنانكه دعوى نفى اختلاف از سنخ عدم ملكه است. پس حتما بايد بين آنها پيوند برقرار باشد. آنگاه مى توان گفت: چنين كتابى اگر در تبيين مطالب خويش نيازمند به غير خود باشد استدلال و برهان اين آيه كريمه تام نخواهد بود.

توضيح اين كه، اگر مخالفان قرآن، مدعى وجود اختلاف در آن باشند و از راه دلالت لفظى قرآن كريم و با شيوه تفسير قرآن به قرآن نتوان به شبهات آنان پاسخ داد، از هر راه ديگرى اين اختلاف متوهم حل شود، مانند اين كه به پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ارجاع داده شود و آن حضرت نيز بدون شاهدى از الفاظ قرآن اختلاف درونى آن را نفى كرده، مراد آيه را به گونه اى بيان كند كه آيات قرآنى رو در روى يكديگر نباشد، مخالفانى كه معتقد به عصمت و صداقت آن حضرت نيستند قانع نخواهند شد.

به عبارتى ديگر رفع اختلاف متوهم به وسيله مرجعى مانند پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بدون شاهد لفظى از قرآن، تنها براى معتقدان به نبوت و عصمت آن حضرت مفيد و سودمند است؛ در حالى كه محور اصلى و مخاطبان رسمى سخن در اين آيه مخالفان دعوى و منكران صحت دعوت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و كسانى هستند كه به نبوت و عصمت آن حضرت مؤ من نيستند و داورى آن حضرت را بدون شاهدى از قرآن نمى پذيرند.

منهج تفسيرى اهل بيت (ع )

رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم (عليهم‌السلام ) در داوريها و احتجاجها و در پاسخ پرسشهاى تفسيرى، آيات قرآن را به يكديگر ارجاع مى دادند و با ساير آيات قرآن آيه مورد نظر خود را تفسير مى كردند؛ چنانكه حضرت اميرالمومنين (عليه‌السلام ) از جمع بين آيه كريمه (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) (105) و آيه (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) (106) استفاده كرده اند كه از نظر قرآن كريم حداقل دوران باردارى بانوان شش ماه است و بر اين اساس، حكم رجم را از شخصى كه بر اثر اتهام به بزهكارى، به آن محكوم شده بود برداشتند. (107)

همچنين حضرت امام جواد (عليه‌السلام ) با ضميمه كردن آيه شريفه (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ.) (108) به آيه و (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) (109) حد سارق را قطع انگشتان دست دانسته اند (110)؛ در حالى كه افراطيان از خوارج با استناد به خصوص آيه ( و السارق و السارقه...) معتقد بودند دست دزد بايد از شانه قطع شود؛ زيرا بر همه آن يد اطلاق مى شود!

همچنين امام باقر (عليه‌السلام ) در پاسخ زراره كه پرسيد: چگونه از آيه شريفه (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) (111) كه لسانش الزام نيست، حكم لزوم قصر در نماز مسافر استفاده مى شود، فرمودند: تعبير (لا جناح در اين آيه نظير لا جناح در آيه كريمه فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما) (112) است (113)، كه مقصود از آن حكم لزومى است، نه رجحان صرف.

بنابراين، تفسير قرآن به قرآن سيره عملى اهل بيت (عليهم‌السلام ) بود؛ چنانكه ارجاع مفسران به اين روش نيز در سيره علمى آن ذوات مقدس ‍ كاملا مشهود است؛ مانند اين كه حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرموده اند: (ان القرآن ليصدق بعضه بعضا فلا تكذبوا بعضه ببعض)‍ (114) و حضرت على (عليه‌السلام ) فرموده اند (كتاب الله تبصرون به وتنطقون به وتسمعون به و ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه على بعض). (115)

تذكر: آنچه از سيره عملى اهل بيت (عليهم‌السلام ) در تفسير قرآن به قرآن نقل مى شود براى اثبات اصلح منهج است و گرنه تطبيق آن در پاره اى از موارد بدون تعبد آسان نيست. بررسى مواضع سجود در آيه ( أن المساجد لله ) (116) و لزوم قطع برخى از مواضع آن در صورت تكرر حد سرقت و نيز تفسير معناى جناح شاهد مدعاست.

چون از طرف اهل بيت وحى و عصمت و طهارت (عليهم‌السلام ) تفسير قرآن به قرآن به عنوان منهجى معقول و مقبول اعلام شد، صحابه و تابعان آنان اگر شاهدى از قرآن براى تفسير آيه اى از آن مى يافتند به تفسير آن مبادرت مى كردند؛ گر چه غالب تفسيرهاى آنان از سنخ تفسير به مأثور بود، نه تفسير قرآن به قرآن كه چنين كارى اجتهاد قرآنى و تدبر در محور همه آيات را مى طلبيد و نه تفسير درايى محمود و ممدوح كه اجتهاد برهانى و تأمل در مدار علوم متعارفه يا اصول موضوعه مبرهن را طلب مى كرد؛ ليكن از دير زمان شيوه تفسير قرآن به قرآن بين قرآن پژوهان مطرح بود (117) و روش عملى بسيارى از بزرگان تفسير نيز به طور محدود، نه گسترده، استمداد از بعض آيات درباره برخى ديگر بوده است.

مؤلف تفسير المنار، براى مرحله برين تفسير شرايطى ياد كرده كه اولين آن شرايط بررسى خود آيات و كلمات براى فهم خود قرآن است. آنگاه چنين گفته است: (و قد قالوا ان القرآن يفسر بعضه ببعض) (118). اين تعبير نشان مى دهد كه تفسير قرآن به قرآن، شيوه اى است كه جملگى بر آن بوده اند. نه اين كه مختص به گروهى معين باشد. اما نه خود صاحب تفسير المنار جناب محمد عبده و نه رشيد رضا و نه ديگران توان چنين كار سترگى را نداشتند كه قرآن كريم را استنطاق كنند و آن را به نطق آورند تا آيات همگون آن نسبت به همديگر ناطق، شاهد و مصدق باشد؛ گرچه فى الجمله در اين منهج بهيج توفيق يافتند.

غرض آن كه، از گفتار، رفتار و نوشتار اقدمين، قدمأ، متأخران و معاصران، عطر دل انگيز تفسير قرآن به قرآن به شامه جان مى وزد، ليكن چنين نافه اى را بايد در سوق كالاى گرانبهاى الميزان جستجو كرد كه در اين مضمار گوى سبقت را از ديگران ربود و هر چند از لحاظ شناسنامه تفسيرى آرم بنوت و فرزندى مفسران سلف را داراست، ليكن فيه معنى شاهد بأبوته (119)

اگر چه حسن فروشان به جلوه آمده اند

كسى به حسن و ملاحت به يار ما نرسد

به حق صحبت ديرين كه هيچ محرم راز

به يار يك جهت حق گزار ما نرسد

هزار نقش برآيد ز كلك صنع و يكى

به دلپذيرى نقش نگار ما نرسد

هزار نقد به بازار كائنات آرند

يكى به سكه صاحب عيار ما نرسد (120)

الميزان و ما ادراك ما الميزان ( ذلك فضل الله يؤ تيه من يشأ ) (121). راز كاميابى مؤلف بزرگوار الميزان در تفسير قرآن به قرآن بعدا روشن خواهد شد.

تذكر: سيره فقها و اصوليان در استنباط احكام فقهى از آيات الأحكام، تقييد مطلقات و تخصيص عمومات برخى از آيات قرآن با مقيدات و مخصصاتى است كه در ساير آيات قرآن يافت مى شود.همچنين اگر در آيه اى احتمال نسخ (122) داده شود، ناسخ آن را در آيات ديگر جستجو مى كنند و به طور كلى از هر قرينه و شاهد قرآنى براى استنباط فروع فقهى از آيات الأحكام قرآن كريم استفاده مى كنند.

سيره و روش عقلا نيز در استفاده از آثار نوشتارى يا گفتارى نويسندگان و گويندگان چنين است كه همه مطالب يك كتاب و يا خطابه را با هم مى سنجند و برخى از مطالب آن را با برخى ديگر تأييد و يا نقض مى كنند و اين سيره و شيوه در منظر و مسمع شارع مقدس بود و نسبت به آن هيچ گونه ردع و منعى نكرده است.

شبهات استقلال قرآن در حجيت و تفيهم

قرآن كريم كه بيانگر خطوط كلى معارف دين است، در تبيين خطوط اصلى معارف دين كاملا روشن است.در سراسر قرآن از نظر تفسيرى مطلب تيره و مبهمى نيست؛ زيرا اگر الفاظ آيه اى به تنهايى نتواند مطلوب خود را بيان كند، آيات ديگر قرآن كاملا عهده دار روشن شدن اصل مطلب آن خواهد بود. اما تبيين جزئيات، خصوصيات وحدود آن خطوط كلى، با رهنمود خود قرآن كريم بر عهده رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است: (و أنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) (123) (ما اتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا) (124)، (أطيعوا الله و أطيعوا الرسول)... (125) پس از دوران رسالت نيز با رهنمود حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در حديث ثقلين، اين سمت به امامان اهل بيت (عليهم‌السلام ) سپرده شده است.

مقتضاى برهان نبوت عام كه شامل نبوت حضرت خاتم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز مى شود اين است كه كتاب آسمانى و قانون الهى پيامبر، هم قابل فهم باشد و هم صالح براى عمل. كتابى كه قوانين آن مفهوم انسانها و يا قابل اجرا در جامعه نباشد، شايسته پيامبر خدا نيست؛ ليكن صلاحيت قانون پيامبر براى علم و عمل منحصر در اين نيست كه خود كتاب آسمانى همه معارف و احكام را به تفصيل بيان كند، بلكه ممكن است برخى از آنها را به طور تفصيل روشن كند و تفصيل برخى ديگر را از راه وحى و الهام به خود پيامبر، براى جامعه تبيين كند، يا آن كه اصلا به بيان خطوط كلى حكم و احكام بسنده كند و تفصيل همه آنها از راه حديث قدسى به پيامبر الهام شود و آن حضرت تفصيل دريافت شده را به امت خويش ابلاغ كند. غرض ‍ آن كه، آنچه از برهان ضرورت وحى و نبوت استفاده مى شود رسيدن پيام خدا در اصول و فروع دين به مردم است و آن بلاغ راههاى متعددى دارد و هرگز منحصر به بيان تفصيلى خود متن مقدس آسمانى نيست.

قرآن كريم داراى ظاهر و باطن و تأويل و تنزيل است و علم به باطن و تأويل قرآن كريم نيز در اختيار معصومين (عليهم‌السلام ) است و آن بزرگواران به مقام مكنون قرآن راه دارند.بنابراين، مى توان گفت: علم به مجموع قرآن اعم از ظاهر و باطن و تنزيل و تأويل در انحصار معصومين (عليهم‌السلام ) است؛ اما استفاده از ظواهر الفاظ قرآن در حد تبيين كليات دين با رعايت شرايط ويژه آن، بهره همگان است.

اكنون كه مدعا ( استقلال قرآن در حجيت و دلالت بر معارف دين ) روشن شد، بايد به شبهاتى كه درباره استقلال قرآن در تفهيم معارف دين، حجيت ظواهر (126) و شيوه تفسيرى قرآن به قرآن است پاسخ دهيم.

شبهه يكم: افتراق ثقلين

در حديث شريف ثقلين ( كتاب الله و عترت رسول الله ) عترت همسان كتاب خدا و متلازم با آن قرار داده شده و لازم اين همسانى آن است كه روايات اهل بيت (عليهم‌السلام ) عدل و ملازم و همتاى قرآن كريم باشد. از اين رو عدم رجوع به روايات در فهم ظواهر قرآن مايه افتراق بين ثقلين و عامل گمراهى قلمداد شده است: (انى تارك فيكم ثقلين، ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدى... و هو كتاب الله... و عترتى أهل بيتى لن يفترقا) (127) و ضرورت رجوع به عترت طاهرين (عليهم‌السلام ) در فهم ظواهر قرآن با استقلال قرآن در تبيين معارف دين ناسازگار است. بنابراين، قرآن كريم به ضميمه روايات اهل بيت (عليهم‌السلام ) حجت الهى و تبيان كل شى ء است.

پاسخ شبهه

اولا، آنچه در حديث شريف ثقلين همتاى قرآن كريم قرار گرفته عترت (عليهم‌السلام ) است (128)، نه روايت، آن هم خبر واحد.

ثانيا، عترت طاهرين گر چه به لحاظ مقامهاى معنوى و در نشئه باطن، از نظر بزرگان دين مانند صاحب جواهر (129) (و كاشف الغطأ) (130)، از قرآن كمتر نيستنند و سخن بلند حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): (ما لله عزوجل آية هى أكبر منى) (131) نيز گواه اين مدعاست، اما از نظر نشئه ظاهر و در مدار تعليم و تفهيم معارف دين، قرآن كريم ثقل اكبر و آن بزرگواران ثقل اصغرند و در اين نشئه جسم خود را نيز براى حفظ قرآن فدا مى كنند (132) و حديث ثقلين ( در اكثر نقلهاى آن ) خود شاهد اين مدعاست: و انى تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: (كتاب الله تبارك و تعالى حبل ممدود من السمأ الى الأرض و عترتى أهل بيتى). (133)

ثالثا، روايات از سه بعد ظنى (غير قطعى ) است:

الف: سند واصل صدور؛ زيرا خبر متواتر و يا خبر واحد محفوف به قراين قطع آور بسيار نادر است.

ب: جهت صدور؛ از آن رو كه احتمال تقيه در روايات وجود دارد.

ج: دلالت؛ زيرا پشتوانه دلالت آن بر محتوا اصول عقلائيه همانند اصالت اطلاق، اصالت عموم، اصالت عدم تقييد و اصالت عدم تخصيص و اصالت عدم قرينه و مانند آن است. اما قرآن كريم در بيشتر اين ابعاد قطعى است؛ زيرا از نظر سند، اسنادش به خداى سبحان قطعى است و در كلام الله بودن آن هيچ شكى نيست. از نظر جهت صدور نيز آسيب پذير نيست؛ زيرا خداى سبحان در بيان حقايق تقيه نمى كند و تقيه در قرآن اصلا راه ندارد (134). در نتيجه، قرآن هم در اصل صدور و هم از لحاظ جهت صدور قطعى است. اما از نظر دلالت گر چه آيات قرآن همانند روايات به نظر مى رسد، ليكن چون از احتمال دس و تحريف از يك سو و احتمال سهو و نسيان و خطا در فهم و عصيان در ابلاغ و املا از سوى ديگر مصون است و از طرفى عهده دار تبيين خطوط كلى دين است، نه فروع جزئى آن. از اين رو پس از ارجاع متشابهات به محكمات و حمل مطلقها بر مقيدها و عمومها بر خصوصها و بازگرداندن ظواهر به نصوص يا اظهرها و جمع بندى آيات و مطالب، امرى يقينى يا به مثابه يقينى است. بنابراين، قرآن كريم پايگاه قطعى يا اطمينان بخش دين است و زمام دين بايد به امرى قطعى سپرده شود، نه ظنى.

رابعا، روايات معصومين (عليهم‌السلام ) هم در اصل حجيت و هم در تأييد محتوا، وابسته به قرآن كريم است:

اما در اصل حجيت، زيرا پشتوانه حجيت سنت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يعنى قول، فعل و تقرير آن حضرت قرآن است، كه مسلمانان را در آياتى مانند: (أطيعوا الله و أطيعوا الرسول ) (135)، (ما اتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا) (136) (و أنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ‍ ما نزل اليهم) (137) به آن حضرت ارجاع مى دهد و پشتوانه حجيت سنت امامان ( عليهم‌السلام ) نيز گفتار پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در حديث شريف ثقلين است. بنابراين، حجيت و ارزش ره آورد پيامبر اكرم صلى الله و عليه و آله و امامان ( عليهم‌السلام ) به بركت قرآن كريم است؛ مگر آن كه نبوت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم با معجزه ديگرى جز قرآن ثابت شده باشد كه در اين حال حجيت سنت آن حضرت متوقف بر قرآن نيست. البته در عصر كنونى كه معجزه اى جز قرآن وجود ندارد، نمى توان حجيت سنت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را بدون قرآن ثابت كرد؛ مگر آن كه با تواتر بر صدور و معجزه ديگر غير از قرآن حجيت آن ثابت شود. اما حجيت قرآن كريم ذاتى آن است و از مبدأ ديگرى تأمين نشده است. در نتيجه حجيت قرآن و حجيت روايات در يك سطح و هم سنگ نيست.

شايان ذكر است كه، منظور از ذاتى بودن حجيت قرآن، حجيت نسبت به سنت است، نه آن كه ذاتى اولى باشد حال اگر حجيت ظواهر قرآن كريم نيز وابسته به روايات باشد و قرآن كريم حتى در سطح تفسير و دلالت بر معانى ظواهر الفاظ خود متوقف بر روايات باشد، مستلزم دور ( توقف شى ء بر خود ) خواهد بود كه استحاله آن بديهى است. البته فرض دورى نبودن اشاره نشد.

تذكر: ارجاع مسلمانان به پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و امامان (عليهم‌السلام ) نيز به وسيله خود قرآن صورت گرفته است و از مصاديق ( تبيانا لكل شى ء ) (138) است. پس نور قرآن است كه راهنمايان بشر را به آنان مى شناساند و چنين نيست كه جامعه انسانى بدون هدايت قرآن بتواند يا مكلف باشد به پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و اهل بيت (عليهم‌السلام ) رجوع كند. گرچه كليد فهم بسيارى از حقايق قرآن نزد اهل بيت عصمت و طهارت (عليهم‌السلام ) است، اما خود قرآن جايگاه اين كليد را روشن كرده است.

و اما در تأييد محتوا بدان سبب كه خود معصومين (عليهم‌السلام ) در احاديث فراوانى فرموده اند: سخنان ما را را بر ميزان الهى، يعنى قرآن كريم عرضه و با آن ارزيابى كنيد و در صورت عدم مخالفت با قرآن آن را بپذيريد. اين احاديث به اخبار عرض على الكتاب معروف و دو دسته است:

دسته يكم رواياتى است كه راه حل تعارض احاديث متعارض را ارائه مى كند و در باب تعادل و تراجيح علم اصول فقه به نصوص علاجيه موسوم است.

يكى از معيارهاى حل تعارض روايات از منظر اخبار علاجيه، عرضه كردن دو حديث متعارض، كه جمع دلالى ندارد و تعارض آنها استقرار يافته، بر قرآن كريم است تا موافق قرآن يا غير مخالف آن اخذ گردد و مخالف آن مردود شناخته شود:... و كلاهما اختلفا فى حديثكم... فان كان الخبران عنكما مشهورترين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: (ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤ خذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنة و وافق العامة) (139) اعرضوهما على كتاب الله عزوجل فما وافق كتاب الله عزوجل (فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه) (140) اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله (فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خلف كتاب الله فردوه) (141)

دسته دوم روايات عامى است كه اختصاصى به اخبار متعارض ندارد، بلكه صحت محتواى هر روايتى را در گرو موافقت يا عدم مخالفت با قرآن كريم مى داند و دامنه لزوم عرض بر قرآن را بر همه احاديث مى گستراند (142) مانند روايات زير:

1 پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: (ان على كل حقيقة و على كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه) (143)؛ هر حقى اصلى دارد كه آن اصل ميزان سنجش و معيار ارزيابى اين حق است و هر صوابى ( امر واقعى ) نورانيتى دارد كه صواب مزبور به وسيله آن نور شناسايى مى شود. پس آنچه با ميزان الهى، يعنى قرآن كريم موافق بود بگيريد و آنچه مخالف آن بود وا گذاريد. از تفريع ذيل روايت: فما وافق... بر مى آيد كه روايات همان حق است و حقيقت آن، قرآن كريم است و صحت محتواى روايات در گرو موافقت با حقيقت آن ( قرآن كريم ) است و نورى كه با آن راستى روايات سنجيده مى شود، قرآن است.

2 همچنين حضرت امام صادق (عليه‌السلام ) در پاسخ استفسار درباره احاديثى كه راويان برخى از آنها موثقند و روايان برخى غير موثق، مى فرمايد: اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم (و الا فالذى جأكم به أولى) به (144)؛ اگر حديث با قرآن موافق بود يا با آن مخالف نبود بپذيريد و اگر با قرآن مخالف بود، تحمل بار آن بر عهده ناقل و راوى آن است.

3 نيز حضرت امام صادق ( عليه‌السلام ) مى فرمايد: (كل شى مردود الى الكتاب و السنة و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف) (145). در اين حديث ابتدا كتاب و سنت قطعى مرجع ارزيابى هر سخن معرفى شده و پس از آن،تنها قرآن كريم مرجع سنجش شناخته شده است؛ زيرا سنت قطعى گرچه از لحاظ عرض بر محتواى قرآن بى نياز است، ليكن اصل حجيت سنت قطعى به حجيت قرآن و اعجاز آن وابسته است؛ زيرا رسالت رسول اكرم و نبوت او به وسيله معجزه بودن قرآن ثابت مى شود؛ مگر آن كه اصل رسالت آن حضرت با اعجاز ديگرى غير از قرآن ثابت شده باشد؛ ليكن چنان معجزه اى جاودانه نخواهد بود و براى نسلهاى كنونى و آينده سودمند نيست؛ مگر آن كه از راه تواتر اصل چنان معجزه اى ثابت شده باشد كه در اين حال در سايه اعتماد بر تواتر اعجاز، نبوت آن حضرت جاودانه خواهد بود. سنت غير قطعى نيز گذشته از اصل حجيت، بايد از لحاظ محتوا با قرآن كريم ارزيابى شود و اگر مخالف با محتواى آن بود زخرف و باطل است.

تذكر: بايد توجه داشت كه لسان اين گونه روايات از تخصيص يا تقييد امتناع دارد و هرگز نمى توان آن را تخصيص يا تقييد زد.

4 محتواى جمله پايانى حديث قبلى، در روايتى ديگر چنين نقل شده است: (ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف) (146) حديثى كه موافق قرآن نباشد باطل است.

5 امام صادق (عليه‌السلام ) مى فرمايد: پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در خطابه خود در سرزمين منا فرمودند: (أيها الناس ما جأكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته و ما جائكم يخالف كتاب الله فلم أقله) (147).بنابراين حتى در غير صورت تعارض نيز كه روايت به حسب ظاهر داراى اركان حجيت است، بايد از لحاظ محتوا با قرآن كريم ارزيابى شود. اين احاديث به خوبى نشان مى دهد كه حديث همتا و در عرض قرآن نيست، بلكه در طول آن است؛ زيرا اگر حديث در عرض قرآن بود، در صورت تعارض ظاهر حديث با قرآن سخن از تساقط متعارضين و رجوع به اصل حاكم در مسئله يا تخيير در اخذ به يكى از دو متعارض بود، نه سخن از زخرف و باطل بودن روايت مخالف و معارض قرآن.

تذكر: مخالفتى كه مايه سقوط روايت از حجيت است مخالفت تباينى است، نه مخالفتى كه ميان مطلق و مقيد يا عام و خاص است؛ زيرا چنين مخالفتى در عرف قانونگزارى و نيز در عرف عقلا مخالفتى بدئى تلقى مى شود، نه مخالفت و تعارض مستقر تا نوبت به زخرف و باطل بودن روايت مخالف قرآن رسيد؛ چنانكه مخالفت و تعارض دو حديث نيز، همان مخالفت تباينى است كه جمع دلالى ندارد. از اين رو نوبت به نصوص ‍ علاجيه مى رسد. نصوص علاجيه براى رفع تعارض مستقر است؛ چنانكه در آن نصوص آمده است: واحد (يأمرنا و الاخر ينهانا عنه) (148). نشانه اين كه مخالفت در عموم و خصوص و اطلاق و قيد تعارض ‍ محسوب نمى شود، يكى آن است كه داراى جمع دلالى و عرفى است و ديگر اين كه اين گونه اختلافها در بين آيات قرآن با يكديگر نيز وجود دارد؛ با اين كه اين كتاب الهى داعيه مبرا بودن از اختلاف دارد: (أفلا يتدبرون القران و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلاف كثيرا) (149). مقيد نسبت به مطلق و مخصص نسبت به عام شارح است، نه معارض.

سر تأكيد بر ارزيابى حديث با قرآن

سر تأكيد روايات ياد شده بر لزوم سنجش و ارزيابى روايات با قرآن كريم و طرد احاديث مخالف قرآن اين است كه سخنان معصومين (عليهم‌السلام ) بر خلاف قرآن كريم قابل تحريف و جعل همانند است و از اين رو دست جعل، وضع، دس و تحريف از عصر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به كار جعل حديث پرداخت تا آن جا كه پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در خطابه خود فرمودند: دروغبندها دروغهاى فراوانى بر من بستنه اند.

حضرت اميرالمومنين (عليه‌السلام ) در پاسخ سليم بن قيس هلالى كه از اختلاف روايات در تفسير و غير آن پرسيد، فرمودند: قد سألت فافهم الجواب: ان فى أيدى الناس حقا و باطلا و صدقا و كذبا و ناسخا و منسوخا و عاما و خاصا و محكما و متشابها و حفظا و وهما و قد كذب على رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم على عهده حتى قام خطيبا فقال: (أيها الناس قد كثرت على الكذابة فمن كذب على فليتبوا مقعده من النار.ثم كذب عليه من بعده) (150)؛ رواياتى كه در دست مردم و راويان است، آميخته اى است از حق و باطل، راست و دروغ، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، محكم و متشابه و احاديثى كه برخى با رعايت امانت نقل شده و همان گونه كه بوده محفوظ مانده و برخى بر اثر دخالت وهم راوى دگرگون شده است و در عهد رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم چندان بر آن حضرت دروغ بستند كه در خطابه اى فرمودند: مفتريان دروغهاى فراوانى بر من بسته اند. پس هر كس بر من دروغ بندد جايگاهش آتش دوزخ است. پس از عهد آن حضرت نيز بر او دروغ بستند... (151)

نگاهى كوتاه به تاريخ حديث، خود گواه است كه جاعلان و واضعان بر سر احاديث چه آورده اند؛ كتابت و نقل حديث تا 130 سال پس از هجرت ممنوع بود و تنها برخى از صحابه خاص اهل بيت (عليهم‌السلام ) به ضبط و نگهدارى حديث مى پرداختند. در اين دوران تاريك بسيارى از احاديثى كه تنها در حافظه راويان جاى داشت، با مرگ آنان از ميان رفت. جاعلان حديث نه تنها به جعل حديث پرداختند، بلكه دامنه جعل، به راوى و اصول حديثى نيز كشيد و از كسانى به عنوان راوى نقل مى شد كه هرگز وجود عينى نداشتند و كتابهايى به عنوان اصل مشتمل بر احاديث جعلى و صحيح پديدار شد كه مخلوق نسخه نويسان و بازار وراقان بود.

يكى از جاعلان حديث عبدالكريم بن أبى العوجأ است كه به جعل چهل هزار حديث اعتراف كرده است. (152) اين وضع تا زمان صادقين (عليها‌السلام) ادامه يافت ودر عصر آن دو امام هم همام تحولى پديد آمد. در اين ميان عالمان شيعى براى حراست از حريم حديث تلاشهاى فراوانى كردند و از هيچ اقدام احتياطى دريغ نكردند.از جمله اين كه، برخى از بزرگان محدثان را به خاطر نقل احاديث ضعيف از قم تبعيد كردند تا وضع نقل حديث سامان يابد.

حاصل اين كه، قرآن هم ارزش سندى روايات را تأمين مى كند( گرچه محتمل است حجيت سند با معجزه ديگر غير از قرآن ثابت شود ) و هم ارزش دلالى آن را. در اين قسمت اخير فرقى بين حجيت سند به وسيله قرآن يا معجزه ديگر نيست؛ زيرا سنت غير قطعى در هر حال از جهت اعتبار دلالى بايد بر قرآن عرضه شود. قرآن سند رسالت است بى واسطه و سند امامت است با واسطه و خود، هم در سند از غير بى نياز است و هم در دلالت، و حجيت آن از هر دو جهت ذاتى است ( البته نه ذاتى اولى مانند برهان قطعى، بلكه نسبت به سنت ذاتى است ). بنابراين، روايات بايد در دامان قرآن به نصاب حجيت برسد و در تأييد محتوا با قرآن ارزيابى شود. اين حقيقت، هم پيام قرآن است كه خود را اصل و سنت معصومين را فرع مى شمارد ( در ارجاع مسلمانان به پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ) و هم پيام معصومين (عليهم‌السلام ) كه قرآن را اصل و حديث خود را فرع معرفى مى كنند ( در حديث ثقلين و احاديث عرض بر كتاب ).

تذكر: سنت، چنانكه در فصل چهارم تبيين خواهد شد، به دو قسم منقسم مى شود: يكى سنت قطعى و ديگرى سنت غير قطعى و آنچه بايد بر قرآن عرضه شود سنت غير قطعى است و هرگز سنت قطعى نيازى به عرض بر قرآن ندارد؛ زيرا صدور آن از مقام عصمت قطعى است و چنين صادرى يقينا به خداوند منسوب است.

شبهه دوم: انحصار فهم قرآن به اهل عصمت

گروهى از اخباريان با استناد به برخى روايات غير معتبر، معتقد بودند كه آيات قرآنى و احاديث نبوى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم رمز گونه و معماست و جز مخاطبان اصلى آن ( حضرات معصومين عليهم‌السلام ) آن را نمى فهمند و از قبيل محاورات عرفى نيست تا مقصود گوينده از آن، تفهيم عموم مردم باشد. بنابراين، استنباط احكام نظرى از ظواهر آيات قرآن و روايات نبوى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بدون روايات امامان ( عليهم‌السلام ) جايز نيست. محدث استر آبادى كه از پايه گذاران شيوه اخبارى گرى است مى گويد:

... و ان القرآن فى الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة الى أذهان الرعية و كذلك كثير من السنن النبوية و انه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام النظرية الشرعية، أصلية كانت أو فرعية الا السماع من الصادقين (عليهماالسلام ) و انه لا يجوز استنباط الا حكام النظرية من ظواهر كتاب الله و لا ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر (عليهم‌السلام ) بل يجب التوقف و الاحتياط فيهما... (153)

آنان فهم قرآن را منحصر به معصومين (عليهم‌السلام ) و باب ادراك آن را بر روى ديگران مسدود مى دانستند. برخى از دلايل آنان عبارت است از:

الف: اخبارى كه تفسير به رأى را نكوهش مى كند.

ب: روايت ليس شى ء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن (154) كه تفسير قرآن را مقدور عقل بشر عادى نمى داند؛ پس بايد در تفسير آن فقط از معصوم استفاده كرد.

ج: سخن امام صادق (عليه‌السلام ) به ابوحنيفه كه مدعى افتأ و معرفت حقيقى قرآن بود: يا أبا حنيفة!لقد ادعيت علما، ويلك ما جعل الله ذلك الا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم ويلك و لا هو الا عند الخاص ‍ من ذرية نبينا محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و ما ورثك الله من كتابه حرفا (155)

د: سخن امام باقر (عليه‌السلام ) به قتاده فقيه اهل بصره:... بلغنى أنك تفسير القرآن؟ قال له قتادة: نعم. يا قتادة ان كنت انما فسرت القرآن من تلقأ نفسك فقد هلكت و أهلكت و ان كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت و أهلكت. و يحك يا قتادة!انما يعرف القرآن من خوطب به. (156)

در برخى از جوامع روايى ادعا شده است كه اين گونه روايات متواتر، و دلالت آن قطعى است. (157)

پاسخ شبهه

شبهات اخباريان حجيت ظواهر قرآن كريم به وسيله عالمانى بزرگ همچون مرحوم وحيد بهبهانى، ميرزاى قمى و شيخ انصارى به تفصيل پاسخ داده شده است. مرحوم محقق قمى مى گويد:

اين روايات ( كه اخباريان انحصار فهم قرآن به معصومين (عليهم‌السلام ) را از آن فهميده اند ) ظاهر يا صريح است كه مراد علم به همه (ظاهر و باطن و تنزيل و تأويل ) قرآن است و اين امرى مسلم و مورد قبول است... و اگر چنين مدعايى در اخبار صريح و صحيح نيز آمده باشد، يا بايد آن را توجيه كرد و يا علم آن را به اهلش واگذاشت، ليكن چنين اخبارى نيست. (158)

در پاسخ شبهه اول به اثبات رسيد كه پشتوانه حجيت روايات معصومين (عليهم‌السلام )، قرآن كريم است. پس متوقف بودن حجيت ظواهر الفاظ قرآن كريم بر روايات مسلزم دور است و استحاله دور بديهى است؛ چنانكه اگر اساس قرآن تعميه و رمز بين خدا و پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم باشد و دسترسى به مطالب آن مقدور ديگران نباشد، نمى تواند ميزان عرضه و معيار ارزيابى احاديث قرار گيرد؛ زيرا معما هيچ گونه پيام و داورى ندارد تا ترازوى سنجش احاديث قرار گيرد. پس آنچه در اين خصوص از اخبارى رسيده است يا محذور دور را به همراه دارد يا محذور لزوم عرضه بر معما را و هر دو محال است. از تحليل عقلى مزبور نسبت به روايات چنين بر مى آيد كه معصومين (عليهم‌السلام ) هرگز اصل قرآن را به خود منحصر نساختند و در فهم آن را بر روى مردم نبستند و در اخبار معصومين نيامده است كه مردم از قرآن بهره اى جز تلاوت ندارند. حتى اگر اين مطلب در برخى روايات آمده باشد، چون با خطوط كلى قرآن و نيز با خود سنت قطعى معصومين در تضاد است، بايد فهمش را به اهلش واگذاريم.

اوصافى مانند كتاب مبين، نور و تبيان كل شى ء، كه درباره قرآن آمده نه اختصاصى به معصوم (عليه‌السلام ) دارد تا قرآن كريم براى ديگران داراى چنين اوصافى نباشد و نه ناظر به مقام ثبوت است تا قرآن در مقام اثبات داراى چنين صفاتى نباشد؛ زيرا اوصاف مزبور، درباره كتاب هدايت است و كتاب هدايت در مقام رهبرى داراى چنين اوصافى است و مقام رهبرى نيز اولا عام است و اختصاصى به معصوم ندارد و ثانيا ناظر به مقام اثبات است، نه ثبوت.

ظاهر آيه: قد جأكم من الله نور و كتاب مبين (159)، نيز خطاب به همه انسانهاست، بدون اختصاص به معصوم و هم در مقام هدايت است، نه در مقام ثبوت و همچنين آيه 174 سوره نسأ و آيه 8 سوره تغابن و 157 اعراف در مقام ارشاد و ناظر به مقام اثبات است. البته كتاب مكنون كه غير از مطهرون به آن دسترسى ندارند مرحله كمال و نهايى آن، چنانكه قبلا گذشت، اختصاص به اهل بيت طهارت دارد؛ چنانكه (لا رطب و لا يابس الا فى كتاب مبين) (160) نيز از برخى جهات چنين است.

ممكن است انحصار فهم قرآن به معصوم (عليه‌السلام ) از برخى روايات استظهار شود؛ نظير آنچه از امام باقر (عليه‌السلام ) رسيده است: (انما يعرف القرآن من خوطب به) (161)؛ ليكن چنين برداشتى مخالف با ظاهر خود قرآن كريم است كه همگان را به امورى مانند تدبر، تحدى و تعقل دعوت كرده است و حديثى كه مخالف قرآن باشد، معتبر نيست. پس ‍ مراد از اين گونه احاديث چنانكه گذشت، احاطه تام بر همه ابعاد قرآن اعم از ظاهر و باطن، مطلق و مقيد، عام و خاص و ناسخ و منسوخ و نظاير آن است؛ چنانكه خطابهاى قرآن كريم نيز يكسان نيست، بلكه پيام و مضمون برخى از خطابها را تنها مخاطبان اصيل آن مى توانند اكتناه كنند. خداوند گاهى به عنوان ( يا ايها الناس )، زمانى به عنوان ( يا أهل الكتاب )، گاهى به عنوان ( يا أيها الذين امنوا) و زمانى به عنوان ( يا أولى الابصار ) و (يا أولى الألباب ) و گاهى به عنوان ( يا ايها الرسل ) و بالاخره زمانى به عنوان ( يا أيها الرسول ) كه مختص به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است آيه نازل مى كند و عناوين ياد شده يكسان نيست و استنباطها نيز مساوى هم نخواهد بود؛ يعنى استنباط جامع، كامل و اكتناهى معارف و احكام قرآن در انحصار اهل بيت عصمت و طهارت ( عليهم‌السلام ) است كه حق تماس با كتاب مكنون را دارند.

بنابراين، مدعاى ما اين است كه فهم قرآن كريم در حد تفسير ( و نه تأويل ) و فهم ظواهر الفاظ آن ميسور همگان است و نه تنها معصومين آن را به خود منحصر نساختند، بلكه مردم را به آن تشويق و ترغيب كردند. برخى از شواهدى كه اين مدعا را اثبات يا تأييد مى كند بدين شرح است:

1 دلايلى كه در فصل اول در اثبات عمومى بودن زبان قرآن مطرح شد؛ مانند: نور و تبيان بودن قرآن، دعوت و ترغيب همگان به تدبر در قرآن، و فرا خواندن جهانيان به آوردن كتابى همانند آن ( تحدى )

2 حديث شريف ثقلين كه به صراحت انسانها را به تمسك به قرآن، همانند اعتصام به عترت فرا مى خواند: ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا. (162)

3 - روايات عرض اخبار متعارضه بلكه مطلق اخبار، هر چند متعارض ‍ نباشد بر قرآن.

4 رواياتى كه نافذ بودن شروط گوناگون در داد و ستدها را در گرو عدم مخالفت با آن مى داند؛ مانند اين كه امام صادق (عليه‌السلام ) مى فرمايد: من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله فلا يجوز له و لا يجوز على الذى اشترط عليه. و المسلمون عند شروطهم مما وافق كتاب الله عزوجل (163)؛ همچنين آن حضرت مى فرمايد: كل شى ء خالف كتاب الله باطل (164)

از اين گونه روايات بر مى آيد كه قرآن به صورت يك اصل و مرجع مستقل بايد در جامعه انسانى حاكم باشد و فهم آن نيز براى همه صاحب نظران روشمدار ميسور است.

اگر قرآن جز از طريق روايات قابل فهم نبود، رجوع به قرآن براى ارزيابى صحت روايات و يا شروط معاملاتى لغو بود. اگر قرآن تنها براى تلاوت بود هرگز خود معصومين ( عليهم‌السلام ) اين گونه جامعه بشرى را به آن ارجاع نمى دادند.

شايان ذكر است كه، رجوع به قرآن براى تشخيص موافقت يا مخالفت شروط داد و ستدها براى فقيه بى واسطه است و براى مقلدان وى با واسطه، و وساطت تشخيص فقيه در مخالفت يا موافقت شرط با قرآن، منافاتى با حجيت ظواهر قرآن براى همگان ندارد؛ زيرا مراد از حجيت عمومى آن است كه آشنايان به قواعد ادبيات عرب و نيز به علوم پايه ديگر كه در فهم قرآن كريم دخيل است، حق دارند در مفاهيم قرآنى تدبر و به نتيجه استنباط خويش احتجاج كنند.

5 امامان معصوم (عليهم‌السلام ) شاگردان و مخاطبان خود را در زمينه هاى گوناگون به قرآن كريم ارجاع مى دادند؛ مانند: عقايد و معارف، مسايل حقوقى و اجتماعى، احكام فقهى و ادب تلاوت قرآن كريم كه به نمونه اى از هر مورد اشاره مى شود:

الف: عقايد و معارف؛ مانند اين كه امام سجاد (عليه‌السلام ) در پاسخ پرسشى درباره توحيد فرمودند: چون در آخر الزمان انسانهايى متعمق و ژرف نگر خواهند آمد، خداوند سبحان سوره اخلاص و آيات آغازين سوره حديد را درباره توحيد نازل كرد: ان الله عزوجل علم أنه يكون فى آخر الزمان أقوام متعمقون فأنزل الله تعالى: ( قل هو الله أحد ) و الآيات من سورة الحديد الى قوله ( عليم بذات الصدور ) (165) فمن رام ورأ ذلك فقد هلك (166). عاليترين سير فكرى بشر در توحيد در اين دو بخش از قرآن كريم تأمين شده است؛ به گونه اى كه روى گردانى از آن مايه هلاكت و تجاوز از آن نيز عامل حيرت و سرگشتگى است؛ زيرا فوق آنچه در اين آيات الهى آمده، متصور نيست. فوق صمديت و فوق نامتناهى مطلق بودن فرضى محال و گمراه كننده است.

اگر بهره انسانها از قرآن كريم تلاوت صرف بود؛ ژرف نگرى و استخراج معارف بلند توحيدى از آن جايى نداشت. در حالى كه طبق حديث مزبور متعمقان معرفتى مجاز بلكه موظفند در آن غوص كرده، بهره ور گردند. از اين رو حكماى الهى معارف توحيدى فراوانى را از سوره مباركه اخلاص ‍ استفاده كرده اند. حضرت امام رضا (عليه‌السلام ) مى فرمايد: كسى كه سوره ( قل هو الله احد ) را تلاوت كند و به آن ايمان آورد توحيد را شناخته است: كل من قرء (قل هو الله أحد ) و آمن بها فقد عرف التوحيد... (167)

ب: مسايل حقوقى؛ مانند استشهاد حضرت صديقه طاهره فاطمه زهرا ( سلام الله عليها ) به آيات فراوانى از قرآن كريم، در خطابه اى كه در استرداد فدك ايراد فرمودند. آن حضرت پس از حمد و شكر و ثناى ذات اقدس خداوند و شهادت بر توحيد حق و تبيين بسيارى از معارف دين مى فرمايد:

كتاب خدا در ميان شماست؛ امور آن ظاهر، احكامش درخشان نشانه هايش نورانى و هويدا، نواهيش آشكار و اوامرش گوياست، ليكن شما آن را به پشت سر افكنديد. آيا از كتاب خدا روى بر تافته، از آن اعراض مى كنيد؟ آيا داورى جز قرآن مى گيريد و به غير آن حكم مى كنيد؟

ستمكاران بد جايگزينى براى قرآن برگزيدند و هر كس آيينى جز اسلام برگزيند از او پذيرفته نخواهد شد و در آخرت در زمره زيانكاران است:... كتاب الله بين أظهركم، أموره ظاهرة و أحكامه زاهرة و أعلامه باهرة و زواجره لائحة و أوامره واضحة. قد خلفتموه ورأ ظهوركم. أرغبة عنه تريدون؟ أم بغيره تحكمون ( بئس للظالمين بدلا ) (168) ( و من يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه و هو فى الاخرة من الخاسرين ) (169)

آنگاه درباره غصب فدك فرمودند:

و شما گمان مى بريد كه ارثى براى ما نيست؟ آيا حكم جاهلى مى جويند؟ و براى مردم صاحب يقين چه حكمى از حكم خدا بهتر است؟ آيا آگاه نيستيد؟ چرا، آگاهيد و همچون آفتاب درخشان برايتان روشن است كه من دختر اويم...اى پسر ابى قحافه!آيا در كتاب خدا آمده كه تو از پدرت ارث ببرى و من وارث پدر خود نباشم؟ چه سخن ناروايى!آيا از سر عناد و لجاج كتاب خدا را ترك گفته به پشت سر افكنده ايد، آن جا كه مى گويد: سليمان از پدرش داود ارث برد...؟ آيا خداوند آيه اى در خصوص شما فرو فرستاده كه پدرم را از آن خارج كرده يا بر اين باوريد كه اهل دو آيين از يكديگر ارث نمى برند؟ آيا من و پدرم بر يك آيين نيستيم؟ با اين كه مدعى هستيد كه شما از پدرم و پسر عمويم به قرآن و خاص و عام آن آشناتريد:

... و أنتم الان تزعمون ألا ارث لنا ( أفحكم الجاهلية يبغون و من أحسن من الله حكما لقوم يوقنون ) (170) أفلا تعلمون؟ بلى تجلى لكم كالشمس ‍ الضاحية انى ابنته أيها المسلمون... يا بن أبى قحافة أفى كتاب الله أن ترث أباك و لا أرث أبى؟ ( لقد جئت شيئا فريا) (171) أفعلى عمد تركتم كتاب الله و نبذتموه ورأ ظهوركم اذ يقول ( و ورث سليمان داود ) (172) و... أفخصكم الله بآية أخرج منها أبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم أم هل تقولون أهل ملتين لا يتوارثان أو لست أنا و أبى من أهل ملة واحدة؟ أم أنتم أعلم بخصوص ‍ القرآن و عمومه من أبى و ابن عمى... (173)

اين گونه استدلال به قرآن كريم نشانه آن است كه هرگز در صدر اسلام به مسلمانان القا نشده بود كه آنان را از قرآن كريم تنها بهره تلاوت دارند و فهم آن در انحصار معصومين (عليهم‌السلام ) است؛ زيرا استنباط معصوم و افتا بر اساس آنچه استظهار كرده، غير از احتجاج است. در مقام احتجاج بايد طرفين مخاصمه بتوانند از قوت سند احتجاج برخوردار باشند. پس افراد عادى و غير معصوم كه طرف احتجاج بوده اند، ظاهر قرآن را مى فهميدند و فهم آنان نيز حجت بود.

ج: مسائل فقهى؛ مانند پاسخ امام باقر (عليه‌السلام ) به سؤ ال زراره در مورد كفايت مسح مقدارى از سر و پا: ألا تخبرنى من أين علمت و قلت أن المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين... ثم قال: يا زرارة... ان المسح ببعض الرأس لمكان البأ... (174) كه نحوه استفاده فقهى را از ظاهر قرآن به او تعليم فرمودند و يا سخن آن حضرت در مقام نهى دوانقى از قبول گزارش نمام:... فان النمام شاهد زور... و قد قال الله تبارك و تعالى: ( ان جأكم فاسق بنبأ فتبينوا ) (175) و استدلال آن حضرت بر مسئول بودن سامعه آدمى: أما سمعت الله يقول: ( ان السمع و البصر و الفؤ اد كل أولئك كان عنه مسئولا ) (176) و همچنين پاسخ آن حضرت به پرسش عبدالأعلى درباره كيفيت وضوى جبيره: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عزوجل. قال الله تعالى: ( ما جعل عليكم فى الدين من حرج ) (177) امسح عليه (178) كه آن حضرت با استناد به نفى حرج در قرآن و حرجى بودن گشودن زخمبند فرمودند: بر جبيره مسح كن.

نيز سخن حضرت امام باقر (عليه‌السلام ) به زراره و محمد بن مسلم درباره نماز مسافر:... ان الله عزوجل يقول: ( و اذا ضربتم فى الأرض فليس ‍ عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ) (179) فصار التقصير فى السفر واجبا كوجوب التمام فى الحضر. قالا: قلنا له: انما قال الله عزوجل: ( فليس ‍ عليكم جناح ) و لم يقل افعلوا فكيف أوجب ذلك؟ فقال أوليس قد قال الله عزوجل فى الصفا و المروة: ( فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما )(180) (181). تقريب دلالت آيه بر وجوب طواف نيازمند برخى مبادى مطوى است كه شايد با تأمل حل شود.

استدلال به قرآن و توجيه مردم با آيات آن، دعوت به فهم قرآن است؛ زيرا اگر فهم قرآن كريم از مردم سلب شده بود هرگز معصومين (عليهم‌السلام ) شاگردان و مخاطبان خود را به قرآن ارجاع نمى دادند، بلكه به آنها مى گفتند: ما امام و حجت حق بر شما هستيم و آنچه به قرآن كريم اسناد مى دهيم ( حتى در حد ظواهر و تفسير ) شما بايد آن را بپذيريد و حق سؤ ال نيز نداريد.

تعبير ان هذا و شبهه يعرف من كتاب الله نشانه آن است كه مسلمانان بايد آنچه در قرآن كريم آمده فرا گيرند و در امورى كه قرآن كريم مردم را به پيامبر و جانشينان آن حضرت ارجاع داده است، به آنان رجوع كنند.

د: ادب تلاوت و تدبر؛ مانند اين كه امام صادق (عليه‌السلام ) مى فرمايد: هنگام تلاوت آيات مربوط به بهشت از خداى سبحان بهشت را مسئلت كن و در حال تلاوت آيات و عيد عذاب، از آن عذاب به خداوند پناه ببر: اذا مررت بآية فيها ذكر الجنة فاسئل الله الجنة و اذا مررت بآية فيها ذكر النار فتعوذ بالله من النار. حضرت امام سجاد (عليه‌السلام ) نيز مى فرمايد: آيات قرآن خزانه هاى دانش است؛ پس هرگاه خزانه اى از آن گشوده شد سزاوار است كه در آن نظر كنى: آيات القرآن خزائن العلم فكلما فتحت خزانة فينبغى لك أن تنظر فيها. (182)

حضرت اميرالمومنين (عليه‌السلام ) نيز در وصف پرهيزكاران مى فرمايد: آنان در (نماز ) شب برپا ايستاده، قرآن را شمرده و با تدبر تلاوت مى كنند. با آن، جان خويش را محزون مى سازند و داروى خود را از آن مى گيرند. هرگاه به آيه اى برسند كه در آن تشويق باشد با علاقه فراوان به آن روى مى آورند و جانشان با شوق بسيار در آن خيره مى شود و آن را همواره نصب العين خود مى سازند و هرگاه به آيه اى رسند كه در آن بيم باشد به آن گوش دل مى سپارند: أما الليل، فصافون أقدامهم تالين لأجزأ لقرآن، يرتلونها ترتيلا، يحزنون به أنفسهم و يستثيرون به دوأ دائهم. فاذا مروا بآية فيها تشويق ركنوا اليها طمعا و تطلعت نفوسهم اليها شوقا و ظنوا أنها نصب أعينهم و اذا مروا بآية فيها تخويف أصغوا اليها مسامع قلوبهم و... (183) چنين دستوراتى نشانه گشوده بودن باب فهم قرآن كريم است.

بنابراين، اسلام بر خلاف آنچه در مسيحيت رايج است كه فهم انجيل (نه خود انجيل ) را در انحصار كليسا قرار داده، عموم پيروان خود را به فهم قرآن و بهره مندى از آن دعوت و ترغيب كرده است.

شايان ذكر است كه، معناى عمومى بودن فهم قرآن نظير عمومى بودن فهم اسرار طبيعت و كتاب تكوين است كه شرايط ويژه خود را دارد؛ گروهى افراط گرا در قبال گروه تفريط گراى اخبارى، فهم قرآن را براى آشنايان به لغت عرب ميسور دانسته، آنان را از فراگيرى علم تفسير بى نياز پنداشتند. در حالى كه قرآن از عميقترين كتابهاى علمى است و صرف آگاهى به عربى براى فهم آن كافى نيست. بنابراين، هم تفريط اخباريها و هم افراط اين گروه هر دو باطل است.

شبهه سوم: عارضه تحريف لفظى

پس از اثبات اين كه قرآن حجت خداست و حجيت آن ذاتى است و اين كتاب الهى اولين منبع و سند دين است شبهه سقوط قرآن از حجيت بر اثر عارضه تحريف مطرح مى شود. اخباريان براى اثبات عدم حجيت ظواهر قرآن به ادله اى تمسك كرده اند كه يكى از آنها تحريف است.

پاسخ شبهه

مراد از تحريف در اين بحث تحريف معنوى، كه در قرآن كريم با تعبير ( يحرفون الكلم عن مواضعه ) (184) و در حديث با تعبير أقاموا حروفه و حرفوا حدوده (185) از آن ياد شده، نيست؛ بلكه منظور تحريف لفظى و تصرف در الفاظ قرآن كريم است.

تحريف معنوى به حجيت ظواهر قرآن آسيبى نمى رساند؛ زيرا اصل قرآن با همه خصوصيات خود محفوظ است و مى توان استنباط روشمند از آن داشت؛ اما تحريف لفظى مايه سقوط آن از حجيت است. تحريف لفظى بر دو قسم است: يكى تحريف به زياده و ديگرى تحريف به نقيصه. تحريف به زياده به معناى افزودن چيزى بر قرآن در ميان مسلمانان هيچ قائلى ندارد و اما تحريف به نقيصه، يعنى كاستن از آيات قرآن، تنها برخى از اخباريان بدان معتقد بودند و چون شبهه تحريف قرآن را در كتاب قرآن به قرآن پاسخ داده ايم، در اين پيشگفتار به آن نمى پردازيم.

شبهه چهارم: نهى معصومين (ع )

برخى از اخباريان پنداشته اند اهل بيت عصمت و طهارت (عليهم‌السلام ) ديگران را از تفسير قرآن به قرآن منع كرده اند و مراد اهل بيت در رواياتى كه از ضرب القرآن بالقرآن نكوهش كرده، همان تفسير قرآن به قرآن است. شيخ انصارى (رحمة الله ) (186) و ساير اصوليان در مبحث حجيت ظواهر قرآن از اين شبهه بدين گونه پاسخ داده اند: مراد از: ضرب قرآن به قرآن، برهم زدن و به هم ريختن قرآن است؛ يعنى رجوع به عام و مطلق، قبل از فحص درباره مقيد و مخصص آنها و رجوع به متشابه بدون ارجاع آن به محكم و عدم رعايت ناسخ در استفاده از آيات منسوخ. قرآن كريم يك واحد منسجم و هماهنگ است. بنابراين، تمسك به يك آيه بدون رجوع به ساير آيات شارح و مفسر، مستلزم خارج ساختن آيه مزبور از جايگاه خاص است و بر اين اساس، تفسير قرآن به قرآن مايه حفظ انسجام و هماهنگى قرآن است و تفسير بدون استمداد از ساير آيات قرآنى از قبيل (جعلوا القران عضين ) (187)، يعنى پاره پاره و عضه عضه كردن پيكر واحد و منسجم قرآن خواهد بود.

جمع بندى روايات در باب فهم قرآن

حاصل مباحث پيشين اين شد كه فهم مجموع قرآن اعم از ظاهر و باطن و تأويل و تنزيل در انحصار خاندان رسالت (عليهم‌السلام ) است؛ اما در خصوص ظواهر الفاظ قرآن كريم چنين تحديدى نيست و همگان به فهم روشمند آن دعوت شده اند و روايات گوناگون در باب فهم قرآن اين گونه كه ياد شد جمع مى شود. برخى از شواهد اين جمع عبارت است از:

شاهد يكم: اميرالمومنين (عليه‌السلام ) از يك سو مى فرمايد: قرآن را به سخن در آوريد و او هرگز سخن نمى گويد، ولى من از جانب او شما را آگاه مى كنم: ذلك القرآن فاستنطقوه و لن ينطق و لكن أخبركم عنه ألا ان فيه علم ما يأتى و الحديث عن الماضى و دوأ دائكم و نظم ما بينكم (188) اما از سوى ديگر در موارد متعدد انسانها را به قرآن كريم ارجاع مى دهد؛ مانند:

الف:... و الله سبحانه يقول: ( ما فرطنا فى الكتاب من شى ء ) (189) و فيه تبيان لكل شى ء و ذكر أن الكتاب يصدق بعضه بعضا و أنه لا اختلاف فيه فقال سبحانه: ( ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ) (190)

ب: آن حضرت در پاسخ مردى كه وصف خداى سبحان را مسئلت كرد، فرمودند: در قرآن بنگر هر صفتى كه براى خداوند بيان كرده به آن اقتدا كن و از نور هدايت آن بهره بگير: فانظر أيها السائل: فما دلك القرآن عليه من صفته فائتم به واستضى ء بنور هدايته... (191)

ج: همچنين مردم را به فراگيرى مفاهيم قرآن و تفقه در معارف و احكام آن و عمل به رهنمودهاى تهذيبى آن توصيه مى كند: و تعلموا القرآن فانه أحسن الحديث و تفقهوا فيه فانه ربيع القلوب و استشفوا بنوره فانه شفأ الصدور... (192)

د: درباره حكمين نيز مى فرمايد: اينان براى حكميت برگزيده شدند تا آنچه را قرآن زنده كرده زنده سازند و آنچه را قرآن محكوم به مرگ كرده نابود كنند: فانما حكم الحكمان ليحيا ما أحيا القرآن و يميتا ما أمات القرآن... (193)

اگر فهم قرآن منحصر به معصومين بود انتخاب حكمين براى احياى آنچه قرآن آن را زنده داشته و نابود ساختن آنچه قرآن آن را ميرانده، بى مورد بود.

ه:... و كتاب الله بين أظهركم ناطق لا يعيا لسانه و بيت لا تهدم أركانه و عز لا تهزم أعوانه... (194)؛ كتاب خداوند در ميان شما سخنگويى است كه هيچ گاه زبانش كند و خسته نمى شود. از اين تعبير بر مى آيد: آن جا كه قرآن سخن نمى گويد مراد سكوت قرآن از اسرار و باطن است، نه مفاهيم ظاهرى كه قرآن همواره به آن ناطق است و در زبانش هيچ گرفتگى و كندى نيست.

و: عليكم بكتاب الله فانه الحبل المتين و النور المبين و الشفأ النافع و الرى الناقع... (195). صفات و آثارى كه در اين گونه روايات براى قرآن آمده همانند حبل متين، نور مبين و آب زلال سودمند، مربوط به فهم قرآن و علم به آن است، نه تلاوت صرف؛ زيرا تلاوت صرف چنين آثارى ندارد.

ز: و اعلموا انه ليس على أحد بعد القرآن من فاقة و لا لأحد قبل القرآن من غنى؛ فاستشفوه من أدوائكم و استعينوا به على لأوائكم فان فيه شفأ من أكبر الدأ و هو الكفر و النفاق و الغى و الضلال فاسألوا الله به و توجهوا اليه بحبه و لا تسألوا به خلقه... و استدلوه على ربكم و استنصحوه على أنفسكم و اتهموا عليه آرأكم و استغشوا فيه أهوأكم (196)؛ هيچ كس پس از بهره مندى از قرآن فقير نيست و هيچ كس پيش از فراگيرى آن بى نياز نيست. بنابراين، از قرآن براى بيماريهاى خود شفا طلبيد و براى پيروزى بر شدايد از آن استعانت جوييد؛ زيرا در قرآن شفاى بزرگترين بيماريها، يعنى كفر و نفاق و گمراهى و ضلالت است. پس، به وسيله قرآن از خدا مسئلت كنيد و با دوستى قرآن به سوى خداوند توجه كنيد و به وسيله كتاب خدا از مخلوق چيزى درخواست نكنيد... با قرآن خدا را بشناسيد و خود را با آن اندرز دهيد. انديشه هاى خود را بر آن عرضه كنيد و اگر با آن مخالف بود خود را متهم كنيد و خواسته هاى نفسانى خود را ( در مسائل گوناگون اعتقادى، اخلاقى، حقوقى و فقهى ) در برابر قرآن نادرست شماريد.

حاصل اين كه، از شواهد مذكور بر مى آيد كه فهم قرآن در حد ظواهر الفاظ و اتمام حجت در مسائل گوناگون اعتقادى، اخلاقى، حقوقى و فقهى ميسور انسانهاست و كلام اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) لن ينطق ناظر به اسرار و باطن قرآن است. اگر بهره انسانها از قرآن كريم تنها تلاوت بود، فرمان عرضه كردن آرأ بر قرآن و اتهام اهوأ ناتمام بود. بنابراين، فهم مجموعه قرآن اعم از ظاهر و باطن، و تأويل و تنزيل ويژه معصومين (عليهم‌السلام ) است؛ ولى فهم ظواهر قرآن عمومى و همگانى است.

شاهد دوم: رواياتى است كه علم به مجموع ظاهر و باطن، و تأويل و تنزيل قرآن را در انحصار معصومين (عليهم‌السلام ) مى داند؛ مانند:

الف: سخن امام باقر (عليه‌السلام ): ما يستطيع أحد أن يدعى أنه جمع القرآن كله ظاهره و باطنه غير الأوصيأ (197). مراد از جمع قرآن در اين حديث شريف، جمع نوشتارى يا گفتارى نيست، بلكه منظور جمع علمى است؛ زيرا استنساخ و نگاشتن (جمع نوشتارى ) در مورد حروف و كلمات صحيح است، اما درباره باطن قرآن درست نيست. پس به قرينه مزبور، مقصود از جمع همان ضبط علمى است، نه كتابت.

ب: ابوحمزه ثمالى از امام باقر (عليه‌السلام ) نقل مى كند: ما أجد من هذه الأمة من جمع القرآن الا الأوصيأ (198) منظور از جمع، جمع علمى است؛ چنانكه قبلا اشاره شد و از طرف ديگر، جمع ظاهرى آيات قرآن به غير اوصيا نيز منسوب است.

ج: امام صادق (عليه‌السلام ) مى فرمايد: انا أهل البيت لم يزل الله يبعث فينا من يعلم كتابه من أوله الى آخره (199) علم به قرآن از آغاز تا انجام، يعنى علم به همه مراحل و نيز به قيود مطلقها و خصوص عامها و...

د: نيز آن حضرت مى فرمايد: و الله انى لأعلم كتاب الله من أوله الى آخره كأنه فى كفى؛ فيه خبر السمأ و خبر الأرض و خبر ما يكون و خبر ما هو كائن قال الله: فيه تبيان كل شى ء (200). از ويژگيهاى عقل معصوم و محيط، اشراف تام بر همه ره آورد وحى است.

ه. همچنين آن حضرت مى فرمايد: كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم و خبر ما بينكم و فضل ما بينكم و نحن نعلمه (201)

حاصل اين كه، از يك سو قرآن كريم ما را به تدبر در كتاب الهى فرا مى خواند و معصومين (عليهم‌السلام ) نيز در زمينه هاى مختلف و با شيوه هاى گوناگون اصحاب، شاگردان و مخاطبان خود را به قرآن ارجاع مى دادند و در مقام مناظره با مخالفان خود به قرآن احتجاج مى كردند. از سوى ديگر برخى احاديث، فهم قرآن را به معصومين (عليهم‌السلام ) اختصاص ‍ مى دهد. جمع بين اين دو دسته از روايات آن است كه معرفت اكتناهى قرآن و مجموعه آن كه شامل ظاهر و باطن و تأويل و تنزيل است، ويژه معصومين است؛ اما ظواهر قرآن براى همگان حجت و فهمش براى همه كسانى كه علوم پايه را مى دانند و روشمندانه در آن مى نگرند ميسور است.

شايان ذكر است كه، شواهد ياد شده همه معارف قرآنى را در بر مى گيرد؛ اعم از مسائل اعتقادى و عملى. معلوم مى شود سراسر قرآن در همه بخشهاى ياد شده حجت است و هيچ جمله اى از آن كاهش نيافته، چه درباره عقايد، مانند توحيد و معاد و نبوت و امامت و... و چه درباره احكام فقهى. پس احتمال تحريف درباره ولايت و مانند آن نارواست؛ گرچه براى اثبات نزاهت قرآن از تحريف ولايى هم دليل جداگانه است.

قرآن كريم حجت غير منحصر

سومين پرسش درباره تفسير قرآن به قرآن اين بود كه آيا حجيت و اعتبار تفسير قرآن به قرآن و نتيجه حاصل از چنين تفسيرى به نحو انحصار است يا نه؟ در پاسخ بايد گفت: قرآن كريم گرچه حجت بالفعل و مستقل است و در اصل حجت نيازى به غير خود ندارد، ليكن حجت منحصر نيست، به طورى كه غير از قرآن حجت ديگرى نباشد؛ بلكه به تصريح و تأييد خود قرآن عقل و همچنين سنت حجت است.

حجيت عقل و منبع دينى بودن آن در فصول بعد تبيين خواهد شد. اما حجيت و اعتبار سنت و سيرت معصومين (عليهم‌السلام ) مطلبى است قطعى؛ زيرا خود قرآن كريم، رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و أولوالامر را مطاع قرار داده و مراجعه به پيامبر گرامى را لازم دانسته است و رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز طبق نقل قطعى و مراجعه به پيامبر گرامى را لازم دانسته است و رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز طبق نقل قطعى و مسلم، قرآن و عترت را همتاى هم و متلازم يكديگر و غير قابل تشتيت و تفريق معرفى كرده است؛ اما يكى از آن دو وزنه وزين ثقل اكبر و ديگرى ثقل اصغر است ( در نشئه كثرت ) و حجيت سنت نسبت به قرآن كريم، به نحو تأهلى و شأنى است، نه آن كه ابتدأ در عرض قرآن به نحو فعلى و مستقل باشد؛ يعنى خود سنت غير قطعى با قطع نظر از قرآن مجيد و عرضه بر آن داراى اعتبار تأهلى و شأنى است و بعد از عرضه و ثبوت عدم تعارض، تباين و تخالف با قرآن به نصاب اعتبار فعلى و حجيت استقلالى مى رسد. آنگاه چنين سنتى در ساحت قرآن، همانند دو آيه از قرآن است كه هر كدام حجت مستقل است، نه منحصر.

فرق بين استقلال و انحصار در مبحث مفهوم يابى جمله شرطيه و مانند آن در فن اصول فقه كاملا بيان شده است و چون حجيت قرآن مستقل است نه منحصر و سنت نيز بعد از اعتبار و بلوغ حد نصاب حجيت، داراى استقلال در شعاع قرآن است، از اين رو توان هر گونه شرح و تفصيل و تقييد و تخصيص را نسبت به قرآن كريم داراست. قهرا اعتبار تفسير قرآن به قرآن در حد استقلال است، نه انحصار. بر اين اساس، اعتبار سنت مسلم معصومين (عليهم‌السلام ) كه از منابع غنى و قوى دين است در همه شئون تفسير قرآنى ملحوظ خواهد بود.

شايان ذكر است كه، مراد از حجت مستقل، حجت فعلى و تنجيزى نيست تا نيازى به سنت نباشد؛ بلكه در دلالت بر محتوا و هدايت نسبت به مضمون خود مستقل است. گرچه بر اثر عدم انحصار حجت در آن، بررسى حجت يا حجتهاى ديگر نيز لازم است.

تذكر: 1 اعتبار و حجيت سنت، چنانكه گذشت، حدوثا و بقأ مرهون قرآن كريم است؛ زيرا اولا قرآن سنت را معتبر كرده است و ثانيا سنت غير قطعى اعتبار خود را محدود به عدم تباين با قرآن كرده است؛ چنانكه اين تحديد را ممكن است از همان اصل اولى، يعنى دلالت قرآن بر اعتبار سنت استحصال كرد؛ زيرا اگر قرآن مجيد چيزى را كه مباين، معارض و مخالف با خود اوست معتبر بداند قطعا دچار اختلاف، تعارض و تباين درونى خواهد شد و با اين تعارض درونى اعتبار خويش را از دست مى دهد. پس قرآن از آغاز تنها سنت غير مباين و سيرت غير معارض با خود را معتبر مى كند؛ نه مطلق سنت را تا خروج سنت مباين و معارض از قبل تخصيص عموم يا تقييد اطلاق دليل اعتبار سنت باشد؛ يعنى خروج مباين از سنخ تخصص ‍ است، نه تخصيص و از قبيل تقيد است، نه تقييد.

به هر تقدير، چون اعتبار سنت به وسيله قرآن كريم است و قرآن كريم به عنوان معجزه مطرح است، تا اعجاز قرآن كريم و پيروزى آن در مصاف تحدى ثابت نگردد، رسالت رسول اكرم ثابت نمى شود ( در صورت انحصار اعجاز در قرآن ) و تا نبوت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ثابت نشود مرجعيت آن حضرت در امور دينى و نيز مرجعيت معصومين ديگر در امور اسلامى ثابت نخواهد شد. قهرا در مورد آياتى از قرآن كه درباره محدوده اعجاز و تحدى و ضرورت وحى، دين، نبوت و عصمت رهنمود دارد، قبل از ثبوت وحى بودن خود قرآن نمى توان به سنت معصومين (عليهم‌السلام ) استناد كرد؛ چون در اين مرحله هنوز معجزه بودن قرآن و رسالت نبى اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ثابت نشده تا سنت معصوم ضميمه آيات قرآن شود و در نتيجه، چنين استنادى محذور دور را به همراه دارد.

البته رسول اكرم در اين مرحله نه به عنوان رسول معصوم كه سخن وى تعبدا حجت است، بلكه به عنوان معلم آگاه و مفسر خبير در جهات سه گانه ( 1 تبيين ره آورد دين و تحليل مبادى تصورى و تصديقى آن، 2 تعليل و اقامه برهان به وسيله تعليم مقدمات مطوى، 3 دفاع در برابر نقدهاى سه گانه منع و معارضه و نقض كه از طرف ناقدان متوجه احكام دين مى شود ) مى تواند مرجع تفسير قرآن قرار گيرد، نه به عنوان يك مرجع تبدى. ادراك محتواى آيه اى كه خصوص كافران را يا آنها را همسان با مؤ منان بالعموم مخاطب مى داند، حتما به طور استقلال و استغناى از مرجع تعبدى، ميسور خردمندان است و گرنه با تعبدى بودن مرجعيت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، محاوره با كافران چه به نحو خصوص و چه به نحو عموم روا نيست.

گرچه در صورت ثبوت رسالت آن حضرت به وسيله معجزه ديگر اصل حجيت سنت آن حضرت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بدون دستور ثابت مى شود، ليكن برابر اطلاق نصوص لزوم عرض بر قرآن در اين حال نيز بايد همه كلمات غير قطعى آن حضرت را بر قرآن كريم معروض داشت. پس در اين صورت هم مرجع تعبدى نخواهد بود.

به هر تقدير، تعليم، تبيين، تعليل و دفاع از احكام و حكم خداوند، قبل از اثبات نبوت، عصمت، اعجاز و مانند آن از عناصر محورى نبوت، جنبه تعبدى ندارد؛ بلكه فقط جنبه تعليمى و ارشادى و تحليل عقلى دارد تا مبادى نظرى اعم از تصورى و تصديقى براى مخاطبان روشن گردد و تا تلازم مقدم و تالى و يا بطلان تالى در قياس استثنايى معلوم شود و هيچ كدام جنبه تعبدى و صبغه سننتى ندارد؛ بلكه فقط جنبه علمى و صبغه عقلى دارد. از اين جا موارد قدح و نقد نوشتار برخى روشن خواهد شد و تفصيل موارد نقد و قدح واضح است. (202)

غرض آن كه، قبل از ثبوت رسالت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نمى توان آن حضرت را به عنوان مرجع تعبدى تفسير قرآن به مردم معرفى كرد؛ مگر آن كه چونن عالم به همه حقايق قرآن مجيد است، مطالب قرآن را برهانى كند و با تحليل مبادى مطوى و اصول مستور و قضاياى مكنون مخاطبان قرآن را آگاه كند؛ آن طور كه معلم شاگردان خود را مى پروراند، نه آن طور كه يك مرجع تعبدى دين مطالبى را تعبدا القا مى كند و مورد قبول واقع مى شود؛ مگر آن كه رسالت نبى اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قبلا با معجزه ديگر غير از قرآن كريم ثابت شده باشد كه البته در اين صورت، افزون بر مرجع تعليم و تبيين، مرجع تعبدى نيز خواهد بود.

ممكن است گفته شود اگر بخش مهمى از آيات قرآن داراى مفاهيم محكم و بين باشد باز هم كافى است كه خداوند همهه انسانها را، بدون استثنا، براى تأمل در آن آيات فرا خواند، ليكن چنين گفتارى ناصواب است؛ زيرا براى كسى كه هنوز به وحى ايمان نياورده و به رسالت رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم معتقد نيست، صرف اين كه بخش مهمى از آيات قرآن محكم و بين باشد كافى نيست؛ زيرا چنين شخصى احتمال مى دهد بخش ‍ ديگر قرآن كه براى وى و امثال او مفهوم نيست مناقض، منافى و متعارض با بخش بين و محكم آن باشد و چنين كتابى كه احتمالا به تعارض، تناقض و تهافت درونى مبتلاست كلام خدا نيست؛ زيرا خود خداوند اعلام داشته كه سراسر قرآن مصون از تنافى و تباين است؛ مگر آن كه با اعتماد بر رسالت رسول گرامى ثابت شود كه آن بخش ديگر تهافتى با بخش محكم و بين آن ندارد و اين متوقف بر ثبوت رسالت است، نه قبل از آن.

ياد آورى: رسالت نبى اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم چنانكه گذشت، اگر با معجزه ديگر هم ثابت شود گر چه سنت او گذشته از صبغه مرجع تعبدى است، ليكن حتما بايد سنت غير قطعى بر قرآن عرضه شود تا معارض ‍ تباينى آن نباشد. البته بعد از عرضه و اثبات عدم تباين، به عنوان مرجع تعبدى حجت است.

2 اعتبار قرآن و حجيت استقلالى آن در مقام ثبوت است و گرنه در مقام اثبات نيازمند به وسيله است و از دو راه مى توان اعتبار آن را ثابت كرد و قرآن مجيد حجيت مستقل خويش را در مرحله اثبات (نه ثبوت ) به دو طريق به نحو مانعة الخلو احراز مى كند: طريق اول راه اولياست كه با شهود باطنى و علم حضورى، حقانيت قرآن را مى يابند و به آن قطع شهودى (عين اليقين ) پيدا مى كنند و طريق دوم راه حكيمان است و متكلمان است كه با علم حصولى و برهان عقلى، معناى اعجاز و فرق معجزه با علوم غريبه مانند سحر و طلسم و شعبده و نيز امتياز آن با كارهاى مرتاضان و كيفيت اسناد معجزه به مدعى نبوت و تلازم اعجاز با صدق ضرورى صاحب دعوى رسالت و ساير مسائل عميق اين رشته معلوم مى شود. آنگاه با قطع حصولى (علم اليقين ) حقانيت قرآن كريم روشن مى گردد.

طريق اول را اوحدى از سالكان كوى شهود مى يابند و طريق دوم را قاطبه قافله هاى فكرى طى مى كنند و اگر كسى به صرف استناد به حس و احساس ‍ تغيير صورت و ديدن تحول پديده اى غير عادى به نبوت پيامبرى ايمان آورد، با مشاهده مشابه ظاهرى آن از متنبى، به وى مى گرود و از نبى راستين مى برد و از دين حقيقى او ارتداد حاصل مى كند؛ نظير كار برخى از اسرائيليهاى خام كه با مشاهده مار شدن عصاى موسى به او ايمان آوردند و با شنيدن بانگ گوساله سامرى از كليم خدا (عليه‌السلام ) بريدند و مرتد شده، به سامرى گرويدند: (أخرج لهم عجلا جسدا له خوار) (203)

از اين جا سلطنت عقل و سيطره برهان عقلى در مقام اثبات حقانيت وحى و رسالت الهى روشن مى شود؛ حق بودن قرآن كريم كه در مقام ثبوت منزه از نياز به هر عامل ديگر است، در مقام اثبات نيازمند به برهان عقلى است. البته چنين عقلى همان طور كه در بحث تفسير به رأى خواهد آمد، رسالت الهى را برعهده دارد و جزو چراغهاى درون دينى است، نه برون دينى.

اقسام تفسير قرآن به قرآن

تفسير قرآن به قرآن انحاى گوناگون دارد كه برخى از آن صور سهل و بعضى از آنها صعب است. بعضى از اقسام آن به قدرى سهل است كه شايد عنوان تفسير قرآن به قرآن از آن منصرف باشد؛ چنانكه برخى به قدرى پيچيده است كه به دشوارى به ذهن مفسر فحاص متتبع مى رسد و چون پيوند آيات مورد تفسير هميشه از سنخ واژه ها نيست، شايد برخى آن را از سنخ قرآن به قرآن ندانند. به هر تقدير، عنوان قرآن به قرآن نه داراى مرزبندى لغوى است و نه داراى حقيقت شرعى، بلكه وابسته به عمق غوص مفسر دريانورد يا به سمك و اوج مفسر آسمان سا و فضانورد است تا چه اندازه با علم حصولى پرواز كند يا چه ميزان با علم حضورى غواصى كند. برخى از انحاى تفسير قرآن به قرآن عبارت است از:

1 گاهى صدر آيه قرينه ذيل آن يا ذيل آن شاهد صدر قرار مى گيرد. در اين قسم از تفسير، بخش مفسر متصل به بخش مفسر است؛ مانند اين كه برخى از كلمات داخلى آيه مباهله را مى توان با كمك شاهد متصل داخلى و نيز با عنايت به شاهد منفصل خارجى معنا كرد. اصل آيه چنين است: فمن حاجك فيه من بعد ما جائك من العلم فقل تعالوا ندع ابنائنا و ابنائكم و نسائنا و نسائكم و أنفسنا و أنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنت الله على الكاذبين (204)

مى توان از كلمه ابنائنا هم معناى نسائتنا و هم معناى أنفسنا را فهميد؛ زيرا با كلمه ابنائنا مى شود استظهار كرد كه كلمه نسائنا شامل دختر هم مى شود؛ زيرا در چند مورد كه اين دو كلمه در كنار هم قرار گرفته، منظور از نسائنا خصوص زن به معناى همسر نيست؛ بلكه قدر متيقن آن دختر است؛ نظير آيه... (يذبح أبنائهم و يستحيى نسائهم انه كان من المفسدين) (205)؛ زيرا فرعون فرزندان بنى اسرائيل را اگر پسر بودند مى كشت و اگر دختر بودند زنده نگه مى داشت. بنابراين، شمول كلمه نسأ نسبت به دختر كاملا صحيح و بدون مانع است؛

چنانكه شأن نزول آن را تأييد مى كند.

همچنين با كلمه أبنائنا مى توان چنين استنباط كرد كه كلمه أنفسنا به معناى رجالنا نيست؛ زيرا اگر كلمه أنفس در قبال كلمه نسأ واقع مى شد؛ ممكن بود از نسأ معناى زن يا زنان و از كلمه أنفس معناى رجال فهميد، ولى چون كلمه أبنأ در آيه ذكر شد، مى توان استظهار كرد كه منظور از كلمه أنفس رجال نيست و گرنه مجالى براى ذكر كلمه أبنأ نبود؛ زيرا اگر مقصود از أنفس رجال بود، رجال شامل پسر هم مى شد؛ چنانكه شامل برادر، پدر و مانند آن خواهد شد و ديگرى نيازى به ذكر كلمه ابنأ نبود. پس معلوم مى شود كه منظور از أنفس رجال نيست.

2 گاهى از ظهور سياق آيات، يا هدف نهايى آنها معناى آيه اى روشن مى شود. در اين قسم گرچه مفسر و مفسر به هم مرتبط است، ليكن پيوند آنها از قبيل اتصال لفظى نيست؛ مانند اين كه تدبر در سياق آيه تطهير نشان مى دهد كه محتواى آن مخصوص گروه معين است و زنان پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مشمول و مندرج در آن نيستند؛ زيرا آيات سوره احزاب از 28 تا 34 همگى مشتمل بر ضماير جمع مؤ نث است و تنها جمله اى كه پيام تطهير را به همراه دارد، مشتمل بر دو ضمير جمع مذكر است كه چنين ضميرى با سياق گذشته و آينده جمله مزبور هماهنگ نيست. از اين تغيير ضمير و دگرگونى تعبير مى توان استنباط كرد كه مراد از آيه تطهير، يعنى جمله (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيرا) (206)، هرگز زنان رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيستند چنانكه شأن نزول نيز آن را تأييد مى كند و گرنه از آنان چنين تعبير مى شد: عنكن و ليطهركن؛ چنانكه بيش از بيست بار از آنان در قبل و بعد از جمله ياد شده، با ضمير جمع مؤ نث تعبير شده است.

تذكر: جمله اى كه در سياق آيه يا آيات قرار مى گيرد، يا معناى آن معلوم است يا مبهم؛ در صورتى كه مراد از آن روشن باشد نيازى به استمداد از وحدت سياق نيست و در صورتى كه مقصود از آن مجهول باشد مى توان از ظهور سياق قبل و بعد به پيوستگى آن با پيام مجموع آنها يا گسستگى آن از مجموع پى برد. آنچه درباره آيه تطهير بيان شد ناظر به اين است كه از سياق آيات قبل و بعد از جمله ( انما يريد الله...) استفاده مى شود كه جمله مزبور گسسته از آنها و مستقل است؛ خواه جداگانه نازل شده باشد و خواه به عنوان جمله معترض فرود آمده باشد كه تعيين آن از عهده بحث كنونى خارج است.

گاهى با استمداد از ظهور سياق مى توان پيوستگى كلمه مشكوك به معلوم را استنباط كرد؛ مثلا در آيه (الا تنصروه فقد نصره الله اذا أخرجه الذين كفروا ثانى اثنين اذ هما فى الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فأنزل الله سكينه عليه و أيده بجنود لم تروها و جعل كلمة الذين كفروا السفلى و كلمة الله هى العليا و الله عزيز حكيم) (207) كه محور اصلى آن حمايت ويژه خدا از رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است، ضميرهاى مفرد مذكر در پنج كلمه تنصروه، نصره، أخرجه، يقول، لصاحبه به حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بر مى گردد.مرجع ضمير در كلمه عليه و نيز احتمالا در كلمه أيده مشكوك است كه آيا به حضرت رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بر مى گردد يا به شخص ‍ همراه آن حضرت كه در غار با آن حضرت بود. مقتضاى سياق آيه با صرف نظر از شواهد خارجى اعم از قرآنى و روايى اين است كه اين ضميرهاى مشكوك المرجع، همانند ضماير پنج گانه معلوم المرجع به شخص رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بر مى گردد، نه به غير آن حضرت. بنابراين، پيوستگى اين دو ضمير به ضماير قبلى از ظهور سياق استنباط مى گردد كه مانع گسستگى اين دو ضمير از آن ضماير است.

3 گاهى از ذكر مبتدا يا خبر، فاعل يا فعل و نيز از ذكر شرط يا جزا و مقدم يا تالى در آيه اى معلوم مى شود آنچه از اين عناوين در آيه ديگر حذف شده چيست؛ اين قسم ممكن است به هم اتصال لفظى داشته باشد و ممكن است از هم منفصل باشد؛ مانند اين كه گاهى فعل در جمله اى محذوف است و چند فعل مى تواند در تقدير باشد، ليكن به شهادت فعل معين كه در جمله ديگر واقع شده و در همين سياق قرار دارد، مى توان استظهار كرد كه آن فعل محذوف كدام است؛ مثلا در سوره اعراب آيه (و الى ثمود أخاهم صالحا) (208)براى تعيين فعل محذوف مى توان از آيه ديگر همان سوره، يعنى آيه (لقد أرسلنا نوحا الى قومه) (209) چنين استظهار كرد كه فعل محذوف أرسلنا است؛ چنانكه كلمه الى شهادت مى دهد و درباره آيه (و الى عاد أخاهم هودا) (210) نيز همين استنباط وجود دارد؛ يعنى فعل محذوف أرسلنا است.

نمونه ديگر آيه (و مريم ابنت عمران التى أحصنت فرجها) (211) است كه در تعيين فعل محذوف آن چند احتمال وجود دارد؛ ليكن مناسبترين فعل محذوف براى نصب كلمه مريم فعلى است كه در آيه قبل همان سوره ياد شده و آن اين است: (و ضرب الله مثلا للذين امنوا امرأة فرعون). (212)؛ چنانكه تنها فعل با سياق آيات سوره مزبور كه از آيه 10 آن شروع مى شود همين ( ضرب الله مثلا) است. براى تعيين فعل محذوف در برخى موارد ديگر فحص و تدبر بيشتر لازم است؛ زيرا شاهد در آن مواضع مستور است، نه مشهور؛ مثلا در همان سوره اعراف آيه (و لوطا اذ قال لقومه). (213) معلوم نيست كه فعل محذوف أرسلنا است تا با سياق آيات هماهنگ باشد يا فعل ديگرى نظير اذكر تا هماهنگ با آيه (و اذكر أخا عاد) (214) و از طرفى با عدم ذكر الى نيز مناسب باشد؛ گرچه به نظر مى رسد ظهور وحدت سياق در غالب سوره هايى كه قصه انبياى قبل از لوط در آنها مطرح مى شود همان فعل أرسلنا است، نه فعل اذكر؛ مانند آيات سوره نمل از 45 تا 54 و سوره عنكبوت از 14 تا 28 كه فعل مذكور راهنماى فعل محذوف در اين موارد همان أرسلنا است.

4 گاهى از تصريح به علت يا معلول و از ذكر علامت يا دليل و از تعرض ‍ لازم، ملزوم، ملازم و يا متلازم در آيه اى مى توان فهميد آنچه در آيه ديگر از اين عناوين حذف شده چيست؛ مانند اين كه گاهى وصف يا حكم يا حال يا قيدى براى شخص يا گروهى ذكر مى شود و علت يا دليل آن ياد نمى شود؛ ليكن در آيه ديگر سبب يا علامت آن ذكر مى شود؛ مثلا در آيه (و تراهم ينظرون اليك و هم لا يبصرون) (215)، حكم به عدم ابصار كافران شد، ولى علت عدم رؤ يت آنان ياد نشد؛ چنانكه در همين آيه به عدم سماع آنان حكم شد: و ان تدعوهم الى الهدى لا يسمعون؛ ليكن سبب عدم سماع آنها ذكر نشد؛ چنانكه در آيات ديگر به گمراهى آنها حكم شد، ولى علت ضلالت آنان بيان نشد: ( اولئك هم الضالون ) (216)

ضلالت كه به معناى گمراهى است دليل و نشانه راهنما دارد كه در آيه به صورت كفر، بيان شد: (ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم و أولئك هم الضالون) (217)، ليكن علت آن ياد نشد؛ چنانكه علامت كذب كافران در گزارش از رؤ يت ضلالت و سفاهت به پيامبران الهى بيان شد: قال (الملأ من قومه انا لنراك فى ضلال مبين) (218) ( انا لنراك فى سفاهة. ) (219)؛ زيرا تضليل و تسفيه پيامبر، يعنى اسناد ضلالت و گمراهى و نيز اسناد سفاهت و بى خردى به رسول خدا علامت ضلالت و نشانه گمراهى اسناد دهندگان خواهد بود، و علت چنين اسناد كاذبانه و گمراهانه در آن آيات بازگو نشد، ليكن در آيات ديگر علت چنين نسبتى بيان شد و آن كورى باطنى كافران است؛ زيرا نابينا از راه به دور مى افتد و گمراه مى شود و كذب ادعاى ديدن او معلوم خواهد شد: ( انهم كانوا قوما عمين ) (220)

همين كوردلى علت همه رذايل ياد شده است، چنانكه همين نابينايى سبب عدم رؤ يت شيطان وگروه شيطنت پيشه و وسوسه آموز و دسيسه ساز و فتنه انگيز است: (انه يراكم هو و قبيله من حيث لا ترونهم) (221) و سر نديدن شيطان آن است كه وسوسه او در صدر است.پس لازم است چشم دل باز و بينا باشد تا وسوسه وسوسه گرا را ببيند: ( يوسوس فى صدور الناس ) (222) ولى اگر چشم دل كور بود علت عدم نديدن وسوسه وسوسه گر مشخص مى شود: (فانها لا تعمى الابصار و لكن تعمى القلوب التى فى الصدور) (223)

5 گاهى آياتى كه با يكديگر تفسير مى شود هيچ گونه اشتراكى در واژه ها با هم ندارد تا به رهنمود معجمها بتوان آيات مناسب را گردآورى كرد، بلكه فقط پيوند معنوى با همديگر دارد؛ نظير عنوان اب و عنوان والد؛ چون عنوان اب گرچه بر پدر اطلاق مى شود، ليكن اطلاق آن بر غير پدر مانند عمو هم در قرآن آمده است، نظير: (أم كنتم شهدأ اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى قالوا نعبد الهك و اله ابائك ابراهيم و اسمعيل و اسحق الها واحدا و نحن له مسلمون) (224) زيرا در اين آيه، يكى از پدران حضرت يعقوب، جناب اسماعيل شمرده شده، با اين كه حضرت اسماعيل، عموى جناب يعقوب فرزند اسحاق بود، نه پدر وى.

بنابراين، عنوان اب همان طور كه بر پدر اطلاق مى شود بر غير پدر مانند عمو نيز اطلاق مى شود. از اين رو در مورد پدر حضرت ابراهيم، ترديد پديد مى آيد كه آيا پدر ايشان آزر بت پرست بود يا نه. آنچه از آيه و اذ قال ابراهيم (لأبيه ازر أتتخذ أصناما الهة) (225) و آيات 42 از مريم و 52 از انبيأ و 70 از شعرأ و 85 از صافات و 26 از زخرف و 114 از توبه و...، بر مى آيد اين است كه اب حضرت ابراهيم موحد نبود؛ اما آيا اين اب همان پدر بود يا غير پدر و آيا پدر حضرت ابراهيم موحد بود يا نه، هيچ يك از اين دو مطلب از آيات مشتمل بر عنوان اب استظهار نمى شود؛ ليكن هر دو مطلب را مى توان از آيه ديگر كه واژه، والد، در آن به كار رفته نه كلمه اب استنباط كرد؛ يعنى هم فهميد كه آزر بت پرست پدر حضرت ابراهيم نبود و هم شخص ديگرى كه پدر حضرت ابراهيم بود و نام او در قرآن نيامده، موحد بود، نه مشرك؛ زيرا خداوند چنين فرمود:

الف: براى پيامبر و براى مؤ منان سزاوار نيست براى مشركان هر چند از نزديكان آنها باشند، طلب آمرزش كنند. (226)

ب: طلب آمرزش حضرت ابراهيم براى اب خود تنها به خاطر وعده تشويقى او بود و آنگاه كه كاملا روشن شد او (اب ) دشمن خداوند است،

از او بيزارى جست؛ (227) يعنى ديگر براى اب استغفار نكرد.

ج: حضرت ابراهيم (عليه‌السلام ) در دوران سالمندى و در اواخر زندگى خود در نيايش چنين گفت: ربنا اغفر لى و لوالدى و للمؤ منين يوم يقوم الحساب يعنى پروردگار ما، مرا و والد و والده ام را و مؤ منان را روزى كه حسابرسى بر پا مى شود بيامرز. از اين جا دو مطلب ياد شده استنباط مى شود: يكى آن كه، آزر بت پرست، پدر حضرت ابراهيم نبود؛ زيرا آن حضرت بعد از روشن شدن شرك و دشمنى آزر با خدا، از وى تبرى جست و ديگر براى او آمرزش طلب نكرد و مطلب ديگر كه براى والد و والده خويش در دوران پيرى استغفار كرد. معلوم مى شود كه پدر و مادر آن حضرت شايسته طلب آمرزش بوده اند؛ يعنى چونان مؤ منان ديگر، اهل ايمان بودند، نه اهل شرك.

اين قسم از تفسير آيه به آيه بر اثر پيوند معنوى مطالب آنها با يكديگر است، نه پيوند واژه ها، اگر چه كلمات و آيات مزبور از نظر زبان و لغت به هم نزديك است و همين نزديكى واژگان مى تواند كمكى براى برقرارى ارتباط بين آيات ياد شده باشد، ليكن از سنخ تفسير قرآن به قرآن در محدوده واژگان مشترك نيست. اين گونه جمع بندى آيات در تفسير روح المعانى نيز ديده مى شود (228)، همان طور كه در تفسير الميزان مبسوطا تحليل شده است.

6 گاهى آيات هم آواى تفسيرى نسبت به يكديگر نه تنها اشتراكى در واژگان آيات ندارد، بلكه كلمات آنها نزديك به هم نيز هست و تنها پيوند عميق مفهومى بين آنها مى تواند راهگشاى تفسير آيه به آيه باشد؛ مثلا آيه (لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون) (229) سند برهان تمانع معروف است كه محور بحثهاى مهم كلامى و فلسفى است. برخى در تلازم مقدم و تالى ترديد دارند و چنين مى پندارند كه اگر خدايان متعدد بر اثر علم به واقع و نزاهت از جاه طلبى و غرض ورزى، همگى مصلحت جهان آفرينش در اصل ايجاد وكيفيت پرورش آن را اعمال كنند، محذور فساد و تباهى رخنه نمى كند؛ زيرا منشأ فساد، يا جهل خدايان به مصالح واقعى جهان است، يا جاه طلبى و غرض ‍ ورزى، و خدايان از گزند جهل علمى و آسيب جهالت عملى مصونند؛ چون مى شود كه خدايان متعدد باشند و جهان را مطابق با واقع و نفس الأمر كه بيش از يك چيز نيست بيافرينند و اداره كنند.

چون چنين شبهه اى براى بعضى مطرح بوده و توان دفع آن را نداشتند، برهان تمانع را به برهان توارد علل، يعنى استحاله توارد دو علت مستقل بر معلول واحد ارجاع داده، آيه مزبور را بر اساس آن تفسير مى كنند و برهان تمانع فلسفى و كلامى را توجيه مى كنند؛ ليكن با تدبر در برخى آيات ديگر كه همين مطلب تمانع را به صورت تمثيل بيان مى كند معناى آيه سوره انبيأ روشن مى شود و برهان تمانع بدون ارجاع به برهان توارد علل متعدد بر معلول واحد، تماميت خود را باز مى يابد و از هر نقد موهوم يا متوهمى آزاد مى شود.

آن آيه تمثيلى اين است: (ضرب الله مثلا رجلا فيه شركأ متشاكسون و رجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون) (230). خداوند براى اثبات توحيد ربوبى خود، مثل ساده اى بازگو كرده است: اگر خدمتگزارى تحت فرمان دو فرمانرواى ناسازگار و درگير با هم قرار گيرد و خدمتگزار ديگر تحت فرمان يك فرمانروا باشد آيا كيفيت زندگى، فعاليت و كوشش و نظم و هماهنگى اين دو خدمتگزار همسان است يا يكى منظم، منسجم و هماهنگ و آرام و ديگرى همواره مبتلا به تشتت، ناهماهنگى و سردرگمى است؟ يقينا چنين نيست كه كيفيت اداره امور دو خدمتگزار مزبور متساوى باشد؛ بلكه حتما فرق دارد. اگر بيش از يك خدا بخواهند جهان را بيافرينند و آن را اداره كنند حتما آن جهان، ناهماهنگ و غير منسجم خواهد بود و چون جهان كنونى منسجم و هماهنگ است، معلوم مى شود حتما تحت تدبير يك خداست.

البته تقرير عقلايى اصل قياس استثنايى چنانچه قبلا بازگو شد بر عهده مستمع واعى، چونان عقل خردورز متدرب به قانون محاوره و اصول استدلال است؛ ليكن آن نكته محورى كه به وسيله آيه تمثيلى استفاده مى شود و در تقرير تلازم مقدم و تالى در آيه سوره انبيأ سهم كليدى دارد اين است: اگر خدايان متعدد باشند، حتما متشاكس و ناسازگارند و منشأ ناهماهنگى آنان نه جهل علمى است تا گفته شود: خدا آن است كه به همه چيز عالم باشد و نه جهالت عملى و غرض ورزى جاه طلبانه است تا گفته شود: خداوند آن است كه از آسيب اغراض وگزند غرايز بشرى و امكانى معصوم و مصون باشد؛ بلكه منشأ ناهماهنگى ضرورى چنين است:

الف: خداوند بسيط محض است و هيچ گونه تركبى در او نيست.

ب: خداوند همه كمالهاى علمى و عملى را داراست.

ج: خداوند چون بسيط است و جامع همه كمالهاى علمى و عملى است، همه آن كمالها كه يكى از آنها علم ازلى و نامتناهى است عين ذات اوست، نه جزو ذات ونه خارج از آن.

د: چون ذاتها متباينند علمها نيز كه عين ذات است متباين خواهند بود.

ه: چون غير از خداوند چيزى در جهان نيست تا خداوند كار خود را مطابق با آن و در سنجش با ميزان آن انجام دهد، پس سخن از واقع و نفس ‍ الأمر بعد از افاضه خداوند مطرح است، نه در عرض خداوند و قبل از افاضه او. پس نمى توان گفت خداوند جهان را مطابق با مصلحت نفس ‍ الامر آفريد؛ زيرا اصل مصلحت، نفس الأمر، و هر چيزى غير از ذات خداوند فرض شود، فعل، مخلوق و محتاج به اوست.

و: تنها واقعيت هستى خود خداوند است و چون فرض شد دو خداوند، دو ذات متباين، دو علم متشاكس و دو تشخيص متنازع وجود دارد، قطعا جهانى كه يافت مى شود متشاكس، متنازع، متفاطر، متداعى به انفكاك و تشتت خواهد بود؛ چنانكه آيه(لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض). (231) نيز همين مطلب را تأييد مى كند و چون جهان كنونى منزه از صفات سلبى ياد شده است، چنانكه در آيه (الذى خلق سبع سموات طباقا ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور) (232)، به نفى انفطار و شكاف و ناهماهنگى جهان اشاره شده است، پس مى توان به توحيد ربوبى اعتقاد پيدا كرده و هر گونه شك ربوبى را نفى كرد. با اين تحليل سداد و صواب و اتقان برهان تمانع همچنان محفوظ مى ماند و نيازى به ارجاع آن به برهان توارد علل نيست. قسمت مهم تتميم برهان تمانع به وسيله همين آيه تمثيلى سوره زمر است كه در آن به نحو ضرورت، متشاكس و متنازع بودن دو خدا به عنوان اصل مسلم اخذ شده است.

7 گاهى آيات هماهنگ تفسيرى نسبت به يكديگر پيوند تصورى يا تصديقى از جهت تحليل مبادى فهم ندارد تا به وسيله آيه اى معناى آيه ديگر روشن شود، بلكه با هم پيوند ترتيبى و تاريخى دارد؛ مانند اين كه از انضمام آيه اى به آيه ديگر معلوم مى شود كدام آيه قبلا نازل شده و كدام آيه بعدا فرود آمده است؛ مثلا كدام آيه در مكه و قبل از هجرت نازل شده و كدام آيه در مدينه و بعد از هجرت فرود آمده است. البته با بررسى شواهد تاريخى كه از انضمام دو آيه به دست مى آيد مفاهيم تفسيرى تازه اى بهره مفسر خواهد شد؛ ليكن نتيجه انضمام مزبور پى بردن به مطلبى خارجى و آن ترتيب تاريخى نزول آيه هاست؛ نظير آنچه از انضمام آيه (أو يجعل الله لهن سبيلا) (233) و آيه... (فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة). (234)استفاده مى شود؛ زيرا گذشته از آن كه معلوم مى شود آن سبيل كه در سوره نسأ بازگو شده چيست، روشن مى شود كه سوره نور بعد از سوره نسأ نازل شده، يا لااقل اين بخش از سوره نور بعد از آن بخش معين از سوره نسأ فرود آمده است.

8 گاهى آيات منسجم تفسيرى نسبت به يكديگر پيوند مفهومى ندارد تا مبادى تصورى يا تصديقى يكى از آنها به وسيله ديگرى حل شود؛ چنانكه در قسم هفتم به آن اشاره شد، بلكه نضد و چينش ويژه امور در قوس نزول از مبدأ جهان يا در قوس صعود به طرف غايت و نهايت عالم كه همان مبدأ نخست است، از انضمام آنها به يكديگر به دست مى آيد؛ يعنى مراتب صدور فيض از خداوند معلوم مى گردد و مراحل برچيدن نظام كيهانى در بازگشت آدم و عالم به سوى خداوند روشن مى شود؛ مثلا در مورد برچيدن سلسله جبال، از انضمام آيات مربوط به آن، شايد بتوان استنباط كرد كه در اشراط ساعت و هنگام پايدار شدن علامت قيامت، سير برطرف شدن كوهها از كجا شروع و به كجا ختم مى شود و چنين ترتيبى بين ( كثيبا مهيلا ) (235)، (كالعهن المنفوش ) (236)، ( قاعا صفصفا ) (237) و سرانجام سراب شدن كوهها خواهد بود: و سيرت الجبال فكانت سرابا (238).

گاهى از انضمام آيات مثانى و هم آوا مطلب عميقى استنباط مى شود كه قاطبه كارشناسان تفسيرى كه در كوى علوم و مفاهيم قرآنى اعتكاف كرده و از آن برزن هجرت نكرده اند شاكرانه در پيشگاه چنين قرائت تفسيرى و چنان تفسير قرآن به قرآن و چنين برداشت بى سابقه اى سجده تعظيم مى كنند.

البته چنين فوز و فيضى بسيار نادر و فقط در خباياى مسطورات قلمى، مكنونانه و مكتومانه براى عاكفان حرم وحى و طائفان حريم الهام و راكعان كوى عترت و ساجدان آستان ولايت جلوه مى كند: اهل نظر معامله با آشنا كنند. البته چنين تعامل و تعاطى كه بين آيات قرآن كريم است بين آيات و روايات و بين خود روايات با هم برقرار است كه اگر چنان احاطه اى بهره مفسر گردد آنگاه دنو و اقتراب به خاستگاه كلام الهى نصيب او خواهد شد، و ارجاع احاديث به يكديگر به عنوان اصلى قطعى، معقول، و مقبول محدثان، فقيهان و عالمان به علم حديث است و مرحوم صاحب جواهر به زاويه اى از اين مطلب اشاره كرده، مى گويد: سخنان همه آنان به منزله سخن واحد است و همه آن ذوات مقدس به منزله متكلم واحدند. از اين رو كلمات آنان يكديگر را تفسير مى كند: بعد ملاحظة أن كلامهم جميعا بمنزلة كلام واحد يفسر بعضه بعضا (239)

9 گاهى آيه اى به عنوان متن نازل مى شود و پرسشهاى فراوانى را به همراه دارد، كه برخى از آن پرسشها به وسيله صراحت يا ظهور لفظى آيات ديگر كه به مثابه شرح آن متن و تفصيل آن مجمل فرود مى آيد، پاسخ مى يابد، ولى بعض ديگر از پرسشها از ظهور منطوق آيات بعدى استنباط نمى شود، بلكه از راه استلزام يا ملازمه يا تلازم و مانند آن پاسخ مى يابد، به طورى كه از مجموع مذكور و محذوف، يا منطوق و مفهوم و مسكوت عنه، شرح آن متن روشن مى شود.

مثلا آيه (ان ربكم الله الذى خلق السموات و الأرض فى ستة أيام) (240)

گذشته از معناى شش روز، سؤ الهايى را تداعى مى كند كه به برخى از آنها اشاره مى شود:

الف: آيا منظور خصوص آسمانها و زمين است يا اعم از آنچه در بين آنهاست؟

ب: در اين صورت كه مقصود اعم از آسمانها و زمين و آنچه در بين آنهاست باشد، آسمانها در چند روز خلق شده، زمين در چند روز آفريده شده، و آنچه بين آسمانها و زمين واقع است در چند روز خلق شده است؟ پاسخ اين پرسشها را مى توان از انضمام ساير آيات خلقت نظام كيهانى به آيه مزبور و با بررسى منطوق، مفهوم، مسكوت و محذوف استنباط كرد؛ زيرا آنچه به پرسش اول پاسخ مى دهد اين است كه موجودهاى بين آسمان و زمين مشمول و مندرج است در آيه اول كه به منزله متن است و از اين رو در برخى آيات ذكر شده است؛ مانند: (الذى خلق السموات و الأرض و ما بينهما فى ستة أيام) (241) و آنچه به سؤ ال دوم جواب مى دهد اين است كه آفرينش آسمانها در دو روز انجام شد: (ثم استوى الى السمأ و هى دخان فقال لها و للأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعينَ فقضيهن سبع سموات فى يومين). (242)، و آنچه به پرسش سوم پاسخ مى دهد اين است كه خلقت زمين در دو روز واقع شد: (قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين و تجعلون له أندادا ذلك رب العالمين) (243)، و اما آنچه به سؤ ال چهارم جواب مى دهد اين است كه آفرينش آنچه در بين آسمانها و زمين قرار دارد و در دو روز واقع شد و اين پيام را از جمع بندى نهايى و كسر چهار روز ياد شده از مجموع شش روز مى توان استظهار كرد.

در اين قسم اخير آيه اى به صراحت يا ظهور، اعم از منطوق يا مفهوم يافت نشد، بلكه آن را از سكوت معنادار آيات مربوط مى توان فهميد و آنچه از آيه (قدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سوأ للسائلين) (244) استظهار مى شود ظاهرا راجع به تأمين مواد غذايى در طى فصول چهارگانه است، كه به لحاظ غالب مناطق مسكونى است، نه آن كه مقصود اين باشد كه مجموع زمين و آنچه بين زمين و آسمانهاست در چهار روز واقع شد و خصوص ‍ آسمانها در دو روز خلق شده است كه جمعا شش روز شود. آن طور كه برخى مفسران گفته اند... (245)

10 گاهى آيه اى به عنوان خط اصيل تعليمى و تهذيبى نازل مى شود و در هيچ آيه ديگر به محتواى صريح آن يادآورى نمى شود و هيچ آيه ديگر ناظر به تفصيل، تبيين، تحديد، تقييد و تخصيص متن اصلى نيست، ليكن پيام سيار و بليغ و فراگير همه يا بيشتر آيات قرآن كريم ناظر به ترسيم، تصوير، تبيين، تدقيق، تعميق و تحقيق محتواى آيه اصيل ياد شده است.

اين قسم از تفسير قرآن به قرآن از عنوان رايج آن استظهار نمى شود، بلكه عنوان دارج و معروف بين محترفان از مفسران از اين قسم منصرف است؛ مانند آيه (و اذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ و نحن نسبح بحمدك و نقدس ‍ لك قال انى أعلم ما لا تعلمون) (246)؛ زيرا در اين آيه به مقام منيع خليفه الهى اشاره شده و هيچ آيه ديگرى به عنوان شرح و تفصيل منزلت والاى خلافت كه نياز مبرم به شرح بسيط دارد فرود نيامد و در اين باره نه تنها تبيين بسيط نازل نشد و نه تنها شرح وسيط هم تنزل نيافت، بلكه گزارش ‍ وجيز هم به چشم نمى خورد.

اما آنچه از آيه (يا داود انا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس ‍ بالحق و لا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب) (247) استظهار مى شود بضعه اى از خلافت مطلق الهى است كه مسجود فرشتگان شدن را به همراه دارد و خلافت داودى با خلافت كلى، مطلق، عام، و دائم كه ويژه انسان كامل و ناب است تفاوت فراوان دارد؛ گرچه خود حضرت داود (عليه‌السلام ) در وادى ديگر به آن راه دارد، ولى به هر تقدير خلافت سوره بقره غير از خلافت سوره (ص است؛ ليكن پيام مشترك و رهنمود بليغ همه يا بيشتر آيات، تعليم اسماى حسناى الهى و تهذيب نفس و تزكيه ارواح براى نيل به مقام منيع خلافت الهى است؛ زيرا محور اصيل خلافت انسان كامل فراگيرى حقايق جهان هستى به عنوان اسماى حسناى خداست.

اسماى الهى در سراسر قرآن كريم به عنوان سدر مخضود، طلع منضود، ظل ممدود و مأ مسكوب، در خبايا، ثنايا، اطراف، اكناف، متون، حواشى، هوامش و زواياى آيات الهى منثور است تا هر انسانى با فراگيرى عين آنها در حد خود به مرحله اى از مراحل حقيقت تشكيكى خلافت الهى نايل شود. بنابراين، اگر كسى ادعا كند چون هدف نهايى قرآن پرورش انسان كامل و تربيت انسان ناب و موحد است، آيات ديگر قرآن كريم شرح آيه خلافت انسان كامل است، گزاف نگفته است. گرچه اين سنخ از تفسير اصطلاحا از اقسام تفسير قرآن به قرآن دارج و رايج نيست.

هم سويى معارف باطنى قرآن

همان طور كه از لحاظ صنعت فصاحت و بلاغت و هنر ادبى، واژگان قرآن هم آواى هم است و از لحاظ مبادى تصورى مفاهيم الفاظ قرآن هم سوى يكديگر است و از جهت مبادى تصديقى، مقاصد آيات قرآن هم سان هم است و بالاخره از جنبه تفسير ظاهر، مطالب قرآن مفسر يكديگر است، از جهت باطن نيز همه معارف قرآنى در همه مراحل باطنى آن هم سوى يكديگر بوده، مفسر يكديگر است و هرگز اختلافى بين باطنها و مراحل درونى قرآن وجود ندارد؛ زيرا مراحل درونى آن مانند مظاهر بيرونى آن كلام خداست و اگر از نزد غير خدا تنزل مى يافت حتما با هم مختلف بود؛ بنابراين، سراسر مطالب قرآن از همه جهت هماهنگ است؛ يعنى هم ظاهرها با هم، هم باطنها با هم، هم پيوند هر ظاهر با باطن برتر از خود همچنان محفوظ است. از اين جا معلوم مى شود كه اگر سير عمودى تفسيرى بهره مفسر درون بين شود، چنانكه اهل بيت وحى (عليهم‌السلام ) به آن آگاه بوده اند، با فن بديع و جذاب تفسير قرآن به قرآن مى تواند از انضمام باطنها با يكديگر، نصيب اوفى و اعلى ببرد. در اين جا تذكر دو نكته ضرورى است:

1 براى تفسير قرآن در مرحله ظاهر دو بال نيرومند لازم بود: يكى برهان عقلى، يعنى علم حصولى كه شرط مهم مخاطب وحى قرار گرفتن و تدبر تام در آن است و ديگرى سنت معصومين (عليهم‌السلام ) كه ناظر به مطالب تفسيرى ظاهر قرآن است. براى تفسير باطن به باطن نيز دو بال نيرومند ديگرى لازم است: يكى عرفان قلبى، يعنى علم حضورى و ديگرى سنت معصومين (عليهم‌السلام ) كه ناظر به معارف درونى و باطن قرآن است؛ زيرا تار و پود حبل ممدود الهى كه از يك جهت ثقل وحى نام دارد و از جهت ديگر ثقل ولايت ناميده مى شود، همگى به هم مرتبط و متناسب است و همين پيوند ولايى مى تواند به مفسر جامع بين ظاهرها از يك سو و باطنها از سوى دوم و ظاهر و باطن هر مرتبه متلاصق از سوى سوم جرأت دهد تا فتوا دهد: چنين سيرى از مصاديق اقرأ وارق (248) است؛ چون اين كلام نورانى نه اختصاصى به قرائت به معناى تلاوت الفاظ دارد و نه مخصوص بهشت و بهشتيان آرميده در جنت خلد است؛ بلكه شامل مفسران ژرف انديشى است كه در عين جمع سالم بين اضلاع سه گانه مزبور، از هر گونه خلط ظاهر و باطن مصون و از هر خطر امتزاج درون و بيرون و التقاط تنزيل و تأويل محفوظند و تا نيل به جنت لقاى خدا همچنان پويا و جويانند. البته چنين مقامى براى اوحدى از اولياى الهى محتمل است؛ ليكن اصل امكان آن معقول است.

2 ممكن است برخى استعمال لفظ واحد در بيش از يك معنا را روا ندارند و بر اين اساس اراده چند مطلب از يك لفظ قرآنى در نظر آنان صحيح نباشد، ليكن بايد توجه داشت كه اولا، بر فرض صحت آن مبنا مى توان معناى جامع انتزاعى كه ظهور عرفى داشته باشد ترسيم كرد تا همه مراحل را در برگيرد. ثانيا، مراحل طولى، مصاديق يك معناست، نه معانى متعدد يك لفظ. ثالثا، امتناع متوهم، يا بر اثر محدوديت ظرفيت لفظ است يا مضبوط بودن ظرفيت مستمع و مخاطب و يا محدوديت علم و اراده متكلم و قسمت مهم آنچه در آن مبحث، بر فرض تماميت آن، مطرح شده به محدوديت علم و اراده متكلم بر مى گردد، نه مخاطب. پس اگر متكلم و مريد، خداوند سبحان بود كه هيچ محدوديتى از جهت علم يا اراده ندارد، محذورى در اراده كردن چند مطلب از يك آيه و چند معنا از يك لفظ وجود ندارد؛ چنانكه اگر محدوديت مزبور به لحاظ مخاطب باشد، مخاطب اصيل قرآن، انسان كامل، يعنى حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است كه ظرفيت وجودى آن حضرت براى ادراك معانى متعدد در دفعه واحد محذورى ندارد؛ يعنى اگر مخاطبان ديگر صلاحيت تلقى چند معنا را از لفظ واحد ندارد حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم چنين صلاحيتى را داراست.

از اين جا به مطلب ديگرى كه مربوط به زبان قرآن است مى توان پى برد و آن اين كه، گرچه قانون محاوره از جهت لفظ و از لحاظ مخاطب نسبت به افراد عادى مطاع و متبوع است، ليكن از جهت متكلم نمى توان چنين حكم كرد كه همه احكام متكلمهاى عادى درباره متكلم وحى، يعنى خداوند سبحان حاكم است؛ گذشته از اين كه مخاطب اولى و اصيل قرآن كريم، حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است كه بر اثر خلافت الهى توان تحمل معانى متعدد را يك جا دارد. البته هيچ يك از امور ياد شده، يعنى ويژگى متكلم و خصوصيت مخاطب اصيل، يعنى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مانع اجراى قانون عربى مبين نسبت به ديگران نخواهد بود.

شايد يكى از معانى حديث مأثور از رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن الوجوه (249) همين باشد كه قرآن كريم معارف طولى متنوع و مطالب عرضى متعدد دارد؛ اگر جمع بين همه آنها ميسور نشد آن را بر بهترين وجه آن حمل كنيد. اگر آن معانى صحيح و تام نمى بود، هرگز قرآن كريم نسبت به آن معانى غير درست، ذلول، نرم و انعطاف پذير نبود و آن معنا نيز از وجوه قرآن به حساب نمى آمد. غرض آن كه، ذو وجوه بودن قرآن مى تواند ناظر به مطلبى باشد كه در اين بخش مطرح شد؛ يعنى پيوند همه مراحل ظاهر و مراحل باطن و همچنين پيوند ظاهرها با هم و ارتباط باطنها با هم و...؛ چنانكه مى تواند ناظر به مطلب ديگر باشد.

ذو وجوه بودن قرآن به معنايى ديگر نيز در برخى احاديث آمده است. حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) در نامه اى به عبدالله بن عباس ‍ فرمود: هنگام احتجاج با خوارج محور استدلال را سنت قرار بده، نه قرآن: لا تخاصمهم بالقرآن فان القرآن حمال ذو وجوه، تقول و يقولون و لكن حاججهم (خاصمهم ) بالسنة فانهم لن يجدوا عنها محيصا (250). اين سخن نشان مى دهد كه چون برخى بر اثر تفسير به رأى مذموم، وجوهى را بر قرآن تحميل مى كردند و وحى خدا را بر اميال خويش تطبيق مى كردند، آن حضرت سنت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را كه مبين و شارح راستين قرآن كريم است محور احتجاج قرار داد. از اين جهت ذو وجوه، به معناى صلاحيت واقعى قرآن براى حمل بر وجوه متعدد نيست.

## فصل چهارم: تفسير قرآن به سنت

خداوند كه خود عهده دار تلاوت آيات، تعليم كتاب و حكمت و تبيين معارف الهى و تزكيه نفوس است، همان را بر عهده انبياى خود و نيز بر عهده خصوص حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم گذاشته است. خداوند خود را تالى آيات معرفى مى كند: (نتلوا عليك من نبأ موسى و فرعون بالحق لقوم يؤ منون) (251) و نيز خود را مبين آيات و هادى سنتها (252) و همچنين مزكى نفوس معرفى كرده است. (253)

آنگاه همين اوصاف سه گانه را به رسول خود اسناد مى دهد(254)؛ چنانكه تبيين را به نحو عموم از خصايص نبوت عام مى داند: (و ما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم) (255) و همين معنا را به نحو خصوص ‍ به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مأموريت داده، در نتيجه وظيفه علمى مردم را هم روشن مى كند: (و أنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) (256)، (و ما أنزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه) (257)؛ چنانكه لزوم تبيين آيات و احكام الهى را بر عهده عالمان دين قرار مى دهد: (و اذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبينه للناس) (258)

يكى از بهترين و لازمترين راههاى شناخت قرآن، تفسير آن به سنت معصومين (عليهم‌السلام ) است. سنت معصومين، چنانكه گذشت، يكى از منابع علم تفسير و اصول بررسى و تحقيق براى دستيابى به معارف قرآنى است. عترت طاهرين (عليهم‌السلام ) بر اساس حديث متواتر ثقلين همتاى قرآن بوده، تمسك به يكى از آن دو بدون ديگرى مساوى با ترك هر دو ثقل است و براى دستيابى به دين كامل اعتصام به هر كدام بايد همراه با تمسك به ديگرى باشد.

تفسير قرآن به سنت گرچه لازم و ضرورى است، ليكن چنين تفسيرى در قبال تفسير قرآن به قرآن، همانند ثقل اصغر است در ساحت ثقل اكبر؛ يعنى در طول آن است، نه در عرض آن و معيت آن دو با هم به نحو لازم و ملزوم است، نه به نحو ملازم و به نهج طولى است؛ نه عرضى تا سنت ابتدا در عرض قرآن باشد و بتواند متعرض آن گردد و بر آن اعتراض كند و معارض ‍ آن شود؛ همان طور كه دو حديث همتاى يكديگر است و هر كدام نسبت به ديگرى حق تعرض، اعتراض و معارضه دارد و سرانجام چنين تعارضى توقف يا تخيير يا ترجيح يكى بر ديگرى است؛ بلكه آنچه اولا حجت است كلام خداست و آنچه را كه ثانيا خداوند در قرآن حجت قرار داد، يعنى سنت معصومين (عليهم‌السلام )، مديون حجيت قرآن است. البته پس از استقرار حجيت، حدوثا و بقأ، آنگاه سنت و قرآن متلازم يكديگر است. البته ممكن است رسالت نبى اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم با معجزه ديگرى غير از قرآن ثابت شود كه در اين صورت حجيت سنت فرع بر حجيت قرآن و برابر رهنمود قرآن نخواهد بود؛ ليكن لزوم عرض بر قرآن و پرهيز از تعارض ‍ و تباين با قرآن در خصوص سنت غير قطعى در هر حال ضرورى است.

آنچه هم اكنون بحث مى شود دو چيز است: يكى عترت، يعنى انسانهاى كامل، معصوم، معصوم و خليفة الله و ديگرى سنت به جا مانده از آن ذوات نورى (عليهم‌السلام ). اما خود عترت گرچه در حديث قطعى ثقلين، به عنوان ثقل اصغر ياد شده اند، ليكن همان طور كه در رساله جداگانه بحث شد (259) در نشئه وحدت، هرگز حقيقت انسان كامل معصوم از حقيقت قرآن مجيد جدا نيست و به هيچ وجه نمى توان اثبات كرد كه قرآن، يعنى كلام خدا، بر حقيقت خليفه تام الهى كه او هم كلمه علياى خداست برترى دارد؛ چنانكه فقيه نامور اماميه كاشف الغطأ (قدس‌سره ) به گوشه اى از اين مبحث اشاره كرده است؛ (260)، نه به اوج آن؛ چون تحرير چنان مطلب سميك، رفيع، عريق، انيق و عميقى در دسترس چنين فقيهى هم نيست؛ لو كان لبان. به هر تقدير، بحث كنونى درباره بررسى قرآن و عترت نيست؛ بلكه درباره قرآن و سنت است.

اما سنت معصومين (عليهم‌السلام ) لازم است توجه شود كه اولا، خداوند سبحان كلام اصيل و غير محرف خود را به عنوان نور، تبيان و مانند آن معرفى مى كند و اين اوصاف اختصاصى به قرآن كريم ندارد؛ چنانكه درباره خصوص كتاب حضرت موساى كليم (عليه‌السلام ) مى فرمايد قل من أنزل الكتاب الذى جأ به موسى نورا و هدى للناس ‍ (261) ( و اتيناهما الكتاب المستبين )(262) ثم (اتينا موسى الكتاب تماما على الذى أحسن و تفصيلا لكل شى ء) (263) ( و تفصيلا لكل شى ء ) (264). چيزى كه نور، مستبين و تفصيل همه چيز است، حتما درباره خودش نيز روشن، آشكار، مفصل و مبسوط است و نيز درباره پيامبران ديگر بدون اختصاص به رسول خاص مى فرمايد: (جأوا بالبينات و الزبر و الكتاب المنير) (265) هر پيامبرى كه به همراه خود كتاب آورد، آن كتاب روشن و روشنگر است و هيچ ابهامى در آن نيست؛ مگر آن كه تيرگى تحريف و تاريكى تبديل بشرى در آن راه يابد كه چنين رخنه باطل و تيرگى نابجا هرگز به قرآن كريم ره نيافته و نخواهد يافت: (لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه). (266)

ثانيا، خداوند سبحان پيامبر خود را اعم از خاتم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و غير خاتم به عنوان مبين ره آورد وحى و شارح ره توشه الهام و معلم كتاب و حكمت معرفى مى كند: (و ما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشأ و يهدى من يشأ و هو العزيز الحكيم) (267)، (و لكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب). (268) و درباره خصوص رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم گذشته از عنوان مبين و معلم كتاب و حكمت (269)، وصف ممتاز سراج منير را نيز ياد مى كند: (يا أيها النبى انا أرسلناك شاهدا و مبشرا و نذيراَ و داعيا الى الله باذنه و سراجا منيرا). (270)

سنت هيچ پيامبرى، مباين، معارض و مخالف با متن كتاب آسمانى او نيست و اين مطلب هم اختصاصى به سنت پيامبر خاتم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ندارد؛ زيرا عقل برهانى كه سلطان و مرجع قطعى اين معارف است چنين فتوا مى دهد كه هرگز خداوند سبحان سخنان متباين، متعارض و متخالف ندارد و اين مطلب از احكام نبوت عام است، نه ويژه پيامبر خاتم؛ چنانكه فتواى سنت قطعى معصومين (عليهم‌السلام ) نيز امضاى فتواى عقل است؛ زيرا ره آورد يقينى سنت اسلامى، لزوم عرضه حديث بر قرآن است، تا مخالف آن مطرود و غير مخالف آن مأخوذ گردد.

در اين مبحث لازم است به چند نكته محورى توجه شود:

1 مراد از سنت خصوص حديث لفظى نيست؛ زيرا آنچه به معصوم (عليه‌السلام ) نسبت دارد حجت است، اعم از سكوت و عدم ردع ( تقرير)، فعل و قول؛ يعنى قرآن فقط لفظ است ولى سنت معصومين (عليهم‌السلام ) شامل هر سه قسم است؛ گر چه اعتبار اقسام سه گانه يكسان نيست؛ زيرا برخى از آنها مانند سكوت و فعل ظهور اطلاقى يا عمومى ندارد؛ بلكه فقط در قدر متيقن خود حجت است و برخى ديگر مانند لفظ منقول، بعد از احراز اصل صدور، جهت صدور (271)و دلالت قابل اعتماد، گرچه حجت است، ولى بيشتر اخبار معصومين (عليهم‌السلام ) منقول به معناست، نه منقول به لفظ و چون اين گونه نقل به معنا تجويز شده و مبادى حسى يا قريب به حس دارد، اصول عقلايى مانند اصالت اطلاق، اصالت عموم، اصالت عدم قرينه، اصالت عدم سهور و عدم نسيان در آنها جارى است؛ چنانكه سيره مستمر خردورزان و دانش پيشه گان بر اعتماد به گزارشهاى موثقين است هر چند غالب آنها نقل به لفظ نيست؛ بر خلاف قرآن كريم كه اولا همه الفاظ آن عين كلام خداست و ثانيا هيچ نيازى به اجراى اصول عقلايى مزبور، كه با عصمت منافى است؛ ندارد. به هر تقدير، سنت معصومين (عليهم‌السلام ) هر قسمى كه باشد، بعد از ثبوت اعتبار و حجيت مى تواند مفسر قرآن قرار گيرد.

2 لزوم عرضه سنت معصومين (عليهم‌السلام ) بر قرآن كريم لوازمى دارد كه به برخى از آنها اشاره مى شود: الف: صيانت ابدى قرآن از گزند تحريف؛ زيرا كتاب محرف كه خود از حجيت ساقط است نمى تواند معيار اعتبار چيز ديگر قرار گيرد؛ چون دين حنيف اسلام ابدى است و لزوم عرضه سنت بر قرآن دائمى است؛ معلوم مى شود نزاهت قرآن از آسيب تحريف نيز ابدى است و شبهات واهى متوهمان تحريف جداگانه پاسخ داده شده و بخشى از آن در كتاب قرآن در قرآن آمده و آنچه بر خلاف توقع در تفسير بيان السعادة فى مقامات العبادة راجع به تحريف آمده، جدا ناصواب است. (272) ب: امكان تحريف سنت از جهت سند يا دلالت؛ زيرا اگر سنت معصومين (عليهم‌السلام ) قابل جعل، دس و وضع نبود و مورد تحريف واقع نمى شد، نيازى به عرض بر قرآن مجيد نبود. ج: حجيت ظاهر قرآن؛ زيرا اگر قرآن غير محرف قابل فهم عمومى و صالح براى تطبيق سنت با آن نبود، هرگز مدار اعتبار و حجيت سنت قرار نمى گرفت.

3 سنت معروض بر قرآن كريم چنانكه گذشت (273)، بر دو قسم است؛ گاهى بر اثر ابتلاى به معارض محتاج به عرضه است؛ چنانكه نصوص ‍ علاجيه عهده دار چنين پيامى است و گاهى براى تشخيص اعتبار، و آن همه انحاى سنت است؛ خواه سنت داراى معارض و خواه سنت بى معارض؛ چنانكه نصوص ديگر عهده دار چنين دستورى است و در جوامع روايى اماميه نيز آمده است.

4 چون لزوم عرض سنت بر قرآن در مقام اثبات حجيت سنت است. از اين رو همه اوصاف ياد شده قرآن از قبيل صيانت از تحريف، حجيت ظاهر و...، ناظر به مقام اثبات قرآن كريم است و اختصاصى به مقام ثبوت آن ندارد.

5 هدف از عرض سنت بر قرآن براى ارزيابى اعتبار سنت اين نيست كه سنت موافق با قرآن باشد؛ چون موافقت با قرآن شرط حجيت نيست؛ بلكه مخالفت با آن مانع اعتبار است. پس منظور از عرض كه سنت قطعى ضرورت آن را تبيين مى كند، احراز عدم مخالفت سنت معروض با قرآن كريم است، نه اثبات موافقت با آن؛ زيرا بسيارى از فروع جزئى در قرآن نيامده و تحديد و تعيين آنها طبق دستور الهى به سنت ارجاع شده است.

6 گرچه هدف از عرض سنت بر قرآن احراز عدم مخالفت با آن است، نه اثبات موافقت با آن، ليكن براى احراز عدم مخالفت با قرآن بايد اعتراف كرد كه همه معارف و احكام قرآن كريم، هر چند به كمك آيات متناسب، به طور شفاف قبل از مراجعه به سنت روشن است تا بتوان به طور صريح گفت فلان مطلب كه در سنت آمده بعد از عرض بر قرآن روشن شد كه مخالف با قرآن نيست. اگر برخى از آيات قرآن مبهم باشد و بدون سنت اصلا روشن نگردد، هرگز چنان عرضه اى و چنين نتيجه گيرى ممكن نيست. البته سنت به عنوان مرجع علمى و تبيين غير از مرجع تعبدى است.

غرض آن كه، گرچه موافقت با قرآن شرط اعتبار سنت نيست، ولى مخالفت با قرآن مانع اعتبار سنت است و فتوا به عدم مخالفت سنت با قرآن متوقف است بر احراز معنا و پيام سراسر قرآن ( به طور موجبه كليه ) و اگر بعضى از آيات ( به نحو ايجاب و جزئى ) بدون سنت اصلا مفهوم نگردد و پيام آن معلوم نشود، پس فهم بخشى از قرآن متوقف بر اعتبار سنت است در حالى كه اعتبار سنت نيز به آن است كه با هيچ آيه اى از آيات قرآن كريم به نحو سلب كلى، مخالف و مباين و معارض نباشد. پس بايد اولا، همه آيات قرآن روشن باشد و ثانيا، فهم هيچ آيه اى متوقف بر سنت نباشد و ثالثا، اگر فهم برخى از آيات متوقف بر سنت باشد در همان محور دور لازم مى آيد و سرانجام چنان دورى به تناقض مستحيل خواهد بود و در اين مطلب فرقى بين اثبات حجيت سنت از راه قرآن و حجيت آن از راه معجزه ديگر نيست.

بنابراين، همه قرآن بدون مراجعه به سنت بايد به عنوان ميزان سنجش، روشن باشد و حجيت استقلالى نه انحصارى داشته باشد تا معروض عليه سنت قرار گيرد و بعد از احراز عدم مخالفت سنت با قرآن، حجت مستقل ديگرى به عنوان سنت در كنار حجت مستقل قبلى، يعنى قرآن واقع شود تا اين دو حجت مستقل همراه با حجت مستقل ديگر كه برهان عقلى است، كنار هم قرار گيرد و هيچ كدام دعوى انحصار نداشته باشد؛ ( زيرا استقلال همان طور كه كاملا بيان شد غير از انحصار است ) و آنگاه بعد از ملاحظه مجموع اين سه منبع مستقل غير منحصر و جمع بندى نهايى آنها مى توان به پيام خدا و حكم قطع الهى رسيد.

لازم است براى چندمين بار به اين دو مطلب توجه عميق شود: يكى آن كه سنت اعم از قطعى و غير قطعى براى هميشه و نسبت به همه آيات مرجع تعليم و تبيين و شرح خواهد بود؛ ليكن مرجعيت تعبدى خصوص سنت غير قطعى بعد از روشن بودن محتواى همه قرآن صورت مى پذيرد. ديگرى آن كه هرگز قرآن بدون سنت اعم از قطعى و غير قطعى حجت نيست و حجيت قرآن بدون سنت قطعى يا غير قطعى تفكيك آشكار بين دو همتاى افتراق ناپذير است. غرض آن كه، دليل لزوم عرض سنت بر قرآن احتمال جعل وتحريف است و اين امور در سنت قطعى راه ندارد، پس در سراسر اين نوشتار بايد بين سنت قطعى و سنت غير قطعى فرق گذاشت؛ چنانكه روايات عرض سنت بر قرآن خواه در حال تعارض روايات با يكديگر و خواهد در حالت عدم تعارض مخصوص به سنت غيرقطعى است؛ زيرا سنت قطعى به مثابه قرآن، معروض عليه است، نه معروض.

از مباحث گذشته معلوم شد كه محور اعتبار سنت ومدار عرضه آن بر قرآن كجاست و اعتبار سنت در قبال قرآن كريم چگونه است. همچنين منطقه نفوذ تفسير قرآن به سنت، مقام امامت قرآن نسبت به حديث، امت بودن حديث در ساحت قرآن، مقام عديل هم بودن قرآن و حديث در برابر يكديگر و همتايى آنها نسبت به همديگر آشكار شد؛ چنانكه لزوم تجديد نظر در برخى نوشته ها نيز معلوم شد. (274)

در مبحث همتايى قرآن و عترت ( نه قرآن و حديث ) دو مطلب وجود دارد: يكى ثقل اكبر بودن قرآن نسبت به عترت و ديگرى همسانى آن دو با هم؛ چنانكه روايات وارد در اين باره دو طايفه است: لسان يكى از آن دو طايفه اين است: أحدهما أكبر، و لسان طايفه ديگر اين است كه رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم دو سبابه از دو دست خود را كنار هم قرار داد و فرمود: (انى قد تركت فيكم أمرين كهاتين)، و سبابه و وسطى را كنار هم قرار داد و فرمود: نمى گويم مانند اين دو: (لا أقول كهاتين) (275)

تذكر: تفسير: چنانكه گذشت، به معناى بيان مدلولهاى الفاظ و پرده برداشتن از چهره كلمات و جمله هاى آيات است. بنابراين، تبيين حدود، جزئيات و نحوه اجراى آنچه خطوط كلى آن در قرآن كريم آمده، تفسير نيست؛ مثلا رواياتى كه حكم اخفاتى بودن برخى نمازها را بيان مى كند، تفسير مفهوم آيه شريفه أقيمواالصلوة نيست؛ بلكه مبين حدود جزئى آن است.

قرآن كريم عهده دار تبيين خطوط كلى معارف و احكام دين است و تبيين حدود و جزئيات و شيوه اجراى آن بر عهده پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و عترت طاهرين (عليهم‌السلام ) است؛ مانند اين كه اصل وجوب اقامه نماز در قرآن كريم آمده است: (أقيمواالصلوة ) و احكام جزئى و نحوه اجراى آن را كه تقريبا مشتمل بر حدود چهار هزار حكم فقهى واجب و مندوب است،معصومين (عليهم‌السلام ) بيان كرده اند.

قرآن كريم به منزله قانون اساسى دين است كه مشتمل بر اصول محورى است و رواياتى كه بيانگر حدود و جزئيات احكام كلى است، به منزله قوانين مصوب در مجالس قانونگذارى است و روشن است كه قوانين مزبور مفسر و شارح قانون اساسى محسوب نمى شود.

ويژگيهاى سنت قطعى

بررسى منهج تفسير قرآن به قرآن جزو علوم قرآنى محسوب است و تحليل روش تفسير قرآن به حديث گذشته از لزوم آگاهى به علوم قرآنى، نيازمند حديث شناسى است و بايد از قواعد علم حديث پيروى كند.

نكته اى كه در حديث شناسى مطرح است و در مسئله عرض حديث بر قرآن كريم سهم كليدى دارد آن است كه اولا، سنت به دو قسم منقسم است: يكى قطعى و ديگرى غير قطعى، ثانيا، آنچه بايد بر قرآن عرضه شود سنت غيرقطعى است و هرگز سنت قطعى نيازى به عرض بر قرآن ندارد؛ زيرا صدور آن از مقام عصمت قطعى است و چنين صادرى يقينا به خداوند منسوب است. ثالثا، سنت قطعى همانند قرآن كريم گذشته از بى نيازى از عرض بر منبع ديگر، خودش به عنوان منبع جداگانه مورد عرض سنت غير قطعى است؛ يعنى حديث غير يقينى همان طور كه بر قرآن عرضه مى شود، بر سنت قطعى نيز معروض مى گردد. رابعا، گرچه سنت قطعى از دو جهت همانند قرآن كريم است؛ يعنى در بى نيازى از عرض بر منبع ديگر و در اين كه خودش منبع عرض سنت غيرقطعى بر آن است؛ همانند قرآن كريم است، ليكن حجيت و اعتبار آن متوقف بر ثبوت رسالت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است و رسالت آن حضرت متوقف بر معجزه بودن قرآن است ( در صورتى كه رسالت پيامبر به معجزه ديگر تكيه نكند ).

بنابراين، رتبه حجيت و اعتبار قرآن كريم قبل از ثبوت رسالت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است؛ در حالى كه ثبوت رسالت آن حضرت بر اعتبار و حجيت سنت قطعى اوست؛ زيرا خود سنت قطعى معجزه نيست تا ذاتا معتبر و حجت باشد؛ بلكه به واسطه رسالت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به اعجاز قرآن كريم وابسته است. در نتيجه، اعتبار سنت قطعى همتاى حجيت قرآن كريم نيست؛ بلكه از لحاظ رتبه متأخر از آن است. البته براى اثبات احكام شرعى چاره اى جز رجوع به سنت همانند منابع غنى و قوى ديگر نيست.

شايان ذكر است كه، سنت قطعى فراوان نيست؛ زيرا مهمترين حلقه ارتباطى امت با سنت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اهل بيت عصمت و طهارت (عليهم‌السلام ) بوده اند كه متأسفانه مهجور و محجور شدند؛ چنانكه نشر و تدوين حديث كه يكى از بهترين راههاى صيانت سنت و بقأ و دوام آن بود با تأسف تام تا مدت مديدى محجور و ممنوع بود و اگر اهل بيت عصمت (عليهم‌السلام ) محكوم به انزوا نمى شدند و كرسى ثقافت و مسند تدريس و تعليم از آنان غضب نمى شد و ديگران جامه خلافت را تقمص نمى كردند، علم شريف حديث به وضع بهترى ظهور كرده، محتواى آن نيز زهور بيشترى مى يافت و قهرا بر حجم سنت قطعى نيز افزوده مى شد.

صعوبت فهم سنت

گرچه يكى از بهترين و لازمترين راههاى شناخت قرآن تفسير آن به سنت معصومين (عليهم‌السلام ) است، ليكن بايد توجه داشت كه فهم سنت نيز همانند فهم قرآن كارى است بس دشوار؛ زيرا معارف اهل بيت عصمت و طهارت (عليهم‌السلام ) همتاى مطالب قرآن كريم، قول ثقيل است و ادراك قول وزين صعب است؛ خواه به صورت قرآن تجلى كند و خواه به صورت سنت تبلور يابد؛ زيرا ريشه هر دو از لدن (نزد) خداى على حكيم است. از اين رو در تعريف سنت شناسى نيز، قيد به قدر طاقت بشرى مأخوذ است؛ چنانكه در معرفت قرآن نيز همين قيد اخذ شده است.

افزون بر دليل مزبور، سند ديگر صعوبت فهم سنت، سخن حضرت امام صادق (عليه‌السلام ) است كه مى فرمايد: حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در همه مدت عمر شريفش با بندگان خدا، به مقدار فهم نهايى و انديشه نهانى و عمق شهود و ژرفاى دانش خود سخن نگفت: (ما كلم رسول الله العباد بكنه عقله قط (276)؛ ذكر چند نكته درباره اين حديث شريف سودمند است:

1 مقصود از عنوان عباد افراد عادى و متعارف است و گرنه اهل بيت عصمت، مانند اميرالمؤ منين و ساير معصومين (عليهم‌السلام ) مشمول حديث مزبور نبوده، چنين گفتارى از آن انسانهاى نورانى كه به مثابه جان پيامبرند و همه آنان در نشئه وحدت نور واحد بوده اند: أشهد... و أن أرواحكم و نوركم و طينتكم واحدة طابت و طهرت بعضها من بعض (277)منصرف است؛ چنانكه علومى كه اهل بيت (عليهم‌السلام ) آن را از رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بر اثر وراثت ولايى، نه ميراث حقوقى و عادى، به ارث برده اند نشانه آن است كه حديث ياد شده ناظر به اشخاص متعارف است.

2 خداوند سبحان پيامبر خود را به جود و سخا ستود و هر گونه ضنت و بخل را درباره نشر معارف الهى از آن حضرت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم سلب كرده، فرمود: رسول خدا هيچ گونه ضنت و بخلى نسبت به بازگويى مطالب غيبى ندارد و هر چه را از نشئه ملكوت دريافت كرد به نشئه ملك ابلاغ مى كند: ( و ما هو على الغيب بضنين ) (278)؛ چنانكه هر چه در نشئه ملك املأ، ابلاغ و انشأ فرموده است، همگى برگرفته از نشئه ملكوت بوده است: (و ما ينطق عن الهوىَ ان هو الا وحى يوحى) (279). پس ‍ رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هم از جهت نقل معارف از غيب به شهادت، جواد و امين و معصوم است و چيزى را كتمان نمى كند و هم از جهت املأ، انشأ و ابلاغ متعبد و متوقف و معصوم است؛ به طورى كه تا چيزى را نيابد نمى گويد. عصمت پيامبر گرامى از اين دو جهت قطعى است و آنچه فعلا مورد نظر است عدم كتمان گزارشهاى غيبى است.

آيه مزبور گرچه به طور يقين شامل آيات قرآن مى شود، ليكن منحصر در آن نيست؛ بلكه مى توان معارف قدسى را كه از آن به حديث قدسى ياد مى شود مشمول آيه ياد شده دانست؛ يعنى رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نسبت به هيچ معرفتى، ضنين و بخيل نبود تا آن را نگويد و كتمان كند؛ مگر آن كه مطلب سرى و خصوصى در ميان باشد كه اغيار نسبت به آن نامحرم باشند و دستور كتمان آن از طرف خداوند باشد.

3 سنت همه انبيا و اولياى الهى اين بود كه با مردم به مقدار ادراك آنها سخن مى گفتند؛ چنانكه پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: انا معاشر الأنبیأ أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم (280). پس ‍ آنچه درباره رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آمد به عنوان يكى از سنن جامع نبوت عام است، نه ويژه سنت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم .

4 - منظور از عدم تكليم به كنه عقل رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى تواند اين باشد كه همه اسرار باطنى به طور تفصيل و الفبايى و روان، در اختيار همه كسانى كه برابر با فرهنگ محاوره و اصول مفاهمه مطالب ديگران را مى فهمند و مقاصد خود را اظهار مى دارند، قرار نمى گيرد؛ زيرا همگان در ادراك اسرار الهى يكسان نيستند؛ بلكه سخن رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مانند قرآن كريم مشتمل بر ظاهر و باطن، تنزيل و تأويل و محكم و متشابه است و نيل به عمق قول حضرت رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كه مستلزم اكتناه حقيقت خود قائل خواهد بود، ميسور غير اهل بيت عصمت و طهارت (عليهم‌السلام ) نيست.

5 همان طور كه به قارى قرآن، مفسر و مبين آن، عامل به احكام آن و متخلق به اخلاق آن گفته مى شود: اقرأ وارق (281)، به حديث شناس متعبد، متخلق، عامل به احكام و عارف به حكم نيز مى گويند: اقرأ وارق؛ از اين رو در تعريف علم حديث شايسته بلكه بايسته است كه قيد به قدر طاقت بشرى اخذ شود؛ چون علوم مستفاد از بشر عادى را مى توان به طور اكتناه دريافت؛ ليكن پى بردن به كنه گفته هاى كسانى كه از لدن، أم الكتاب و كتاب مبين خبر مى يابند و گزارش مى دهند مقدور افراد متعارف نخواهد بود.

6 از انضمام حديث مزبور به وحدت سنخ انسانهاى كامل، معصوم و خليفة الله، دو مطلب استفاده مى شود كه به يكى تصريحا و به ديگرى تلويحا پرداخته شد: يكى آن كه حديث مزبور منصرف از اهل بيت (عليهم‌السلام ) است؛ زيرا رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هر مطلبى كه برابر كنه عقل خود مى يافت مى توانست براى اهل بيت عصمت (عليهم‌السلام ) بازگو كند و آنان نيز كاملا آن را درك مى كردند.ديگر آن كه خود اهل بيت عصمت (عليهم‌السلام ) همانند رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم با كنه عقل خود با افراد متعارف سخن نگفته اند ( به همان معنايى كه تبيين شد ).

7 آنچه درباره صعوبت و استصعاب امر اهل بيت (عليهم‌السلام ) رسيده است، ناظر به موارد متنوع و گوناگون است كه برخى از آنها به ولايت تكوينى و علم غيب آنان مربوط است كه ادراك آن به طورى كه منزه از غلو و مبراى از تفويض باطل باشد صعب است و بعضى از آنها به خلافت سياسى و رهبرى امت اسلامى باز مى گردد؛ كه تحمل آن براى دنيازدگان متقمص به كسوت غاصبانه خلافت تيم و عدى يا دلباختگان به طعام ادسم اموى يا دلهره دارندگان و جبانان از سيف مسموم ناكثان و قاسطان و مارقان مستصعب است.

برخى از آنها نيز به معرفت ملكوت و برتر از آن بر مى گردد كه سمت و سوى آن فراتر از بعد الهمم و عمق و ژرفاى آن فروتر از غوص الفطن است، كه نه با سرمايه علم حصولى حكيمان و متكلمان متعارف پرواز به آن مرتبه ميسور است و نه با دستمايه علم حضورى عارفان و شاهدان مشهود، غواصى به عمق آن ميسور.

عناوين مأخوذ در لسان احاديث صعوبت و استصعاب متعدد است؛ مانند: امر، علم و حديث. كسانى كه تحمل حمل عطاياى آن ذوات نورى را دارند از فوز و فيض مطاياى ويژه الهى متنعمند و آنان ملك مقرب، نبى مرسل و عبد ممتحن به تقواى خدا هستند. از اين رو در تعريف علم حديث، لازم است قيد به قدر طاقت بشرى مأخوذ گردد؛ مثلا اگر ادراك اسماى حسناى چهارگانه (هو الأول و الاخر و الظاهر و الباطن) (282) و همچنين معرفت رجوع انقلاب گونه اشيأ به طرف خداوند (يعذب من يشأ و يرحم من يشأ و اليه تقلبون) (283) و مانند آن، صعب است و آيات مزبور با تقدير، حذف مضاف و نظير آن تفسير مى شود، ادراك معناى دخول خداوند سبحان در همه ذرات اشيأ بدون امتزاج و خروج وى از همه آنها بدن بينونت نيز مستصعب است: (ليس فى الأشيأ بوالج و لا عنها بخارج) (284)

8 سر دشوارى ادارك صحيح سنت معصومين ( عليهم‌السلام ) همانند راز سختى ادراك درست قرآن كريم دو چيز است: يكى ثقيل و وزين بودن كلام كه مستلزم صعوبت تحمل فكرى آن است، به ويژه آن كه متكلم يعنى خداوند خود قرآن را ثقيل وصف كند: ( انا سنلقى عليك قولا ثقيلا ) (285) و اهل بيت عصمت (عليهم‌السلام ) گفتار خويش را سخت و صعب معرفى كنند؛ چنانكه حضرت اميرالمومنين (عليه‌السلام ) مى فرمايد (ان أمرنا صعب مستصعب لا يحمله الا عبد مؤ من امتحن الله قلبه للايمان) (286)؛ همچنين پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: ان حديث آل محمد صعب مستصعب (287) و ديگرى آن است كه متكلم در كلام خويش متجلى است؛ چنانكه حضرت على (عليه‌السلام ) درباره قرآن فرمود: فتجلى لهم سبحانه فى كتابه من غير أن يكونوا رأوه (288)، و همين معنا در تجلى نبوت، رسالت، ولايت و امامت در احاديث ويژه آنان نيز صادق است.

چون هر متكلمى در زير زبان خود نهفته است: المرء مخبوء تحت لسانه (289) و خداوند و خلفاى حقيقى او نيز در كلام خاص خود تجلى دارند و چون هاضمه فرهنگ محاوره و دستگاه مفاهمه و آينه ادبيات بشرى توان تحمل تجلى متكلم انسانى و ارائه ملكوت آن را ندارد، براى مخاطبان بسيار دشوار است كه با كوره راه علوم گسترده ادبى و باريك راه قوانين معانى و بيان و بديع و تنگناى واژگان انسانى پى به مقصود متكلم فرا طبيعى ببرند و آن متكلم را از راه مشاهده تجلى گاه او به خوبى بشناسند، يا بر مقصود نهايى و نهانى او به طور عميق واقف گردند.

9 راز صعوبت دانش ناب نسبت به سنت معصومين (عليهم‌السلام ) همواره يكسان نيست؛ زيرا براى محققان مطاع و متبوع وقتى صعب مى شود كه ستاره برهان يا خورشيد شهود آنان افول كند؛ خواه دولت درخشان آنها مستأجل باشد يا مستعجل. اگر فروغ درونى برهان پرور يا برق لامع نهانى عرفان پرور آنان سهمى از دوام داشته باشد، دولت كريمه انديشه حصولى يا شهود حضورى آنان بهره اى از استئجال داشته، جزو فيضهاى ماندگار است و اگر همانند برق خاطف براى خائض در تيرگيها باشد، محكوم به استعجال خواهد بود: ليس فى البرق الخاطف مستمع لمن يخوض فى الظلمة (290)

براى مقلدان مطيع و تابع نيز هنگامى مستصعب است كه عكاز طاعت و عصاى تبعيت را از كف بدهند و دست عنايت عصاكش از سر آنها كوتاه شود؛ زيرا گوينده يا نويسنده مقلد، نابيناى متكى به عصاى راهنماى محقق است؛ همين كه شعله هدايت آن قائد افسرده شد، پاى اين مقود كور، راكد و او قاعد مى شود و همين كه عصاى تقليد از كف او رها شد متوقف مى گردد و به تهجاج قبلى خويش فرو مى رود؛ زيرا تنها عامل بيدارى او قيادت قائد يقظان و زمامدار بيدار بود؛ چنانكه با قطع پيوند پيروى با محقق مطاع و متبوع به عور و غور گراييده، مى خشكد؛ زيرا تنها منبع جوشش ‍ چنين گوينده يا نويسنده مقلدى، وامدارى از محقق است و با انقطاع ارتباط با صندوق قرض الحسنه، عائر و غائر مى گردد و ديگر از رشح و نم او خبرى نخواهد بود؛ زيرا مقلدى كه در پرتو تقليد به سر آب مى رسد و سيراب مى شود، همين كه توفيق تقليد از او سلب شد به سراب مبتلا مى گردد. چه بهتر كه از بود خود سود خود تأمين كردن و از غير، وام نگرفتن كه چنين دينى، سبب اندوه و فرومايگى است: اياكم و الدين فانه هم بالليل و ذل بالنهار (291)

پيوند ناگسستنى قرآن و عترت (ع )

در مباحث گذشته ضرورت رجوع به پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و عترت پاك آن حضرت (عليهم‌السلام ) در تفسير قرآن كريم تبيين شد. در اين مبحث نيز به شرح حديث شريف ثقلين و بيان محدوده هم بستگى ثقلين مى پردازيم.

پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در حديث متواتر ثقلين كه فريقين آن را نقل كرده اند، فرمودند: ميراث رسالت من دو وزنه وزين است: يكى كتاب خدا و ديگرى عترت طاهرين (عليهم‌السلام ) (292) و اين دو هرگز از يكديگر جدا نخواهد شد، تا در كنار حوض كوثر با هم بر من وارد شوند و شما نيز اگر به اين دو وزنه وزين تمسك كنيد، هرگز گمراه نخواهيد شد: انى قد تركت فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدى و أحدهما أكبر من الأخر: كتاب الله حبل ممدود من السمأ الى الأرض و عترتى أهل بيتى ألا و انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض (293)

قرآن و عترت عصاره نبوت و تداوم بخش رسالت هستند كه هدايت بشر را تا قيامت تضمين مى كنند و عدم حضور اين دو وزنه متحد در جامعه انسانى مايه گسستن رشته نبوت و مستلزم دائمى نبودن رسالت است؛ زيرا فرض بر آن است كه ثمره رسالت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مرتفع شده و پيامبر ديگر هم نخواهد آمد و اين همان محذور ارتفاع اصل نبوت در عصرى از اعصار است.

اعلام جدايى ناپذيرى ثقلين، خبرى غيبى است كه لازمه صدق و صحت آن، بقاى امام معصوم تا قيامت، عصمت امام، علم امام به معارف و حقايق قرآنى و همچنين اشتمال قرآن بر احكام و معارف ضرورى و سودمند براى بشر و نيز مصونيت قرآن از گزند تحريف است.

اكنون بايد به تبيين اين مطلب پرداخت كه عدم افتراق ثقلين به چه معناست. جدايى ناپذيرى ثقلين بدين معنا نيست كه امام (عليه‌السلام ) همواره مصحفى را به همراه خود دارد؛ بلكه به معناى عدم انفكاك امامت و وحى قرآنى از يكديگر است؛ امامان (عليهم‌السلام ) مبين و مفسر قرآن و شارح جزئيات و تفاصيل و نحوه اجراى كليات آن هستند و قرآن نيز انسانها را به معصومين (عليهم‌السلام ) ارجاع و به سنت آنان بها مى دهد.

اگر پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در حديث ثقلين، سخن از جدايى ناپذيرى ثقلين به ميان نمى آورد، جاى اين توهم بود كه تمسك به هر يك، به تنهايى، براى هدايت بشر كافى است؛ اما بخش پايانى حديث شريف ثقلين بر خلاف اين پندار باطل قرآن و عترت را به عنوان دو حجت مستقلى كه در مدار تبيين دين كامل، يعنى دين قابل اعتقاد و عمل به هم بستگى دارند و هيچ كدام از ديگرى مستغنى نيستند مطرح مى كند.

بنابراين، قرآن كريم با اين كه در اصل حجيت و همچنين در دلالت ظواهر مستقل است و وابستگى آن به روايات در اين بخش، مستلزم دور خواهد بود، هرگز حجت منحصر نيست.روايات نيز گرچه پس از تثبيت اصل حجيت آن به وسيله قرآن ( چه در سنت قطعى و چه در سنت غيرقطعى ) و بعد از احراز عدم مخالفت آن با قرآن (در خصوص سنت غير قطعى ) حجتى مستقل است؛ ليكن حجت مستقل منحصر نيست و اين دو حجت مستقل غير منحصر همراه با حجت مستقل سوم، يعنى برهان عقلى، سه منبع مستقل غير منحصر معارف دين است كه با ملاحظه و جمع بندى نهايى هر سه منبع مى توان به پيام خدا و حكم قطعى الهى دست يافت. پس مفاد حديث شريف ثقلين اين نيست كه تمسك به هر يك از قرآن و عترت، بدون تمسك به ديگرى مايه هدايت است.

استقلال در حجيت بدين معنا نيست كه يك دليل با قطع نظر از ساير ادله راهگشا باشد و در هيچ مرحله اى به غير خود توقف نداشته باشد و مولا و عبد بتوانند به وسيله آن بر يكديگر احتجاج كنند و اين كه در بحثهاى اصولى و فقهى گفته مى شود كتاب و سنت و عقل از منابع و مستندات احكام است، بدين معنا نيست كه هر يك حجت مستقل و مستغنى از ادله ديگر است؛ بلكه بدين معناست كه اينها سه منبع مستقلى است كه چون حجيت هر يك انحصارى نيست، براى دستيابى به احكام الهى بايد همه ادله سه گانه را ملاحظه و جمع بندى كرد؛ مثلا اگر درباره فرعى از فروع فقهى همانند وجوب عدل و حرمت ظلم، سه دليل (قرآنى، روايى و عقلى ) اقامه شد به منزله آن است كه سه آيه از قرآن بر فرع مزبور دلالت داشته باشد.

استناد و استدلال به آيات قرآن براى اعتقاد و عمل، هرگز با قطع نظر از روايات نخواهد بود؛ زيرا مقيدات، مخصصات و شواهد آيات قرآن در روايات آمده است و اگر پس از فحص در روايات، هيچ گونه مقيد، مخصص ‍ و شارحى براى آيه معينى يافت نشد، مى توان گفت پيام و رهنمود آيه مزبور براى اعتقاد يا عمل چنين است.

روش فقيهان نيز چنين است كه بدون فحص از مقيد و مخصص در روايات، به آيات قرآن استدلال نمى كنند؛ زيرا رجوع به قرآن بدون فحص در روايات از قبيل رجوع به عام قبل از فحص از مخصص است كه آن را روا نمى شمارند. به عام قبل از فحص از مخصص نمى توان براى اعتقاد يا عمل استناد كرد. در استدلال به روايات نيز ( در خصوص سنت غيرقطعى ) بايد ابتدا آن را بر قرآن عرضه و با آن ارزيابى كرد؛ تا در صورت عدم مخالفت با قرآن دومين حجت دينى تأمين گردد. بنابراين، بازگشت حجت دوم، يعنى حديث تام و معتبر به اين است كه گويا آيه ديگرى از قرآن برفرع فقهى مزبور دلالت داشته باشد.

دلالت عقل بر آن فرع فقهى كه با محكمات قرآنى هماهنگ است نيز دليل سوم را فراهم مى آورد. اجماع نيز به سنت معصوم باز مى گردد و همانند روايات بايد بر قرآن كريم عرضه شود و در صورت عدم مخالفت با آن حجت خواهد بود.

با اين بيان روشن شد كه ثقلين از يكديگر جدايى ناپذيرند؛ قرآن كريم ثقل اكبر است و دلالت ادله گوناگون عقلى و نقلى بر مطلب معين به منزله دلالت آياتى از قرآن بر آن مطلب خواهد بود و ادله قرآنى، روايى و عقلى بر روى هم به منزله دليل يگانه و حجت واحد است.

حاصل اين كه، قرآن و عترت براى ارائه دين كامل و صالح براى اعتقاد و عمل دو ثقل متحدند، نه يك واحد و نه دو ثقل جدا از يكديگر.بر اساس ‍ حديث شريف ثقلين، عترت منهاى قرآن، عترت منهاى عترت خواهد بود و همچنين قرآن منهاى عترت به منزله قرآن منهاى قرآن خواهد بود. پس قرآن و عترت در ارائه دين جامع، به منزله يك حجت الهى هستند. محدوده استقلال قرآن و سنت و همچنين منطقه هم بستگى ثقلين در مبحث بعدى روشن خواهد شد.

مدار هم بستگى ثقلين

پس از تبيين پيوند ناگسستنى قرآن و عترت و تشريح مرجعيت قرآن كريم، بايد محدوده استقلال و همچنين منطقه هم بستگى قرآن و حديث تبيين شود.

بر اساس مباحثى كه در فصول گذشته مطرح شد، قرآن كريم در سه جهت مستقل است:

1 در اصل حجيت؛ زيرا قرآن معجزه اى الهى است كه حجيت آن ذاتى و در ناحيه سند قطعى و بى نياز از غير است. البته مراد از ذاتى در اين جا ذاتى نسبى است و گرنه حجت ذاتى همان مبدأ اولى است.

2 در دلالت ظواهر الفاظ؛ زيرا وابستگى قرآن به احاديث معصومين (عليهم‌السلام ) در اين بخش ( آن گونه كه اخباريان مى پندارند ) مستلزم دور محال است. بنابراين، آنچه از الفاظ قرآن استفاده مى شود، اعم از آن كه طبق نص باشد يا ظهور به طور استقلال حجت است. گرچه مستفاد از ظهور مطلبى است ظنى، نه قطعى.

3 در ارائه خطوط اصلى و كلى دين.

پس قرآن در همه شئون خود مستقل است و وابستگى به غير خود ندارد؛ ليكن چون دين در ارائه پيام نهايى خود هم به قرآن وابسته است و هم به سنت معصومين (عليهم‌السلام )، از اين رو در محدوده ارائه دين قابل اعتقاد و عمل قرآن و سنت جدايى ناپذير است؛ بدين معنا كه قرآن عهده دار تبيين خطوط كلى دين است و سنت عهده دار تبيين حدود و جزئيات و تفاصيل احكام.

و اما روايات به دو دسته تقسيم مى شود: يكى روايات ظنى الصدور و ديگرى روايات قطعى الصدور؛ اما رواياتى كه صدور آن از معصومين (عليهم‌السلام ) ظنى است (سنت غير قطعى ) هم در سند وابسته به قرآن كريم است و هم در دلالت؛ اما در سند، از اين جهت كه قرآن كريم نسبت به كسى كه نبوت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم با معجزه ديگر براى او اثبات نشد پشتوانه اعتبار سخنان پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است بى واسطه، و پشتوانه سخنان عترت طاهرين (عليهم‌السلام ) است با واسطه، و اما در دلالت، از اين جهت كه حجيت محتواى احاديث غير قطعى در گرو عدم مخالفت محتواى آن با قرآن كريم است و عرضه روايت غير قطعى بر قرآن براى تشخيص حجت از غير حجت است و تميز صدق و كذب و حق و باطل.

اما احاديث قطعى الصدور تنها در ناحيه سند، يعنى اصل حجيت (نه سند مصطلح رجالى ) نسبت به كسى كه نبوت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از راه معجزه ديگر براى وى ثابت نشده باشد به قرآن وابسته است و پس از تأمين اصل حجيت آن به وسيله قرآن در همه شئون همتاى قرآن كريم است؛ يعنى در طول قرآن كريم حجت مستقل غير منحصرى است كه همانند قرآن محتوايش حجت و همسان قرآن ميزان سنجش سنت غير قطعى است. از اين رو احاديث عرض بر كتاب، سنت قطعى را همانند قرآن ميزان ارزيابى سنت غير قطعى مى داند.

حاصل اين كه، اولا، ثقلين هرگز از يكديگر جدا نخواهند شد، بلكه با هم متحدند و بر روى هم يك حجت الهى هستند؛ منتها يكى اصل و ديگرى فرع و همچنين يكى متن و ديگرى شرح است ( قرآن و عترت نه جدايند و نه در عرض هم ). پس دين در ارائه پيام نهايى خود هم به قرآن وابسته است هم به سنت.

ثانيا، قرآن كريم كه هم در سند و هم در حجت ظواهر و هم در ارائه خطوط كلى دين نيازمند به غير خود، يعنى احاديث نيست و حدوثا و بقائا مستقل است، نسبت به روايات كه حدوثا و بقائا تابع قرآن است، ثقل اكبر به شمار مى آيد؛ چون مراد از استقلال، استقلال نسبى است، نه نفسى. از اين رو اعتماد به اصول عقلايى در فهم معانى الفاظ قرآن منافى استقلال آن در حجيت و دلالت نخواهد بود.

ثالثا، محدوده وابستگى روايات به قرآن هم در ناحيه اعتبار سند است ( چه در سنت قطعى و چه در سنت غير قطعى ) و هم در ناحيه اعتبار متن ( در خصوص سنت غير قعطى ). اما پس از تأمين اصل اعتبار سنت به وسيله قرآن، سنت نيز حجت مستقل غير منحصرى است همتاى قرآن.

حجيت حديث در معارف اعتقادى

آنچه تاكنونه تبيين شد، حجيت كلام معصومين (عليهم‌السلام ) در تفسير آيات قرآن بود. اكنون بايد حجيت كلام اهل عصمت در معارف اعتقادى و احكام عملى ( نه خصوص تفسير متن مقدسى مانند قرآن ) بررسى شود.

مسائل دين از يك نظر گاه قابل تقسيم به دو بخش معارف اعتقادى و احكام عملى است. در احكام عملى كه جاى تعبد و عمل است افزون بر قطع و اطمينان، مظنه خاص نيز راهگشاست. بنابراين، كلام معصومين (عليهم‌السلام ) حتى اگر به صورت خبر واحد باشد و همراه با قراين قطع آور نباشد، در مسائل عملى و فرعى، حجت تعبدى است، چه در احكام الزامى ( وجوب و حرمت ) و چه در احكام غير الزامى ( استحباب و كراهت ).

اين بخش در علم اصول فقه به خوبى تبيين شده است. اما آنچه در اين جا مورد بحث قرار مى گيرد حجيت سخنان معصومين (عليهم‌السلام ) در بخش معارف اعتقادى است كه ظن و گمان در آنها اعتبارى ندارد و قابل تعبد نيست، بلكه بايد در آن به قطع و يقين دست يافت تا نفس آرام بگيرد و آن را بپذيرد.

قرآن كريم، چنانكه گذشت، در تبيين معارف دين اولين پايگاه و به تعبير حديث شريف ثقلين ثقل اكبر است و ميزانى الهى براى ارزيابى محتواى احاديث غير قطعى معصومين است.

اما سخنان معصومين (عليهم‌السلام ) در بخش معارف اعتقادى دو دسته است:

1 رواياتى كه در اركان سه گانه خود، داراى جزم و يقين است؛ يعنى در اصل صدور و جهت صدور و دلالت بر محتوا قطعى است؛ يعنى از نظر سند، خبر متواتر يا خبر واحد محفوف به قرينه قطعى است و از نظر جهت صدور نيز قطعا مى دانيم در صدد بيان معارف واقعى است و از روى تقيه صادر نشده است و در دلالت نيز نص است، نه ظاهر.

اين گونه روايات گرچه اندك است، ولى بر اثر يقين آور بودنن آن، در معارف دين راهگشا و حجت است و مى توان در اثبات مسائل اصولى (294) از آن مدد گرفت. اگر كسى در محضر معصوم (عليه‌السلام ) باشد و تقيه اى در ميان نباشد و معصوم (عليه‌السلام ) درصدد بيان واقعيت باشد، در چنين موردى مى توان سخن معصوم را حد وسط برهان قرار داد و به يقين رسيد و اين گونه ادله نقلى با براهين عقلى تفاوتى جز در اجمال و تفصيل ندارد.

2 روايات و ادله نقلى كه در اركان سه گانه مزبور فاقد يقين است و در نتيجه يقين آور نبوده، بلكه تنها مفيد ظن و گمان است. اين گونه روايات ناظر به سه بخش است:

الف: معارف اصول دين، همانند اصل توحيد، نبوت و معاد و اصل وجود بهشت و جهنم. در اين گونه معارف كه از اصول دين است و اعتقاد به آن ضرورى است و يقين و جزم در آن معتبر است، با ادله نقلى ظنى نمى توان به يقين دست يافت و از اين رو اين گونه از ادله نقلى در اين بخش حجت نيست.

ب: معارفى كه از اصول دين نيست تا اعتقاد تفصيلى به آنها ضرورى باشد، بلكه ايمان اجمالى درباره آنها كافى و كارساز است؛ مانند اين كه حقيقت عرش، كرسى، لوح، قلم و فرشته چيست. در اين بخش انسان مى تواند به علم اجمالى و يقين مجمل نه مفصل قانع شود. بنابراين، در اين موارد مى توان به ايمان اجمالى بسنده كرد و مفاد روايت ظنى را نيز در حد احتمال پذيرفت.

ج: معارفى كه نه از اصول دين است و نه از قسم دوم، بلكه بيانگر مسائل علمى و آيات الهى در خلقت است، مانند اين كه آسمانها و زمين در آغاز آفرينش رتق و بسته بوده، سپس فتق و گشوده شده است. (295) اخبار و رواياتى كه مبين اين بخش از معارف است نه ثمره عملى دارد و نه جزم علمى در آنها معتبر است. در اين بخش نيز روايات غير قطعى در حد احتمال قابل پذيرش است، ولى حجت تعبدى نيست؛ زيرا ادله حجيت خبر واحد راجع به مسائل عملى و تعبدى است و در مسائل علمى نمى توان كسى را بدون حصول مبادى تصديقى متعبد به علم كرد.

تذكر: 1 متون دينى اعم از قرآن و حديث درباره آسمان و زمين و اجرام ديگر سخنانى دارد و آنچه از محتواى آنها به طور ظنى استنباط مى شود، مى توان در همان محدوده گمان به دين نسبت داد، نه بيش از آن و در صورت تبدل رأى علمى، مى شود درباره استنباط از متون دينى نيز تجديد نظر كرد و تبدل مسائل طبيعى مستفاد از ادله نقلى نظير تبدل مسائل شرعى مستنبط از آن است و هيچ تفاوتى از اين جهت نيست و وهنى نيز لازم نمى آيد. اما اگر در مسائل علمى محتواى روايات غير قطعى مانند اخبار آحاد را به طور قطعى به حساب دين بگذاريم و با برخى فرضيه هاى علمى موجود نيز تطبيق كنيم، با تبديل آن فرضيه به فرضيه ديگر، دين در نظرها موهون خواهد شد؛ چنانكه گروهى با تحميل ره آورد هيئت بطلميوسى بر قرآن به چنين وضع نامطلوبى مبتلا شدند. (296)

2 اگر مطلبى از خود معصوم (عليه‌السلام ) شنيده شد و هيچ گونه احتمال خلاف مانند تقيه در آن راه نداشت، در محدوده سنت قطعى است و معادل برهان عقلى مفيد قطع در همه مسائل علمى و عملى است و اگر به وسيله راوى حديث به ما رسيد و شواهد داخلى و خارجى سبب حصول قطع شد باز هم در همه مسائل علمى و عملى مفيد است.

مراحل پنج گانه در فهم معارف دين

قرآن كريم، چنانكه گذشت، اولين منبع معرفت دينى و بر اساس رهنمود معصومين (عليهم‌السلام ) ثقل اكبر و پشتوانه حجيت روايات است و سخنان عترت طاهرين كه ثقل اصغر هستند، در اصل حجيت و در تأييد محتوا، متكى به قرآن كريم است و بايد بر آن عرضه و با آن ارزيابى شود.

عرضه روايات بر قرآن، چنانكه گذشت، براى آن است كه مضمون آن رو در روى قرآن نبوده، اختلاف تباينى با آن نداشته باشد و گرنه تقييد مطلق، تخصيص عام، تبيين كلى، تحديد حدود و تفصيل اجمال، مخالفت محسوب نمى شود.

روايتى كه با قرآن كريم اختلاف تباينى نداشته باشد در دامنه قرآن قرار مى گيرد و حجت و قابل استناد است. از سوى ديگر، چون رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم عهده دار تبيين جزئيات و تفصيل كليات شريعت و معلم الهى قرآن كريم است: (و أنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) (297) و آن حضرت نيز به موجب حديث متواتر ثقلين همين سمتها را به جانشينان خود سپرده است:... انى تارك فيكم ثقلين.و هو كتاب الله. و عترتى أهل بيتى لن يفترقا (298)، تبيين حدود و جزئيات معارف و احكام كلى قرآنى بر عهده معصومين (عليهم‌السلام ) است و سخنان آنان عمومات قرآنى را تخصيص و مطلقات آن را تقييد مى كند. بنابراين، استناد به قرآن براى معتقد شدن به اصول اعتقادى و عمل كردن به فروع عملى بدون رجوع به روايات بى ارزش است و در حقيقت، سخن مجموع ثقلين، سخن اسلام است، نه سخن يكى از دو ثقل به تنهايى. بر اساس مباحث گذشته، در تفسير هر يك از آيات قرآنى اين مراحل را بايد پيمود:

1 مفاد آيه مورد نظر را با قطع نظر از ساير آيات قرآن بايد فهميد، ولى در اين مرحله نمى توان گفت نظر قرآن چنين است، بلكه مى توان گفت مفاد اين آيه با قطع نظر از آيات ديگر، چنين است.

2 چون آيات قرآن كريم مفسر و مصدق يكديگر است: و ان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا و لكن نزل يصدق بعضه بعضا (299)، ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه على بعض (300) با استفاده از ساير آيات قرآن بايد آيه مورد نظر تفسير شود. در اين مرحله حاصل معناى آيه را كه ثمره تفسير قرآن به قرآن است، مى توان به قرآن اسناد داد، ولى قابل اسناد به اسلام نيست و به عنوان پيام دين و سخن اسلام تلقى نمى شود و از اين رو، پذيرش و عمل به آن، مصداق حسبنا كتاب الله خواهد بود؛ كه چنين گفتار يا رفتارى مخالف سنت قطعى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است كه قرآن نيز آن را منبع مبانى و ادله دين قرار داده است.

3 بايد همه رواياتى كه در شأن نزول، تطبيق و يا تفسير آيه مورد بحث آمده و همچنين رواياتى كه به گونه اى با معناى آيه مزبور مرتبط است با يكديگر جمع بندى شود تا در محدوده سخنان ثقل اصغر نيز مقيدها مخصصها و ساير قراين يافت شده، پيام ثقل اصغر به روشنى دريافت شود.

4 پس از جمع بندى روايات مزبور حاصل و عصاره آنها را بر قرآن كريم عرضه كنيم تا در صورت نداشتن مخالفت تباينى با قرآن، به عنوان مقيد، مخصص، قرينه و شارح در دامنه قرآن كريم قرار گيرد.

5 در صورت هماهنگى پيام ثقل اصغر با سخن ثقل اكبر، جمع بندى نهايى كرده، آنگاه اين مجموعه هماهنگ را پيام و سخن اسلام بدانيم.

سر اين كه در مراحل پنج گانه مزبور ابتدا بحث قرآنى و سپس بحث روايى مطرح مى شود، همان است كه در تبيين معارف دين، قرآن كريم اولين پايگاه بوده، پشتوانه حجيت روايات است و با داشتن چنين پايگاهى كه سند و همچنين دلالت آن بر اصول و خطوط كلى دين، هر دو قطعى است، مى توان روايات را حجت دانست و از آن بهره جست و گرنه پيش از دريافت پيام ثقل اكبر، تبيين مفهوم آيه به وسيله روايت مستلزم دور است.

روايات، همان گونه كه در فصول پيشين گذشت، چه از نظر سند و چه از نظر متن تابع قرآن كريم است و مفسر تا بحث قرآنى را سامان ندهد و خطوط اصلى معارف آيه را در نيابد و از بحث قرآنى فراغت نيابد، هرگز نمى تواند به سراغ روايات برود؛ زيرا اعتبار روايات، پس از عرضه آنها بر قرآن و كشف عدم مخالفت آن با قرآن است. البته پس از پيمودن مراحل مزبور نوبت به تقييد، تخصيص و شرح و تفسير و تطبيق آيه بر مصاديق آن به كمك روايات مى رسد.

تذكر: 1 عقل برهانى كه از گزند مغالطه و آسيب تخيل مصون است، به منزله رسول باطنى خداوند است كه همانند متن نقلى، از منابع نقلى مستقل معرفت دينى و مصادر فتاوى شرعى به شمار مى آيد و از اعتبار اصيل و حجيت ذاتى برخوردار است.

چنين عقلى با اصول و علوم متعارفه و براهين ناب خود، بنيان مرصوص ‍ عقايد اصيل، مانند اصل وجود مبدأ هستى، وحدت و ساير صفات عليا و اسماى حسناى مبدأ، ضرورت وحى و رسالت، ضرورت معاد و ساير مسائل كلامى متقن را تأسيس مى كند و در اين تأسيس و تثبيت نيز استوار است. بر اين اساس، عقل برهانى در همه مراحل استنباط از قرآن و سنت به عنوان حجتى الهى حضورى مؤ ثر دارد؛ اعم از مرحله استنباط از خصوص ‍ يك آيه يا مجموع قرآن و همچنين استنباط از يك حديث يا مجموع سنت و نيز استنباط از مجموع قرآن و سنت براى ارائه پيام نهايى دين.

توضيح اين كه، معارف مستفاد از متون نقلى (اعم از قرآن و حديث ) سه گونه است و عقل در هر بخش داورى ويژه اى دارد:

الف: معارفى كه عقل توان شناخت آن را ندارد و از اين رو درباره آن حكم به نفى يا اثبات ندارد، بلكه در برابر آن ساكت است. در اين بخش، عقل تنها مستمع واعى پيام متن نقلى است و خود اعتراف دارد كه وظيفه او در برابر اين گونه معارف، استماع، انصات و پذيرش پيام دين است.

ب: معارفى كه عقل توان شناخت آن را دارد و درباره آن حكم به تصويب و تأييد مى كند. در اين صورت برهان عقلى در كنار متن نقلى سخنگو و پيام آور دين خداست.

ج: معارفى كه عقل توان شناخت آن را دارد، ليكن درباره آنها حكم به تخطئه و تكذيب مى كند؛ يعنى برهان عقلى بر خلاف ظواهر كتاب و سنت است. در اين صورت پيام عقل مبرهن بر ظواهر متن نقلى مقدم است؛ زيرا عقل به منزله دليل لبى متصل يا منفصل كلام الهى است و استنباط پيام دين از متن نقلى بدون ملاحظه قراين متصل و منفصل آن نارواست.

شايان ذكر است، عقلى كه منبع دين است، و حجيت آن در علم اصول فقه ثابت شده مانند متن نقلى بايد اصيل و غير محرف باشد. بنابراين، از مبادى موهوم يا متخيل كارى بر نمى آيد، گرچه عقل ناب پنداشته شود. از اين رو در تقديم عقل بر نقل و در حمل منقول بر خلاف ظاهر نهايت دقت، احتياط و تحزم همراه با انديشناكى و خوف از حرمان پيام وحى الهى و تحمل تبعات تلخ آن لازم است.

نكته: چون تعارض عقل قطعى با نقل يقينى ممكن نيست اگر چنين رخدادى پديد آمد حتما ابتدايى است و با نظر دقيق برطرف مى گردد؛ چنانكه دو دليل عقلى قطعى يا دو دليل نقلى يقينى هرگز معارض يكديگر نيست.

2 همان طور كه در اسناد يك مطلب قرآنى به اسلام بايد مراحل پنج گانه مزبور طى شود، در اسناد يك مطلب روايى به اسلام نيز بايد مراحل متعددى پيموده شود و هرگز به صرف برخورد به يك حديث صحيح نمى توان مضمون آن را به اسلام اسناد داد؛ گرچه مى توان در محدوده همان حديث سخن گفت.

3 سر تفكيك مباحث روايى از بحثهاى تفسيرى در اين تفسير و تفسير ارزشمند الميزان آن است كه گرچه بررسى روايات مربوط به هر آيه ضرورى است و بدون مراجعه به روايات نمى توان تنها به مفاد قرآن در بخشهاى علمى، عالم شد و در بخشهاى عملى عمل كرد، چون تقييد مطلقات، تخصيص عمومات و تفصيل كليات آيات قرآن برعهده معصومين (عليهم‌السلام ) است، ولى بررسى روايت بايد بعد از تحليل آيات قرآن باشد، نه در عرض آن؛ به طورى كه به كمك روايت اصل معناى آيه را بفهميم؛ زيرا روايت موزون و قرآن كريم ميزان سنجش آن است و در تفاسيرى كه مراحل مزبور طى نشده و مرزبندى مباحث قرآنى و روايى صورت نپذيرفته، ميزان و موزون به هم آميخته شده است و حجيت روايات در عرض حجيت قرآن تلقى شده است؛ در حالى كه حجيت روايات تفسيرى در طول قرآن است، نه در عرض آن.

4 شناخت منضود و منظوم عناصر محورى دين جايگاه قرآن را متقدم بر خاستگاه رسالت مى داند و جايگاه رسالت را مقدم بر خاستگاه سنت مى شمارد؛ چنانكه دليل آن در بحث ويژگيهاى سنت قطعى گذشت؛ در نظام معرفتى هرگز مجالى براى تقديم متأخر و تأخير متقدم نيست و نغمه ناموزون و گوش خراش قدم المفضول على الفاضل مستمعى نخواهد داشت و تولى نابجا نسبت به حديث موجب موجب هجر كلام خدا و سبب حجر وحى او خواهد بود؛ زيرا در رتبه اى كه بايد حديث خدا كه صادقتر از آن سخنى نيست: ( و من أصدق من الله حديثا) (301) مطرح شود، اگر حديث بنده خدا طرح گردد، باعث تقديم ثقل اصغر بر اكبر و تأخير ثقل اكبر از اصغر مى شود و اين جا به جايى نابجا همان هجر و حجر مذموم را به دنبال دارد.

در برخى تفاسير آمده است:

اعتماد كردم قبل از هر چيز در تفسير آيه و بيان مراد آن بر حديثى كه در سنت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ثابت شد؛ زيرا سنت آن حضرت ترجمان قرآن و راه شناخت معانى آن است: (ما اتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا) (302) و اگر حديثى در سنت نبود، بر ظاهر آيه و سياق آن تكيه مى كردم؛ زيرا متكلم حكيم در بيان مراد خود بر آنچه مخاطب از دلالت لفظ مى فهمد، اعتماد مى كند... و اگر آيه اى نسبت به آيه اول آشكارتر بود هر دو را براى توضيح بيشتر ذكر مى كردم؛ چون مصدر قرآن يكى است؛ بعض قرآن به بعض ديگر آن ناطق و براى آن شاهد است. (303)

اين سخن ناصواب است؛ زيرا اعتماد بر سياق آيه و تكيه بر شواهد درونى خود آيات قرآن بر اساس نطق و شهادت و هم آوايى آنها نسبت به يكديگر مقدم بر حديث مأثور است؛ زيرا گرچه آيه 7 سوره حشر دستور پيروى از سنت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم داده است، اما خود سنت دو قسم است: يكى كليدى و اصلى و ديگرى فرعى. اما آن بخش از سنت كه جنبه كليدى و اصلى دارد، محتواى آن سنت شناسى و ارزيابى صحيح و سقيم خود حديث، از راه عرض بر قرآن است و اما آن قسم از سنت كه فرعى است، حاوى مطالب موردى درباره احكام چيزهاى خاص است. البته روشن است كه بخش اصلى سنت بر بخش فرعى آن مقدم است و فتواى مسلم بخش اول اين است كه قبل از پرداخت تفصيلى به محتواى حديث بايد به صحت آن پى برد و مهمترين طريق حديث شناسى عرضه پيام حديث بر قرآن كريم است. پس اول بايد به خود قرآن كه ترجمان و تبيان خويش و مفسر راستين حقيقت وحى خداست مراجعه كرد و آنگاه به حديث رجوع كرد؛ چنانكه پيرامون تنضيد و تنظيم ضرورى اين دو وزنه وزين مطالبى در طى همين نوشتار ارائه شد و كاملا معلوم شد كه اولا سنت قطعى هرگز نيازى به عرض بر قرآن ندارد و ثانيا موافقت با قرآن شرط اعتبار حديث نيست، بلكه مخالفت با آن مانع اعتبار و حجيت حديث است و ثالثا تبيين حدود احكام و تحليل جزئيات آفرينش و تفصيل جزئيات معاد و مانند آن به سنت واگذار شده است.

بنابراين، اختلال و ناتمامى آنچه قرطبى در تفسير خود از برخى نقل كرده است معلوم مى شود؛ وى در آن كتاب از بعضى چنين نقل كرد (گرچه به همه آنچه نقل كرد راضى نيست ):

1 حديث عرض سنت بر كتاب خدا و اخذ موافق و ترك غير موافق با آن، باطل و بى اصل است. 2 قرآن محتاجتر است به سنت تا سنت به قرآن. 3 سنت حاكم بر كتاب است و كتاب حاكم بر سنت نيست... گرچه فضل بن زياد مى گويد: من از احمد بن حنبل شنيدم كه وى گفته بود: من جسارت آن را ندارم كه بگويم: سنت حاكم بر كتاب است و ليكن من مى گويم: سنت كتاب را تفسير و تبيين مى كند. (304)

چون احاديث لزوم عرض حديث بر قرآن به خوبى براى برخى از اهل سنت روشن نشد و آن طور كه در جوامع روايى اماميه به نصوص مزبور اهتمام شد براى او آشكار نشد، گفت نصوص عرض باطل و بى ريشه است. خلاصه آن كه، در بحثهاى قبلى معلوم شد كه هرگز نبايد از همتايى و همسانى قرآن و سنت قطعى از يك سو و تقدم قرآن بر سنت غير قطعى از سوى ديگر و محكوميت سنت نسبت قرآن نه به عكس از سوى سوم... غفلت كرد.

روايات تطبيقى و تفسيرى

قرآن كريم جهانى و جاودانه است؛ به طورى كه نه مرزهاى جغرافيايى و حدود اقليمى حوزه رسالت آن را مرزبندى مى كند و نه مقاطع امتداد زمان را بر قلمرو شمول و فراگيرى آن تأثيرى است و چنين كتابى در غايب همانند حاضر جارى است و بر گذشته و آينده همانند حال منطبق مى شود. احكام و اوصافى كه قرآن كريم براى خود بيان مى كند فراتر از مرزهاى مكانى و زمانى است.

از اين ويژگى قرآن كريم در روايات به جرى تعبير شده است؛ امام باقر (عليه‌السلام ) مى فرمايد: آياتى كه درباره اقوامى نازل شده، اگر پس از مرگ آن اقوام، بميرد از قرآن چيزى باقى نمى ماند؛ ليكن همه قرآن تا آسمانها و زمين برپاست، بر اقوام و ملل و اشخاص و اشيا جارى است: ولو أن الآية اذا نزلت فى قوم ثم مات اولئك القوم ماتت الآية لما بقى من القرآن شى ء و لكن القرآن يجرى أوله على آخره مادامت السماوات و الأرض... (305)

همچنين آن حضرت مى فرمايد: همه آيات قرآن داراى ظاهر و باطن است... برخى از [ مصاديق ] آن گذشته و برخى هنوز نيامده است. قرآن همانند مهر و ماه در جريان است: عن الفضيل بن يسار قال سئلت أباجعفر (عليه‌السلام ) عن هذه الرواية: ما فى القرآن آية الا و لها ظهر و بطن. فقال: ظهره تنزيله و بطنه تأويله، منه ما مضى و منه ما لم يكن. يجرى كما يجرى الشمس و القمر كما جأ تأويل شى ء منه. يكون على الأموات كما يكون على الأحيأ... (306). در اين حديث شريف انطباق آيات قرآن كريم بر مواردى كه به واسطه تحليل به دست آمده از قبيل جرى شمرده شده است.

بسيارى از رواياتى كه در تفاسير روايى مانند نور الثقلين و برهان آمده و از آن به عنوان روايات تفسيرى ياد مى شود، در پى تفسير آيه نيست؛ زيرا تفسير به معناى بيان معانى الفاظ و جمله هاى قرآنى است و بيشتر آن احاديث از اين قبيل نيست، بلكه در پى تطبيق آيه بر برخى از مصاديق و در موارد فراوانى تطبيق بر بارزترين مصداق آن است، همان گونه كه آيه كريمه غير المغضوب عليهم و لا الضالين بر يهود و نصارا تطبيق شده است و نشانه تطبيقى بودن چنين رواياتى آن است كه اولا، عناوينى مانند ( المغضوب عليهم ) و (الضالين ) عام است و مصاديق فراوانى دارد و ذكر يك مصداق هرگز به معناى عدم انطباق مفهوم جامع بر ساير مصاديق نيست؛ مگر اين كه دليلى بر انحصار باشد؛ چنانكه در تذكر آينده خواهد آمد. ثانيا، همين عناوين در رواياتى ديگر، بر گروههايى جز يهود و نصارا منطبق شده است؛ مانند تطبيق (المغضوب عليهم ) بر نصاب و (الضالين ) بر مرددين ناآشناى با امامان (عليهم‌السلام ). ثالثا، در برخى روايات عنوان (الضالين ) بر هر دو گروه يهود و نصارا منطبق شده است. (307)

شاهد ديگر بر تطبيقى بودن بسيارى از روايات تفسيرى آن است كه حضرت امام باقر (عليه‌السلام ) در بيانى جامع به خيثمه فرمودند، ثلث قرآن درباره ما و دوستان ماست و ثلث آن درباره دشمنان ما و دشمنان پيشينيان ماست و...: يا خثيمة!القرآن نزل أثلاثا: ثلث فينا و فى أحبائنا و ثلث فى أعدائنا و عدو من كان قبلنا و... (308)

بنابراين، اين گونه روايات بر فرض صحت و تماميت سند و جهت صدور، هرگز گستره شمول و عموم معناى آيه را محدود نمى كند و بيان مصداق كامل يا يك مصداق، مصاديق ديگر را نفى نمى كند و دست مفسر را در تطبيق آيه بر ساير مصاديق آن نمى بندد؛ بلكه آيه داراى معنايى عام است و همچنان به عموم خود باقى است.

فايده و نقش روايات تطبيقى آن است كه با تبيين برخى مصاديق آيه، مفسر را در ارائه معناى كلى راهنمايى مى كند.

تذكر: در برخى موارد مصداق آيه منحصر و محدود است و قانون جرى و تطبيق در خصوص آن آيات راه ندارد؛ همانند آيه ولايت: (انما وليكم الله و رسوله و الذين امنوا الذين يقيمون الصلوة و يؤ تون الزكوة و هم راكعون) (309)، آيه مباهله: (فمن حاجك فيه من بعد ما جائك من العلم فقل تعالوا ندع أبنائنا و أبنائكم و نسائنا و نسائكم و ائنفسنا و ائنفسكم ثم نبهتل). (310) و آيه تطهير: انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس ‍ أهل البيت و يطهركم تطهيرا (311)

## فصل پنجم: تفسير قرآن به عقل

چنانكه در بحث اقسام تفسير گذشت، يكى از منابع علم تفسير و اصول بررسى و تحقيق براى دستيابى به معارف قرآنى، عقل برهانى است كه از مغالطه وهم و تخيل محفوظ باشد. منظور از عقل برهانى همان است كه با اصول و علوم متعارفه خويش اصل وجود مبدأ جهان و صفات و اسماى حسناى او را ثابت كرده است.

تحقيق درباره تفسير قرآن به عقل گذشته از لزوم آشنايى با علوم قرآنى نيازمند بررسى شرايط برهان و موانع آن است تا بتوان از برهان عقلى بهره برد و از آسيب مغالطه مصون ماند؛ زيرا عقل رسول باطنى خداست و همان طور كه مدعى رسالت ظاهرى گاهى صادق است، يعنى واقعا نبى است و زمانى كاذب و متنبى است، عقل كه رسول باطنى خداست، گاهى داراى رسالت صادق است و آن وقتى است كه با شرايط ويژه برهان بينديشد و زمانى كاذب است و آن وقتى است كه گرفتار مغالطه گردد؛ در اين حال همانند متنبى، هيچ سهمى از رسالت الهى ندارد. البته رسول واقعى در عالم ظاهر همواره معصوم است و هرگز نبى خدا متنبى نخواهد شد؛ ولى رسول باطن چنين نيست؛ زيرا ممكن است گاهى مانند متنبى گرفتار اشتباه شود.

تفسير عقلى، چنانكه گذشت، يا به تفطن عقل از شواهد داخلى و خارجى صورت مى پذيرد؛ به اين كه عقل فرزانه و تيزبين معناى آيه اى را از جمع بندى آيات و روايات دريابد كه در اين قسم، عقل نقش مصباح دارد و نه بيش از آن و چنين تفسير عقلى مجتهدانه چون از منابع نقلى محقق مى شود، جزو تفسير به مأثور محسوب مى گردد، نه تفسير عقلى، و يا به استنباط برخى از مبادى تصورى و تصديقى از منبع ذاتى عقل برهانى و علوم متعارفه صورت مى پذيرد كه در اين قسم، عقل نقش منبع دارد، نه صرف مصباح. بنابراين، تفسير عقلى مخصوص به موردى است كه برخى از مبادى تصديقى و مبانى مستور و مطوى برهان مطلب به وسيله عقل استنباط گردد و آيه مورد بحث بر خصوص آن حمل شود.

در اين جا به يك اصل تفسيرشناسى مهمى مى رسيم و آن اين كه، گرچه هر مفسر بر اساس قطعى كه دارد عمل كرده، آيه قرآن را طبق علم يقينى خود تفسير مى كند، ليكن لازم است به عنوان بحثى از علوم قرآنى و تفسيرشناسى توجه كرد كه با كدام قطع مى توان متن مقدس را تفسير كرد؛ زيرا برخى از يقينها، چنانكه روشن خواهد شد، توان تفسير ظاهر آيه را ندارد و بعضى از آنها چنين قدرتى دارد. البته ممكن است در آن صورتى كه بر اثر يقين خاص بتوان مسير ظاهرى آيه را عوض كرد، چنين يقينى خطا باشد و مطابق با واقع نباشد، ليكن مفسر مزبور، اگر در مبادى تقصير نكرده باشد معذور است.

قطع به يك مبدأ تصديقى اگر از سنخ يقين به مطلب عرفان نظرى، فلسفى، كلامى، منطقى و رياضى باشد، به طورى كه ثبوت محمول براى موضوع به نحو ضرورى و انفكاك آن از موضوع محال باشد، چنين قطعى مفيد ضرورت است؛ زيرا بر اساس امتناع جمع نقضين، سلب محمول از موضوع محال خواهد بود. از اين رو آيه قرآن يا حديث مأثور حتما مطابق با چنين قطع مفيد ضرورت، تفسير خواهد شد.

اما اگر يقين به يك مبدأ تصديقى از سنخ قطع به مطلبى تجربى بود، بايد متفطن بود كه اولا قطع به مطلب آزمايشى دشوار است؛ چون استقراى تام صعب است و تحصيل قياس خفى كه باعث تحقق تجربه مى شود و آن را از استقرأ جدا مى كند، مستصعب. بنابراين، به آسانى نمى توان به امرى تجربى يقين منطقى حاصل كرد و ثانيا بر فرض كه قطع تجربى به ثبوت محمول براى موضوع حاصل گردد، چنين يقينى غالبا يك جانبه است؛ يعنى قطع به ثبوت محمول براى موضوع پديد مى آيد، اما هرگز نمى توان راهى براى حصر محمول در موضوع و انحصار اتصاف موضوع به محمول گشود؛ زيرا محصول تجربه هاى مكرر اين است كه تاكنون هر چه آزمايش شد همين بود كه فلان موضوع داراى فلان محمول است و فلان محمول براى فلان موضوع ثابت بوده است (قطع به دوام )، ليكن يقين به ضرورت ثبوت محمول براى موضوع حاصل نمى شود؛ به طورى كه اگر به نحو اعجاز و خرق دوام و عادت، وضع ديگرى پديد آيد و آن راه عادى و دائمى مخروق شود امتناع لازم آيد تا در مورد آيه محل بحث كه مثلا داعيه اعجاز و خرق عادت در مورد معين را دارد محال باشد؛ يعنى قطع تجربى بيش از دوام و عادت مفيد چيز ديگرى به عنوان ضرورت نيسست. از اين رو با معجزه بودن يك مطلب خارق عادى منافاتى ندارد.

پس با يقين تجربى نمى توان آيه مورد بحث را، به عنوان اين كه بر خلاف علم است، بر خلاف ظاهر حمل كرد؛ زيرا اعجاز همواره بر خلاف عادت بوده اسست، ولى هيچ گاه بر خلاف ضرورت عقلى نيست؛ مثلا آنچه درباره آتش تجربه شده است اين است كه هرگاه با بدن انسان برخورد كرد آن را مى سوزاند، اما آيا اين احراق و احتراق ضرورى است يا عادى؟ آيا با مجرد برخورد آتش با بدن انسان علت تام سوزاندن و سوختن حاصل شده تا انفكاك ناپذير باشد، يا چنين چيزى بيش از استمرار عادت و فوق دوام چيز ديگرى به عنوان ضرورت عقلى و امتناع انفكاك را ثابت نمى كند؟

پس جريان حضرت خليل (عليه‌السلام ) و مصون بودن آن حضرت بعد از ورود در آتش محال عادى است، نه عقلى و از اين رو با معجزه ثابت خواهد شد و دليلى بر حمل آيه يا نار كونى بردا و سلاما على ابراهيم (312). بر خلاف ظاهر آن وجود ندارد، يا مثلا داستان ركود آب جارى و پيدايش مسير خشك در وسط نيل روان و ديگر موارد اعجازآميز، همگى از سنخ محال عادى است، نه عقلى.

اصل كلى در همه اين موارد آن است كه برهان منطقى بر ضرورت ثبوت محمول براى موضوع و يا انحصار آن اقامه نشده است. از اين رو هم ممكن است محمولى از موضوع عادى و مألوف خود جدا شود و هم همان محمول براى موضوع اجنبى و غير مأنوس ثابت شود؛ زيرا نه دليلى بر ضرورت در مورد اول و نه برهانى بر انحصار در مورد دوم وجود دارد. پس بايد در حمل آيه بر خلاف ظاهر يا نص مشاده كرد كه قطع موجود در مسئله منطقى است يا روانى و اگر منطقى بود دليل آن مفيد ضرورت است يا دوام و اگر مفيد ضرورت بود به نحو انحصار است يا نه؛ زيرا اگر محصول دليل مسئله، دوام محمول براى موضوع بود نه ضرورت آن، انفكاك محمول از موضوع به نحو اعجاز ممكن است و اگر ضرورت آن به نحو انحصار نبود، تحقق آن محمول براى غير موضوع مألوف به عنوان خرق عادت ميسر است. پس در تفسير آيه يا حديث به صرف قطع به يك مطلب نمى توان از ظاهر يا نص آن منصرف شد و بر خلاف آن حمل كرد.

اگر مفاد آيه محل بحث درصدد تحدى و اعجاز نبود، بلكه به عنوان ارائه مطلبى عادى بود مى توان آن را برابر اصول موضوعه تفسير كرد؛ زيرا فرض ‍ بر اين است كه آيه محل بحث در مقام تحدى و بيان خرق عادت نيست و تنها درصدد بيان سير طبيعى شى ء است، با عنايت به مبدأ فاعلى و غايى آن كه خداى سبحان است و تحقق آن شى ء به چند وجه ممكن است و هيچ يك از آنها امتناع يا ضرورت عقلى ندارد و اگر بعدا خلاف آن ثابت شد، اين تخلف به فهم مفسر بر مى گردد، نه به وحى الهى؛ همانند استنباط احكام فرعى از مبانى اصلى كه گاهى مطابق با واقع مى شود و گاهى مخالف با آن، ولى بدون كشف خلاف و زمانى نيز مخالف با واقع مى شود با انكشاف خلاف كه در صورت كشف خلاف، خطاى آن به فهم فقيه بر مى گردد، نه به شريعت غرأ. البته در اسناد مطالب به صاحب شريعت بايد مقدار فهم استنباط كننده و نصاب دليلى كه در دست دارد و نحوه يقينى كه در دل دارد همگى ملحوظ باشد؛ يعنى گاهى اسناد قطعى و زمانى ظنى است و اسناد يقينى مخصوص صورت قطع و اسناد ظنى ويژه حالت مظنه و گمان است.

آثار زيانبار انزواى عترت (ع )

پس از تبيين ويژگيها و شرايط تفسير قرآن و تشريح محورى خود قرآن و همچنين عقل و سنت معصومين (عليهم‌السلام ) در تفسير قرآن، آثار زيانبار انزواى معصومين (عليهم‌السلام ) روشنتر خواهد شد.

عترت طاهرين (عليهم‌السلام ) انسانهاى كامل و خليفه تام الهى هستند كه به اضلاع سه گانه مثلث دينى، يعنى قرآن و سنت و عقل برهانى احاطه كامل دارند. اگر آن ذوات نورانى، مرجعيت و رهبرى علمى و عملى امت اسلامى را برعهده مى داشتند و چنين سمتهايى از آنان سلب نمى شد هر سه منبع غنى و قوى را به نهج كمال و تمام به جامعه بشرى ابلاغ مى كردند؛ زيرا آن ذوات مقدس از طرفى در تفسير قرآن به قرآن همانند رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بر اين اعتقاد بوده اند كه آيات قرآن مجيد، نسبت به يكديگر، ناطق، شاهد و مصدق است و از اين رو از گفتار مفسرانه و شهادت مبينانه و تأييد و تعيين مصدقانه آيات برابر همديگر استدلال تام مى كردند و از طرف ديگر، سنت آنان كه بيش و پيش از ديگران براى خودشان روشن بوده است: أهل البيت أدرى بما فيه مورد استشهاد و استمداد تفسيرى واقع مى شد و از طرف سوم آن ذوات نورى كه وارثان راستين انبيا(عليهم‌السلام ) هستند در اثاره دفائن عقول سهم وافرى داشته و دارند. از اين رو آنان محور ثوره (انقلاب ) و شكوفايى عقل برهانى هستند؛ چنانكه اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) به نحو اجمال در اين باره مى فرمايد: پيش از پژمرده شدن نهال علم و قبل از اشتغال به گرفتاريهاى خود از مدار ثورت دانش و ميدان انقلاب انديشه و مكان شكوفايى علم بهره گيريد: فبادروا العلم من قبل تصويح نبته و من قبل أن تشغلوا بأنفسكم عن مستثار العلم من عند أهله

غرض آن كه، خسارتى كه از انزواى انسانهاى كامل معصوم دامنگير جهان بشريت به ويژه امت اسلامى شده از شمار بيرون است؛ زيرا آن ذوات نورى جامع هر سه منبع دين بوده اند؛ اما ديگران جامع آگاهى به منابع نيستند و اگر فرضا بتوانند علم به آنها را جمع كنند، جمع آنها سالم نيست، بلكه جمع آنها حتما مكسر يا محتمل الكسر است.

## فصل ششم: تفسير به رأى

تفسير به معناى روشن ساختن چيزى كه ضرورت و هويدا نيست و به معناى پرده بردارى از چهره جمله يا لفظى كه معناى آن آشكار و واضح نيست، مطلبى نظرى است كه چونان آراى نظرى ديگر بايد به بديهى برگردد و در ظل مطلبى بين و آشكار مبين گردد و از اين جهت فرقى بين مفرد و قضيه هم نيست؛ زيرا مبادى تصورى همانند مبادى تصديقى گاهى ضرورى است و زمانى نظرى و تفسير در هر دو قسم جارى است.

تفسير يك نحو تصديق است؛ زيرا حكم به اين كه معناى آيه و مقصود خداوند از آيه چنين است، نوعى قضيه و مسئله است. از اين رو علم تفسير همانند علوم ديگر، داراى مبادى و مسائل است و چنانكه گذشت، در تعريف تفسير همانند علوم ديگر بايد قيد به قدر طاقت بشرى مأخوذ شود.

تفسير هر كلامى اعم از دينى يا غير دينى و كلام دينى اعم از قرآنى يا روايى بايد روشمند باشد تا بتوان آن را به متكلم آن كلام اسناد داد. كلام هيچ متكلمى را نمى توان به رأى خود تفسير و سپس آن را به متكلمش اسناد داد و در اين جهت نيز فرقى بين كلام دينى با غير دينى نيست؛ گرچه تفسير به رأى متون دينى با خطر عقوبت الهى همراه است.

تفسير به رأى يا بر اثر جهل در مقابل علم و آگاهى است يا بر اثر جهالت در قبال عقل و وارستگى؛ كه يكى به نقص عقل نظرى بر مى گردد و ديگرى به ضعف عقل عملى. هر آيه اى كه بر خلاف قواعد علمى (يعلمهم الكتاب و الحكمة ) و بر خلاف فضايل نفسانى (يزكيهم ) (313) تفسير شود، تفسير آن به رأى است و در اين جهت فرقى بين آيات دعوت عام و آيات احكام و معارف خاص نيست؛ يعنى چيزى كه صريح و نص و ضرورى است نيازى به تفسير ندارد، خواه از سنخ دعوت عام و هدايت همگانى باشد و خواه ناظر به بيان احكام فقهى و مانند آن و چيزى كه ضرورى نبوده بلكه نظرى است و صريح نبوده، بلكه آميخته با مورد سؤ ال و تأمل است، به تفسير نياز دارد و در اين باره تفسير به رأى صحيح نيست.

پس از تفسير قرآن به رأى اين است كه با معيارهاى مفاهمه عرب مطابق نباشد و نيز موافق با اصول و علوم متعارفه عقلى نباشد و همچنين مطابق با خطوط كلى خود قرآن نباشد و...؛ اما تفسير درايى مصون از آفتهاى ياد شده رواست. شاهد اختصاص مزبور، محفوف بودن نصوص ناهى از تفسير به رأى به قرائن متعدد است؛ زيرا در بعضى از آنها چنين آمده است: (من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب و من أفتى بغير علم لعنته ملائكة السمأ و الأرض. كل بدعة ضلالة و كل ضلالة سبيلها الى النار) (314). در اين حديث، تفسير به رأى در كنار افتاى بدون علم قرار گرفته، هر دو از مصاديق بدعت تلقى شده است. معلوم است كه مراد از فتواى بدون علم همان افتاى به رأى است و گرنه، مجتهد جامع شرايط افتا گرچه رأى خود را اظهار مى دارد، ليكن آن رأى عالمانه هرگز مصداق افتاى بدون علم نيست. در تفسير به رأى نيز مطلب همين طور است.

أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) مى فرمايد: قال الله جل جلاله: ما آمن بى من فسر برأيه كلامى و ما عرفنى من شبهنى بخلقى و ما على دينى من استعمل القياس فى دينى (315). در اين حديث تفسير به رأى در رديف تشبيه خالق به مخلوق و در كنار قياس قرار گرفت كه هر دو از علوم متعارفه و اصول بين علمى تهى است و قهرا جاهلانه است، نه عالمانه.

امام صادق (عليه‌السلام ) در پاسخ پرسشى درباره قضا و حكومت فرمودند: من حكم برأيه بين اثنين كفر و من فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر (316). در اين حديث تفسير به رأى در رديف داورى جاهلانه و خودسرانه ياد شده است؛ يعنى اگر قضاى داور به استناد علم مستفاد از شواهد و ادله يا به استناد گواهى و سوگند نبود، فقط به رأى و هواى قاضى تكيه دارد. تفسير قرآن به رأى نيز به همين معناست. اگر با قانون مفاهمه از يك سو و شواهد عقلى و قرآنى از سوى ديگر و در موارد لزوم و عدم محذور دور، موافق با شواهد روايى از سوى سوم مطابق نبود مذموم است.

البته شواهد عقلى و ادله علمى و آنچه بشر از راه عقل نه وهم و خيال و قياس و گمان تحصيل مى كند، يكى از منابع تفسير قرآن است، نه همه آن. بنابراين، بررسى همه معارف قرآنى از يك سو و تأمل در همه احاديث و سير و اسباب نزول وابسته از سوى ديگر هم لازم است. از اين رو معناى بعضى از نصوص ناهى از تفسير به رأى روشن خواهد شد.

مثلا، آنچه از حضرت امام صادق (عليه‌السلام ) رسيده است كه: ليس ‍ شى ء أبعد من عقول الرجال منه [ القرآن ] ان الآية أولها فى شى ء و أوسطها فى شى ء و آخرها فى شى ء و هو كلام متصل ينصرف على وجوه (317)، راجع به تحذير از استقلال خواهى در فهم قرآن و يا از اكتناه طلبى آن است؛ بدين معنا كه، هيچ مفسرى مجاز نيست به صرف براهين عقلى و شواهد علمى، آيه قرآن را معنا كند و از شواهد نقلى اعم از قرآنى و روايى و تاريخى غفلت كند و يا اين كه با جمع بندى ادله عقلى و نقلى دعوى اكتناه كند و بگويد: رأى من موافق عمق پيام قرآن است. غرض آن كه، چنين نصوصى هرگز درصدد منع از اصل تفسير عالمانه يا در جهت منع حجيت ظواهر قرآن نيست.

همان طور كه قبلا اشاره شد و از تنظير به قضا نيز بر مى آيد، وزان تفسير به رأى وزان قضاى بين متخاصمين به رأى است كه اگر آن رأى تصادفا موافق با واقع نيز باشد، گرچه چنين داورى حسن فعلى است، ليكن بر اثر فقدان حسن فاعلى و تجرى هتاكانه و اقدام بى باكانه قاضى جاهل، حكم كيفر الهى و عقاب به آتش نيز براى او محفوظ است. تفسير به رأى نيز همين طور است. در خصوص باب قضا چنين آمده است: رجل قضى بحق و هو لا يعلم فهو فى النار (318)؛ اگر كسى جاهلانه داورى كند و غاصبانه بر مسند قضا تكيه زند اهل دوزخ است؛ هر چند اتفاقا قضاى او مطابق با واقع باشد. البته ممكن است عقوبت چنين قاضى كمتر از عقوبت كسى باشد كه جاهلانه، منصب قضا را تصاحب كرده و حكم او نيز مخالف با واقع شده است. در تفسير به رأى نيز چنين تفاوتى راه دارد؛ ولى اصل حرمت فقهى و دوزخ كلامى همچنان محفوظ است. سبب منع قضاى بدون علم و تفسير به رأى اقدام جاهلانه است، خواه علم به خلاف هم حاصل باشد يا نه. البته در صورت علم به خلاف، گناه چنين مفسرى مضاعف و كيفر او نيز دو چندان است.

آنچه از برخى قدما نقل شده كه از تفسير قرآنى تحاشى داشتند و از اقدام به آن اجتناب مى ورزيدند، همانند تحرز گروهى از محتاطان نسبت به افتا و همچنين نسبت به فصل خصومت و داورى بين متخاصمان است كه از تصدى آن دورى مى جستند. از اين رو در جايى كه حدود معناى آيه روشن بود، از تفسير درايى آن صرف نظر نمى كردند و آنچه از پيشگامان تفسير، يعنى صحابه و پيروان آنان رسيده است، همگى آن از سنخ تفسير روايى نبود، بلكه از قبيل تفسير درايى بود و طبق اختلاف استعدادها و برداشتها و استنباطهاى متنوع تفسير مى كردند. از طرف ديگر، اگر تفسير قرآن منحصر به موارد وجود روايت تفسيرى باشد، لازم مى آيد كه بسيارى از آيات تفسير نشود؛ زيرا روايات تفسيرى مأثور بسيار اندك است.

اقسام تفسير به رأى

صورتهاى ممنوع تفسير به رأى، به اجمال عبارت است از:

1 تفسير جاهلانه نسبت به اصل محتوا؛ يعنى مطلبى از آيه اى برداشت و بر آن تحميل شود، در حالى كه آن مطلب مطابق با برهان نيست و در اين جهت فرقى نيست بين اين كه برهان مطلب فلسفى يا كلامى باشد يا تجربى و يا نقلى؛ زيرا برهان هر مطلب وابسته به سنخ آن مطلب و محتواست داگر محتوا از معارف تجريدى بود، اثبات آن مضمون برهان فلسفى يا كلامى مى طلبد و اگر محتوا از مسائل تجربى بود، اثبات آن شاهد آزمايشى و تجربه طلب مى كند. چنانكه اگر از قصص و سيره هاى انبيا و اوليا (عليهم‌السلام ) بود اثبات آن، سند معتبر نقلى مى خواهد.

پس اگر مطلبى وابسته به يكى از رشته هاى عقلى يا نقلى بود و بدون دليل، از آيه استظهار شد و بر آن تحميل گشت، سپس آيه بر معناى تحميلى حمل شد، چنين تفسير جاهلانه اى تفسير به رأى و ممنوع است و قرآن كريم در اين باره به عنوان يكى از جوامع الكلم بدون اختصاص به مسئله تفسير، راجع به منع قول بدون علم مى فرمايد: (و لا تقف ما ليس لك به علم ان السمع و البصر و الفؤ اد كل أولئك كان عنه مسئولا). (319)

2 تفسير جاهلانه نسبت به اراده جدى متكلم و اسناد محتوا به او؛ يعنى مطلبى از آيه برداشت شود كه آن مطلب از جهت اسناد به برهان مناسب خود اعم از عقلى، تجربى و نقلى صحيح و تام است، ليكن از جهت اراده جدى متكلم و اين كه وى همين محتوا را از آيه اراده كرده، نيازمند به دليل معتبر است و دليلى كه عهده دار صحت استناد محتواى مزبور به متكلم است يا عقلى است و يا نقلى؛ اگر دليل عقلى تام بر استحاله يا بطلان معناى ديگر و عدم تناسب محتواى ديگر با پيام آيه اقامه نشد، يا دليل نقلى معتبر بر اراده خصوص معناى مزبور از آيه مورد نظر، ارائه نشد، اسناد اراده جدى و حتمى خصوص مطلب معهود به متكلم از سنخ تفسير به رأى مذموم است. وظيفه مفسر در اين حال، استناد احتمالى معناى مزبور به متكلم است؛ يعنى محتواى ياد شده را بايد يكى از معانى احتمالى مراد متكلم بداند و بگويد: ممكن است متكلم اين محتوا را اراده كرده باشد، نه اين كه بگويد حتما همين را اراده كرده است، نه غير آن را.

3 تفسير جاهلانه نسبت به اراده جدى متكلم و اسناد اراده احتمالى به وى؛ يعنى مطلبى از آيه برداشت شود كه با برهان مناسب با فن خود مطابق است، ليكن دليل عقلى يا نقلى معتبر قائم است كه متكلم در خصوص آيه محل بحث، حتما آن را اراده نكرده، بلكه محتواى ديگرى را اراده كرده است؛ كه در اين صورت نه تنها اسناد قطعى مطلب مزبور به متكلم نارواست و از قبيل تفسير به رأى مذموم است، بلكه اسناد احتمالى آن به متكلم نيز از اين قبيل خواهد بود؛ زيرا با قيام شاهد عقلى يا نقلى معتبر بر عدم اراده مطلب مزبور از طرف متكلم و اراده مطلب ديگر، نمى توان محتواى ياد شده را از معانى احتمالى آيه دانست.

به هر تقدير، همه اينها از نظر قرآن كريم ممنوع است و دليل قرآنى بر منع امور ياد شده، يكى آيه... (ألم يؤ خذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله الا الحق و درسوا ما فيه و الدار الاخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون) (320) است؛ زيرا بر اساس اين آيه، اسناد مطلب غير عالمانه به خداوند روا نيست و عالمانه نبودن آن به دو قسم است: يكى آن كه اصل مطلب مطابق علم نباشد؛ ديگر آن كه گرچه اصل مطلب صحيح و علمى است؛ ليكن اسناد مطلب علمى به خداوند بدون شاهد باشد كه روا نيست؛ زيرا گرچه خداوند هر چه مى فرمايد عالمانه و علمى است، اما در خصوص ‍ آيه محل بحث، آيا فلان مطلب علمى را اراده كرد، يا مطلب علمى ديگر را، نيازمند به دليل جداگانه است. اگر دليل بر حصر طلب صحيح اقامه شد، فقط همان مطلب محصور به صورت معين به خداوند اسناد داده مى شود و گرنه به صورت احتمال به خداوند مستند خواهد بود.

دليل قرآنى ديگر بر منع اسناد چيزى به خداوند با عدم علم به استناد، آيه (أتقولون على الله ما لا تعلمون ) (321) است؛ زيرا چيزى را كه معلوم نيست خداوند گفته باشد، نمى توان به ذات اقدس وى اسناد داد، هر چند آن مطلب در جاى خود صحيح باشد، ولى اثبات اراده جدى خداوند نسبت به آن مطلب معين از آيه محل بحث، نيازمند به دليل است و بدون دليل نمى توان چيزى را به خداوند اسناد داد.

البته اگر آن مطلب باطل باشد، نظير شوك و بت پرستى، اسناد آن به خداوند افتراى مهم و ظلم أفحش است و اگر اصل مطلب درست باشد و در خصوص آيه محل بحث بدون دليل به خداوند اسناد داده شود ظلم فاحش خواهد بود. تنها موردى كه مى توان به خداوند اسناد داد آن است كه اصل مطلب فى نفسه، صحيح باشد و استناد صدور آن به خداوند نيز احراز شده باشد.

4 تفسير و نسبت غافلانه به اراده جدى متكلم در صورتى كه اصل مطلب برداشت شده از آيه محل بحث صحيح باشد و متكلم نيز همان مطلب درست را اراده كرده باشد، ليكن مفسر راهى براى اثبات اراده متكلم نداشته باشد و يا آن را نپيموده باشد؛ كه در اين صورت با اين كه حسن فعلى محفوظ است، ليكن حسن فاعلى محفوظ نيست؛ زيرا مفسر بدون تحقيق از صحت استناد مطلب مزبور به متكلم، آن را به وى نسبت داده است و اين كار دوم روا نبود؛ گرچه كار اول يعنى اصل استنباط مطلب معهود از آيه محل بحث درست بوده است.از اين جا مى توان گفت: مفسر دو كار انجام داد كه اولى واجد حسن بود و دومى فاقد حسن؛ زيرا كار دوم گرچه تصادفا مطابق با واقع شد، ليكن مفسر در اين كار، برهانى فراهم نكرد و بدون بينش ‍ حركت كرد. او گرچه بدون تصادم به مقصد رسيد، ليكن از توبيخ تجرى و سرزنش سركشى مصون نيست.

5 تفسير غافلانه نسبت به اصل محتوا در صورتى كه هم آن مطلب معهود فى نفسه صحيح باشد و هم آن محتواى صحيح را متكلم اراده كرده باشد، ليكن مفسر مزبور نه تنها درباره صحت صدور و استناد مطلب معين به متكلم تحقيقى نكرده، بلكه در صحت اصل مطلب نيز هيچ گونه تحقيقى نكرده است و صرفا به تخمين خود هم آيه را معنا كرده و هم معناى تخمينى خود را به متكلم اسناد داده است.

چنين تجرى و بى باكى نيز مى تواند مشمول تفسير به رأى باشد كه شاهد بى مبالاتى مفسر و محروميت وى از قماط احتياط و از حزام حزم لازم است؛ زيرا چنين مفسرى هم در استنباط مطلب از آيه، به رأى خود بسنده مى كند و به ادله آن نمى پردازد و هم در اسناد محتواى آن به متكلم به پندار خويش مراجعه مى كند، نه به شواهد عقلى يا نقلى؛ پس او رأى پسند است و بدون علم سخن مى گويد؛ خواه مطابق با واقع قرار بگيرد و خواه نگيرد و در اين بى مبالاتى بين اصل استنباط مطلب از آيه و بين اسناد آن به متكلم فرقى قائل نيست. پس او به رأى خود تفسير مى كند، نه به دليل و به رأى خويش اسناد مى دهد، نه به شاهد، و اطلاق دليل من فسر القرآن برأيه(322) يا اطلاق دليل من قال فى القرآن بغير علم... من تكلم فى القرآن برأيه (323) از برخى جهات شامل صورتهاى ياد شده خواهد شد.

تفسير به رأى از نظر مفسران

ابوجعفر محمد بن جرير طبرى (م 310 ه.ق ) بعد از نقل اخبار منع تفسير به رأى و بدون علم، مى گويد:

اين اخبار گواه صدق گفته ماست كه آنچه از تأويل (تفسير ) قرآن كه بدون نص رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم با نصب دليل از سوى آن حضرت به طور علمى ادراك نمى شود، براى هيچ كسى سخن گفتن به رأى خود روا نيست و اگر رأى او صائب باشد، خود او خطاكار است؛ زيرا در صورت رسيدن به واقع، يقين به صواب بودن رأى خود نداشت، بلكه بر اساس گمان سخن گفته است و كسى كه در دين خدا به صرف گمان سخن بگويد، چيزى را كه نمى داند به خدا اسناد داده است و خداوند در قرآن كريم چنين اسنادى را تحريم كرده است:... (و أن تقولوا على الله ما لا تعلمون) (324)

آنگاه بعد از نقل آيه مزبور، حديث رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را نقل مى كند كه فرمود: اگر كسى طبق رأى خود قرآن را تفسير كند و اتفاقا رأى او درست باشد، گرچه قول او صائب است، ليكن فعل او صواب نيست: من قال فى القرآن (برأيه فأصاب فقد أخطأ) (325)، بنابراين تفسير عالمانه كه تحليل مبادى تصورى و تصديقى محتواى آيه در آن مستند به ضوابط علمى باشد، تفسير به رأى نبوده، مشمول ادله منع از تفسير به رأى نخواهد بود. لازم است توجه شود كه جناب طبرى راجع به مسئله مهم تفسير به رأى غير از نقل چند اثر و توضيحى كوتاه، سخنى ندارد تا مورد نقد و بررسى قرار گيرد؛ گرچه در ثناياى كتاب قول مفسرى را كه به صرف لغت اكتفا كند و به اثر صحابه استناد نكند، تفسير به رأى دانسته، آن را مردود مى شمارد، ولى در معناى تفسير به رأى مطلب عميقى ارائه نكرده است.

شيخ الطائفة ابوجعفر محمد بن حسن طوسى (رحمة الله ) ( 385 460 ه.ق ) اولا، روايات متناصر به حث و ترغيب به قرائت قرآن و تمسك به آنچه در آن است و عرض و رد اخبار مخالف در فروع به قرآن و حديث متواتر ثقلين را مورد اشاره قرار داد و از آنها موجود بودن قرآن در همه اعصار، همانند موجود بودن اهل بيت (عليهم‌السلام ) در همه ازمان را نتيجه گرفت. سپس لزوم اشتغال به تفسير و بيان معانى قرآن و رها ساختن چيزى كه جداى از آن است را بازگو كرد.

ثانيا، روايات اماميه كه تفسير قرآن مگر با اثر صحيح از معصومين (عليهم‌السلام ) و همچنين سخن در قرآن به رأى خود را جايز نمى داند مورد اشاره قرار داد و روايت عامه از رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم : من فسر القرآن برأيه و أصاب الحق فقد أخطأ را نقل كرد و كراهت، تحرز و اجتناب عده اى از تابعان و فقيهان مدينه، مانند سعيد بن مسيب، عبيده سلمانى، نافع و محمد بن قاسم و سالم بن عبدالله از تفسير به رأى را بازگو كرد.

ثالثا، زمينه جمع ادله ياد شده را چنين فراهم كرد:

الف: كلام خدا و كلام پيامبر او صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مصون از تناقض ‍ و تضاد است.

ب: خداوند فرمود: ( انا جعلناه قرانا عربيا) (326)، (بلسان عربى مبين ) (327) (و ما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) (328) و فرمود در قرآن است تبيان هر چيز و فرمود: ( ما فرطنا فى الكتاب من شى ء ) (329). پس چگونه مى شود كه خداوند قرآن را به عربى مبين بودن و به زبان قوم رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و به بيان براى مردم بودن، وصف كند، در حالى كه چيزى از ظاهر آن فهميده نشود؛ آيا اين كار جز وصف كردن قرآن به لغز و معما چيز ديگرى است كه قرآن منزه از آن است؟

ج: خداوند گروهى را بر اثر استخراج معانى از قرآن مدح كرد و فرمود: (لعلمه الذين يستنبطونه منهم ) (330) و عده اى را كه در آن تدبر نمى كنند نكوهش كرد: (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أفقالها) (331) و رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: ( انى مخلف فيكم الثقلين.... پس كتاب خدا همانند عترت (عليهم‌السلام ) حجت است و چيزى كه مفهوم نمى شود چگونه حجت خواهد بود و از حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و ائمه معصومين (عليهم‌السلام ) لزوم عرض ‍ حديث بر قرآن و قبول موافق با قرآن و رد مخالف با آن رسيده است و چيزى كه مفهوم نمى گردد چگونه معيار و معروض عليه واقع مى شود. پس ‍ همه اين شواهد دلالت مى كند بر اين كه ظاهر ابتدايى انحصار فهم قرآن به حديث متروك است.

د: ( در جمع بندى نهايى چنين گفته است: ) معانى آيات قرآن كريم چهار قسم است:

1 چيزى كه علم به آن مخصوص خداست، پس هيچ كس نمى تواند به تكلف درباره آن سخن بگويد و خواهان معرفت آن شود؛ مانند: (يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل انما علمها عند ربى لا يجليها لوقتها الا هو) (332) و ( ان الله عنده علم الساعة ) (333)

2 چيزى كه ظاهر آن با معنايش مطابق است و هر لغت دان كه مخاطب آن باشد معناى آن را مى فهمد؛ مانند: (و لا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق) (334) و ( قل هو الله أحد )

3 چيزى كه مجمل است و ظاهر آن از مراد تفصيلى آن آگاه نمى كند؛ مانند (اقيموا الصلوة و اتوالزكوة ) (335)، (و لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) (336) ( و اتوا حقه يوم حصاده ) (337) و ( فى أموالهم حق معلوم ) (338)؛ زيرا تفصيل عدد نماز و عدد ركعتها و تفصيل مناسك حج و شروط آن و مقادير نصاب زكات بدون بيان رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم استخراج نخواهد شد و سخن به تكلف گفتن در اين باره ممنوع است و ممكن است اخبار مزبور (نهى از تفسير به رأى ) شامل اين قسم باشد.

4 چيزى است كه لفظ در آن مشترك بين دو معنا يا بيش از آن است و اراده هر كدام از آنها به تنهايى صحيح است. در اين مورد بدون سخن معصوم (پيامبر يا امام ) نمى توان مطلبى را ارائه كرد و فقط در حد احتمال مى توان گفت: هر كدام از آنها به تنهايى مى تواند مقصود خداوند باشد و خداوند به مراد خود آگاه است. البته اگر لفظ مشترك بود و طبق دليل جداگانه اراده يك معناى معين ممكن بود، نه غير آن، در اين مورد مى توان گفت مراد خداوند همان معناى معين است. (339)

گرچه سخن عميق محقق طوسى (رحمة الله ) نكات سودمندى در بر دارد، ليكن تذكر چند مطلب نافع است:

1 آياتى كه علم به وقت قيامت را مخصوص خداوند مى داند، در دلالت خود همانند برخى از آيات ديگر تام است و هيچ ابهامى ندارد و استخراج حصر چنين علمى به خداوند از آنها، از سنخ تفسير عالمانه است، نه تفسير به رأى و آنچه ممنوع است، تحديد قيامت و تعيين وقت قيام معاد است كه نه آيه درباره آن چيزى جز حصر علم آن نزد خداوند فرموده است و نه مفسر درصدد تعيين آن است؛ بلكه مفسر درصدد تحليل معناى آيه است و از اين گونه آيات به خوبى حصر علم به معاد ذاتا استظهار مى گردد. از اين جهت شائبه خلط بين تفسير آيه مزبور و تعيين وقت قيامت در گفتار محقق طوسى (رحمه‌الله ) راه يافته است.

2 لزوم عرض حديث بر قرآن گذشته از حجيت ظاهر قرآن و امكان استظهار مطلب از آن، پيام مهم ديگرى نيز دارد كه در گفته هاى محقق طوسى (رحمه‌الله ) نيامده است و آن، تعيين جايگاه اصل اعتبار حديث در ساحت قرآن است كه روايات عرض ثابت مى كند كه قبل از حديث بايد محتواى قرآن به خوبى به عنوان ميزان سنجش صحت و سقم حديث استوار باشد، تا حديث بر آن معروض گردد و اگر اعتبار محتواى قرآن نيز به حديث باشد، محذور دور در پيش است كه در فصول سوم به تبيين جايگاه حديث در ساحت قرآن مبسوطا عنايت شد.

3 گرچه در مثال نقاش روا نيست، ليكن (قل هو الله أحد) را همتاى لا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق قرار دادن و صرف آگاهى به لغت عرب را براى تفسير آن كافى دانستن با حديث امام سجاد (عليه‌السلام ) هماهنگ نيست؛ آن حضرت فرمودند: چون خداوند مى دانست در آخر الزمان اقوام متعمق و ژرف نگر مى آيند سوره توحيد و آياتى از اوايل سوره حديد تا ( و الله عليم بذات الصدور ) را نازل كرد ان الله عزوجل علم أنه يكون فى آخر الزمان أقوام متعمقون فانزل الله تعالى (قل هو الله أحد ) و الآيات من سورة الحديد الى قوله (عليم بذات الصدور ) (340)

گذشته از آن كه معناى احديت، صمديت و...، طبق تحليل گذشته در هاضمه مفاهمه عرب جاهلى كه اوج ادبى وى سبعه معلقه بود، نمى گنجيد و در فاهمه ملحدان، مشركان و مشبهان كه در رهن طبيعت و گرو ماده بوده اند جا نمى گيرد. البته ادراك ابتدايى و تحليل مبادى اوليه آيات مزبور ميسور لغت دانان عرب است.

4 آيات احكام نسبت به همان مقدارى كه تعرض دارد معين بوده، مبهم و مجمل و مغلق نيست و در خور تفسير و فهم است و به عنوان مطلق مرجع رفض قيود مشكوك قرار مى گيرد و طبق ارجاع خود قرآن كريم و نيز طبق حديث ثقلين و مانند آن، تحديد، تقييد، تخصيص و نظاير آن حتما به وسيله روايات اهل بيت (عليهم‌السلام ) انجام مى پذيرد و در هر موردى كه دليلى بر تخصيص يا تقييد يافت نشد، به همان مطلق يا عام قرآنى به استناد اصالت اطلاق يا اصالت عموم مراجعه مى شود؛ مگر آن كه ثابت شود آيه خاصى درصدد اصل تشريع است، نه درصدد بيان حكم تا اطلاق يا عموم داشته باشد.

به هر تقدير، در همه مطالب ياد شده، اعم از اصل تشريع يا درصدد بيان احكام بودن، مى توان از آيه معين، پيام مربوط به آن را استظهار كرد كه آيا درصدد تشريع است يا نه. پس تا آن اندازه كه به خود آيه مربوط است، تفسير آن رواست؛ اما نسبت به آيات ديگر استقلال در حجيت ندارد. قهرا خلط بين صحت تفسير فى الجملة و بين تفسير بالجملة و بالاستقلال، در اين گفتار هم رخنه كرده است.

در خلال سخنان محقق طوسى (رحمه‌الله ) به اعتبار اجماع در تفسير قرآن اشاره شد، كه در فصل هفتم در بحث جايگاه آراى مفسران... مطرح خواهد شد.

معرفت درون دينى و برون دينى

معناى تفسير قرآن به رأى از جهت موضوع و حكم تا حدودى، بازگو شد كه هم موضوع آن روشن است و هم حكم آن، كه عقلا و نقلا مذموم و ناصواب است. اما آيا تفسير متون دينى بدون معرفت برون دينى ممكن است يا نه و آيا حتما تفسير متن دينى محتاج به معرفت خارج از دين است، ليكن معرفت خارج حتما بايد مدلل و منقح باشد يا نه؟ بحث مبسوطى مى طلبد كه رسالت آن بر عهده رساله مستقلى است، ليكن اجمالى از آن در اين جا مطرح مى شود:

بعضى از باحثان معرفت دينى، حقيقت جامع و كامل دين را تقطيع و اربا اربا كرده، آن را عضين ساختند؛ گاهى سياست را از آن جدا و فتوا به انفكاك دين از سياست داده اند يا مديريت علمى را در قبال مديريت فقهى قرار داده اند كه مراد آنها از مديريت فقهى همان مديريت دينى است. زمانى علم را از آن دور كرده، حكم به جدايى علم از دين كرده اند و گاهى سهم آن را در تشكيل هويت انسان، كم رنگ كرده، امور ديگر نظير فرهنگ ايرانى بودن و فرهنگ غرب يا شرق يا اقليم ديگر را با آن سهيم دانستند و در ساختار هويت انسان شركت سهامى را به ثبت شركت رساندند و واقعيت دين الهى را همانند فرهنگهاى برخاسته از خواسته هاى قومى، بومى، اقليمى و مانند آن قرار دادند و سرانجام رأى به تساوى دين (فرهنگ الهى ) و غير دين (مانند فرهنگ ايرانى و فرهنگ غربى ) در تأسيس و تشكيل هويت انسانى داده اند.

گاهى نيز بر اساس همان اثاث مغصوب و بر پايه همان مايه كابد و اعتماد بر همان مسند لرزان، فتوا به انفكاك عقل از دين و جدايى دين از عقل داده شده و چنين گفته مى شود كه فلان مطلب عقلى است، نه دينى يا عقلى است، نه شرعى؛ در حالى كه عقل در قبال نقل است، نه در برابر دين؛ زيرا مطلب دينى گاهى از عقل به تنهايى و زمانى از نقل به تنهايى و گاهى از مجموع عقل و نقل استنباط مى گردد و هماره عقل در قبال سمع و نقل است، نه آن كه عقل در قبال دين باشد.

آنچه در علم اصول فقه مطرح است، حجيت حكم و علم قطعى عقلى است. آنچه در علم فقه مطرح است وجوب اطاعت از فتواى عقل است. آنچه در جامعه متدينان مطرح است مدح پيروى از عقل و ذم تمرد از آن است و آنچه در علم كلام مطرح است، وعد و وعيد و پاداش و كيفر در قبال امتثال فتواى عقل يا عصيان دستور اوست. عقل از منابع دين است و همتاى متن نقلى، منبع استنباط فتاوى دين به شمار مى آيد. البته عقلى كه منبع دين است مانند نقل، بايد اصيل و غير محرف باشد؛ يعنى همان طور كه قبلا بيان شد به وسيله همان اصول و ضوابطى كه اصل وجود مبدأ جهان، توحيد و ساير مسائل حكمى و كلامى متقن، ضرورت وحى و نبوت و نيز قطعيت معاد با آنها ثابت مى شود، اگر مسئله اى به همان نصاب يقينى و علمى بود، جزو منابع دين قرار مى گيرد و مى تواند به عنوان دليل لبى متصل يا منفصل، باعث تقييد اطلاق يا تخصيص عموم يا قرينه و شاهد مجاز در آيه يا روايات باشد.

البته هيچ انسان خالى الذهن از اصول موضوعه و پيش فرضى توان ادراك طبيعت يا شريعت را ندارد و اولين قضيه اى كه ذهن صاف با آن برخورد مى كند، اصل عدم تناقض است. بعد از اين اصل اولى ساير اصول بديهى ادراك مى شود و سپس اصول و قضاياى مبين كه در پرتو آن اصول بديهى منتهى به اصل اولى روشن خواهد شد، ادراك مى گردد. هر مطلبى كه با چنى سرمايه و دستمايه طاهر ادارك شود؛ احكام سه گانه اصولى، فقهى و كلامى گذشته بر آن مترتب است. البته همان طور كه در استنباط از متن نقلى، گاهى انحراف، اعتساف، اختطاف، التقاط و اختلاط رخنه مى كند، در بهره ورى از متن عقلى نيز گاهى چنين كژراهه هايى پديد مى آيد و بررسى انحراف از بحث كنونى خارج است.

از اين جا معلوم مى شود كه مرزبندى درون دينى و برون دينى، دين اقلى و دين اكثرى، و ساير مطالب اشاره شده از مثله كردن حقيقت دين نشئت مى گيرد و جزء دين را از خود دين بريدن و سرانجام، اجزاى يك پيكر را در قبال هم قرار دادن و آهنگ چنين سراميك دست ساز و خوار چنين عجل سامرى پرداز را ناهماهنگى عقل و دين، علم و دين، سياست و دين، هويت انسان و دين، مديريت علمى و مديريت فقهى و...، سازكردن محصول آن است كه عقل مقابل نقل، در قبال دين قرار داده شده است.

گرچه در برخى تعابير قدما از تقابل عقل و شرع سخن به ميان آمده، ليكن مقصود آنان عقل و سمع يا عقل و نقل بوده است؛ زيرا هرگز عقل را در علوم سه گانه ياد شده (اصول فقه، فقه و كلام ) در قبال دين قرار نمى دادند؛ بلكه هماره رهنمود عقل را همتاى هدايت نقل جزو احكام، مسائل و قضاياى دينى تلقى مى كردند؛ همان طور كه بعضى از اشيا طبق مدارك نقلى واجب يا حرام است و بعضى مقدمه واجب يا مقدمه حرام است، برخى از اشيا نيز طبق مدارك عقلى يا واجب است يا مقدمه واجب و يا حرام است يا مقدمه حرام و اگر مطلبى به عنوان مقدمه عقلا واجب باشد، نبايد آن را از واجب شرعى جدا كرد؛ زيرا واجب شرعى (آنچه با منابع شرع ثابت مى شود) اعم از مقدمى و نفسى است و آنچه به عنوان مقدمه واجب يا حرام شد، حكم مستقل از ذى المقدمه ندارد، نه آن كه به تبع ذى المقدمه نيز حكم نداشته باشد. حكم تبعى براى مقدمه همواره ثابت است خواه آن مقدمه واجب يا حرام از راه عقل ثابت شده باشد يا از راه نقل.

از آن جا كه دين شناسى و معرفت دينى بايد بدون تمثيل، تقطيع، تفكيك و كالبد شكافى تشريحى صورت پذيرد و دين مثله شده، قطعه شده، فك شده و شرحه شده هرگز تمام دين نيست، بلكه جزئى از دين است، معلوم مى شود كه مرزبندى درون دينى و برون دينى تا كجا صواب و تا كجا خطاست؛ يعنى:

اولا، آنچه مستفاد از متون مقدس قرآن، و سنت معتبر معصومين (عليهم‌السلام ) است (341) و همچنين محصول عقل برهانى كه همان موازين قطعى الهى را ارائه مى كند، مبناى احكام دين قرار مى گيرد.

ثانيا: اصل دين همان اراده خداوند است كه گاهى به وسيله عقل مكشوف مى شود و زمانى به دست نقل آشكار مى گردد و گاهى به هر دو سبب به طور استدلال يا انضمام معلوم مى شود.

ثالثا، نقل (متن منقول ) موجودى است ممكن، مخلوق و كاشف اراده خداوند. عقل (متن مبرهن معقول ) نيز موجودى است ممكن، مخلوق و شاهد اراده الهى. عقل چنانكه در زبان نقل معتبر آمده، رسولى است از باطن؛ چنانكه نقل قطعى، رسولى است از ظاهر؛ به طورى كه هم مى توان عقل قطعى را شرع درون دانست و هم شرع را عقل بيرون، ولى هر دو در محدوده دين واقع است؛ گرچه يكى خارج از ذهن صائب و دراك بشر عادى است و ديگرى داخل در آن. از اين جهت تعجب نيست كه چگونه عقل قطعى از منابع مبانى احكام دين است.

رابعا، معرفت انسان نسبت به مبانى و احكام دين دو قسم است: يك قسم آن صائب و صادق و حق و صحيح است و قسم ديگر آن خطا، كاذب، باطل و نادرست. آن قسم كه صواب و صدق است، حتما با هدايت الهى است، نه جز آن و چنين معرفت صائب و صادقى حتما دينى است و چنين آواز دلنواز مطابق با اراده خدا، كه تنها به هدايت الهى از مصباح عقل بنده خدا تلألؤ مى كند، حتما از ناحيه الهى است گرچه از حلقوم عبدالله بود و چون چنين افراد متعارف نسبت به اشياى ديگر جاهل، خاطى ء و احتمالا در قياس با برخى از افعال، تبهكار و عاصى هستند، از محدوده وحى الهى و از مقام منيع رسالت و امامت دورند، ولى اگر مطلب قطعى برهانى در ذهن آنان درخشيد، چنين عقلى حتما منبع دينى است و هرگز چنين معرفتى را نمى توان معرفت بشرى در قبال معرفت دينى دانست، بلكه بايد چنين معرفت صائب را معرفت عقلى دينى در قبال معرفت نقلى دينى قرار داد؛ زيرا همان طور كه كرارا بازگو شد، عقل در برابر نقل است، نه در برابر دين.

آنچه در قبال دين است، هوا، هوس، گرايش به مكتبهاى الحادى، و مانند آن است كه صناديد آن مكاتب، انديشه خويش را خداى خود دانسته، هوامدارانه در حريم حرم هوس خود طواف مى كنند و طبق آيه كريمه (فلما جائتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم و حاق بهم ما كانوا به يستهزئون) (342)، فرحناكانه به دانش الحادى خويش بسنده كرده، ره آورد وحى الهى را به استهزا مى گيرند. غافل از آن كه خود محيق و محاط به كار نكوهيده خويشند.

خامسا، معرفت طبيعت و معرفت شريعت در اين جهت يكسان است؛ يعنى معرفت صائب از نظام عينى جهان، علم دينى است؛ زيرا هم مبدأ فاعلى آن خداى سبحان است كه همه نعمتهاى علمى و عينى از اوست: ( ما بكم من نعمة فمن الله ) (343)، ( علم الانسان ما لم يعلم ) (344) و هم غايت آن بهره ورى صحيح در بخش عقايد، اخلاق و اعمال و تحصيل رضا و لقاى الهى است و هم حجيت آن در علم اصول فقه و وجوب اطاعت از آن در علم فقه و وعد و وعيد و عقاب مترتب بر آن در علم كلام نشانه دينى بودن چنين معرفتى است.

سادسا، دسترسى به طبيعت ناب و نيل به شريعت خالص ممكن، بلكه بخشى از آن قطعا واقع شده است؛ زيرا گاهى آراى متضارب درباره طبيعت شناسى يا شريعت يابى، متناقض است؛ يعنى دو رأى درباره طبيعت يا شريعت در قبال يكديگر است كه يكى نقيص ديگرى است و چون جمع دو نقيص مانند رفع هر دو محال است، يكى قطعا حق و صائب است، چنانكه ديگرى يقينا باطل و خطاست. البته تشخيص سره از ناسره در محدوده طبيعت يا شريعت شناسى مطرح است، نه در قلمرو معرفت شناسى، كه هم اكنون به آن اشارت مى رود.

گاهى ممكن است چند رأى ارائه شده همگى صواب يا همگى خطا باشد با تفاوت در درجات اصابه يا دركات خطا و آن در صورتى است كه آراى ارائه شده در طول يكديگر قرار گيرد، نه روياروى يكديگر تا نقيص هم باشد و چون نقيص هم نيست، جمع همه آنها در صواب و صدق يا رفع همه آنها در خطا و كذب امكان پذير است.

سابعا، تحول فهم از طبيعت يا شريعت امر ضرورى نيست؛ زيرا ممكن است برخى از مبانى عقلى و علمى فهم آن هماره ثابت و مصون از هر گزندى باشد و بعض ديگر دستخوش تحول گردد و تحول نيز گاهى به استناد تبدل رأى مجتهدانه است و گاهى بر اثر پيروزى اهريمن هوا بر فرشته هدا در قلمرو روح يك محرف منحرف و يك محترف متعسف كه انحراف هوامدارانه او سبب تحريف عمدى بعضى از ظواهر متون دينى شده و حرفه دين فروشى و پيشه دنيا خريدن هوسبازانه او باعث كژراهه روى در تفسير يكى از متون نقلى گشته است؛ چنانكه قرآن كريم مى فرمايد:... (من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه) (345) (يحرفون الكلم عن مواضعه و نسوا حظا مما ذكروا به) (346) (و قد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه) (347). غرض آن كه، هم ثبات برخى از فهمهاى طبيعى و دينى و هم تحول بعضى از آرأ بر اثر تحول علمى و عصرى و هم تغير برخى از فهمها بر اثر دسيسه نفسانى، هر سه قسم ممكن است.

ثامنا، آنچه به عنوان تهافت عقل و شرع در نوشتار مدعيان تعارض فلسفه و دين مشهود بود و آنچه به عنوان پاسخ تعارض و تهافت تهافت طرح مى شود، همگى از تسامح در تعبير حكايت مى كند، يا از تغافل نسبت به وحدت سنخ و يا احيانا يكتايى صنف و يگانگى پيام عقل و نقل ناشى بوده است و اگر حجيت عقل و قلمرو نفوذ فتواى آن تحليل مى شد هرگز در برابر دين قرار داده نمى شد و بهترين جهت گيرى و راه تعين جايگاه عقل در نظام فرهنگ الهى استفتاى از خود عقل است.

البته نكراى ملحدانه نافيان مبدأ و معاد و جهالت اهريمنانه منكران معارف متافيزيكى از بحث خارج است؛ زيرا چنين فكر الحادى اصل دين را افسانه مى داند. اما آن كه دين را به عنوان حقيقت الهى حيات بخش از رهگذر عقل برهانى خود اثبات كرده است، هرگز نمى تواند عقل استدلالى را در برابر دين قرار دهد و تخيل تهافت آن دو را در سر بپروراند، يا آنها را از هم بيگانه انگارد و فتوا به تفكيك برهان و قرآن بدهد؛ چنانكه رنج توانفرساى مدعيان عدم تهافت و مناديان هماهنگى و نفى هر گونه بيگانگى عقل و شرع بايد مسبوق به تحليل حقيقت عقل و حجيت آن در علم اصول فقه و منبع بودن آن براى مبانى احكام در علم فقه باشد؛ زيرا عقل با سرمايه هاى الهى و دينى خود گاهى مستمع آگاه و واعى مطلع امين و خوبى است و زمانى متكلم خبير و سخنگوى صادق دينى است، يعنى گاهى هم صراط و هم سراج است كه به نوبه خود راهى است روشن و گاهى فقط سراج است و راه را كه صراط منقول است روشن مى كند.

بنابراين، نبايد هنگام تفسير متون نقلى دين درصدد تخليه عقل و تجريد ذهن بود؛ زيرا چنان كارى بر فرض امكان هرگز دينى نيست؛ بلكه بايد كوشيد مطالب مدهون، موهون و موهوم ذهنى از مبادى مرصوص و مرصون برهانى پالايش شود تا وهم به جاى عقل قرار نگيرد و خيال غاصبانه در موطن آن ننشيند و چنين كارى هم ممكن و هم لازم و هم فى الجملة واقع شده است.

تاسعا، قانون عليت و معلوليت، مبنايى است دينى ( به همان معناى عميق دينى بودن يك قانون كه قبلا بيان شد ). هم عقل آن را در حكمت و كلام ثابت مى يابد و هم نقل آن را مفروغ عنه مى داند؛ چنانكه حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) مى فرمايد: (كل قائم فى سواه معلول) (348) و آنچه در عرفان مطرح است، نفى اصل عليت نيست، بلكه نفى اسباب و علل موهوم يا متوسط و اعتماد بر علت معقول يا نهايى است. اساس توحيد عرفانى اطلاق ذاتى واجب و عدم تناهى اوست كه مستلزم وحدت شخصى وجود و موجب ارجاع )عليت به تشأن از يك سو و تبدل صدور به ظهور از سوى ديگر و بازگشت علل حقيقى به علل اعدادى از سوى سوم و حصر عليت حقيقى در موجود حقيقى يعنى ذات واجب از سوى چهارم است.

آنچه در تفسير شريف الميزان ملاحظه مى شود و حضرت استاد علامه طباطبايى (قدس‌سره ) بر اساس آن سراسر قرآن را مى فهمند، حكمت و كلام است كه مرحله متوسط تعقل دينى است. البته در خبايا و زواياى كتاب الميزان، مطالب ژرف عرفانى به طور مستور، نه مشهور و به صورت سر، نه علن و به سبك اشارت، نه عبارت و به نحو اشراق، نه اشراب، مطوى و مخزون و مكتوم و مكنون است كه، لا يمسه الا العارفون و آنچه جناب جلال الدين رومى در گفته هاى منثور و منظوم خويش گفته اند بر مشهد عرفان مبتنى است كه مرحله برين تعقل دينى است و قرآن كريم كه مراحل گوناگونى از عربى مبين تا ام الكتاب و از حفيض لسان حجازى تا اوج على حكيم دارد و حبل ممدودى است كه طرف طبيعى آن در ميان بشر و طرف فرا طبيعى آن در دست بى دستى خداى سبحان است، پيام الهى است و هر مفسرى تا در متن همين حبل ممدود باشد (بدون افراط و تفريط )، تعقل او دينى است و با مبانى دينى عقلى، متون دينى نقلى را تفسير مى كند و هيچ كدام برون دينى نيست.

براى نمونه از تفاوت طولى حكمت با عرفان نه تقابل نفى و اثبات آن دو، به طور اجمال معناى سخنان منظوم بزرگ عارف سده هفتم هجرى جناب جلال الدين رومى، كه به تجمل مى نشيند و به جلالت مى رود، شرح مى شود:

انبيا در قطع اسباب آمدند

معجزات خويش بر كيوان زدند

جمله قرآن هست در قطع سبب

عز درويش و هلاك بولهب

همچنين

ز آغاز قرآن تا تمام

رفض اسبابست و علت والسلام (349)

برخى از مطالب مستفاد از ابيات ياد شده عبارت از:

1 انبيا پيام توحيد و حصر هستى حقيقى در خداى واحد را به ارمغان آورده اند و كثرت جهان را به آيات، مظاهر و شئون آن واحد حقيقى ارجاع داده اند و براى كثرت جهان نه سهم مفرطانه هستى قائلند و نه نصيب مفرطانه سراب، بلكه كثرت جهان را مرآت وحدت معرفى كرده اند كه در اين ارائه چون آيينه صادقند، نه چون سراب كاذب.

2 پيام انبيا دعوت مردم به سبب حقيقى، يعنى خداست، نه انكار اصل سببيت و گرنه بايد ملتزم شد كه آنان، معاذالله، مردم را به صدفه، بخت، اتفاق و هرج و مرج فرا مى خواندند. سلب اسباب عادى با اثبات سبب حقيقى همراه است و هرگز ارمغان نبوت نفى عليت و دعوت به پذيرش ‍ أمر مريج، يعنى هرج و مرج نيست.

3 معجزه حتما با اصل عليت همراه است، نه با تصادف و نفى عليت، ليكن علت در معجزات انبيا مستور است و به اراده ازلى از يك سو (مبدأ فاعلى يا منشأ ظهور ) و به قداست نفس نبوى از سوى ديگر (مبدأ قايلى يا مظهر ) وابسته است و سلطه اعجاز بر زمين و سپهر از سنخ سلطه ظهور برتر بر ظهور كمتر است.

4 سراسر قرآن كه آواى توحيد است، نداى قطع سبب سر مى دهد، نه قطع سببيت و گرنه بايد از مسبب الاسباب (معاذالله ) منقطع شد؛ زيرا اگر اصل سببيت منتفى شد، هيچ سببى در قلمرو هستى نخواهد ابود؛ خواه سبب قديم و ازلى و خواه سبب حادث و زايل؛ زيرا نفى اصل عليت مساوى با صدفه، بخت و اتفاق است.

5 عز درويش و هلاك بولهب و مانند آن به علل و اسباب ظاهرى منتهى نمى گردد، بلكه به اراده مسبب الأسباب بر مى گردد كه مالك ملك و ملك و ملكوت بوده، فرمانروايى مطلق، ملك مطلق و مشاع اوست: (تعز من تشأ و تذل من تشأ) (350)، ( فان العزة لله جميعا) (351)، (فلله العزة جميعا) (352).

6 قرآن و روايات نيايش در عين امضاى اصل عليت از يك سو و تصويب علل و اسباب ابتدايى و متوسط از سوى ديگر، خدا را به عنوان سبب ساز كه عليت اسباب ديگر را تأمين مى كند و سبب سوز كه اراده ازلى خود را قاهر و غالب بر همه اشيا و علل و اسباب مى داند و نيز خود را به عنوان سبب ذاتى كه نه سببيت او نيازى به غير دارد و نه مغلوب غير مى شود از يك جهت و به عنوان سبب قريب محض كه از هر چيزى به هر چيز ديگر نزديك و نزديكتر است معرفى مى كند. از اين رو نيازى به شفاعت، وسيله، تسبب و تعلل به غير نيست؛ زيرا، أن الراحل اليك قريب المسافة و أنك لا تحتجب عن خلقك الا أن تحجبهم الأعمال دونك... (353). اگر مسافت عبد و مولا نزديكترين مسافت است (به نحو مطلق )، پس مى توان گفت: الحمد لله الذى أناديه كلما شئت لحاجتى و أخلوا به حيث شئت لسرى بغير شفيع فيقضى لى حاجتى... (354)

اين مرحله برين بينش توحيدى، معاذالله، براى نفى اصل شفاعت و توسل نيست؛ زيرا ادله فراوان قرآنى از يك سو و شواهد بى شمار روايى از سوى ديگر و بينات گوياى نيايشى از سوى سوم، شفاعت فرشتگان و انبيا و اوليا به ويژه اهل بيت عصمت و طهارت (عليهم‌السلام ) را كه هماره به فكر و ذكر سگان كوى ولا چون راقم سطورند ثابت مى كند، بلكه براى رهنمود به آخرين شفيع قيامت، يعنى خداى ارحم الراحمين خواهد بود؛ زيرا ماسوى الله بر اساس محدوديت هستى يا محدوديت ظهور هستى آنان داراى شفاعت محدودند و ممكن است كه اهل استخفاف به نماز و مانند آن را شامل نشود؛ ليكن امكان شمول شفاعت نامحدود خداى سبحان همچنان اميدبخش خواهد بود. از اين رو در عين تسبب به اسباب حكيمانه و متكلمانه بايد به مسبب الأسباب اميد عارفانه داشت و در عين توسل و استشفاع به دوده طاها و ياسين توقع داعيانه و عاجزانه به أشفع الشافعين داشت و چنين بينش جامع مستلزم دعاى خدا به همه اسماى حسناى اوست؛ بدون آن كه چنين توسل و استشفاعى شائبه غير توحيد را به شامه جان موحد برساند.

غرض آن كه، بين رفض اسباب و علل كه سخنى است عارفانه و بين نفى عليت كه گفتارى است جاهلانه فرق عميقى است كه تشخيص آن از رؤ يت تارى باريكتر از مو دشوارتر و پيمودن طريق آن از سير بر بستر سيف حاد و برنده توان فرساتر است. با اين بيان كوتاه، راز و رمز سخن بلند حضرت استاد علامه محمد حسين فاضل تونى (قدس‌سره ) روشن مى شود؛ روزى در اثناى درس شرح فصوص قيصرى فرمودند، خواص از طلاب حوزه علميه اصفهان (355) كتاب مثنوى (356) را به طور سرى نزد متخصص در اين رشته مى آموختند.

اكنون كه سهم عقل و براهين عقلى به عنوان جزئى از عناصر دينى در تفسير متون نقلى دين مطرح است، لازم است به يك نكته حساس كه قبلا نيز به آن اشاره شد توجه كرد و آن اين كه در تعريف مفهوم تفسير حتما بايد قيد به قدر طاقت بشرى اخذ شود؛ زيرا متون نقلى دين، وحى الهى است كه خداوند در آن درباره اسماى حسنا و صفات عليا و افعال حكيمانه خود از ملك و ملكوت دنيا و آخرت، مادى و مجرد، و... سخن گفته است و ادراك صحيح كلمات تدوينى خدا همانند فهم درست كلمات تكوينى او به مقدار ظرفيت ادراك كنندگان است و معرفت اكتناهى به علوم و مفاهيم قرآنى همانند معرفت اكتناهى به اسرار و رموز جهان عينى صعب بلكه مستصعب است. از اين رو همان طور كه در تعريف مفهوم تفسير قرآن كريم، معرفت مقصود متكلم، يعنى خداوند سبحان به اندازه طاقت بشرى ذكر مى شود؛ يعنى قيد به قدر طاقت بشرى در تعريف تبيين جهان عينى (فلسفه ) و علمى (تفسير ) مأخوذ است.

شايان ذكر است كه، بايد محدوده عقل نسبت به نقل به خوبى شناسايى شود كه آيا عقل ميزان شريعت است يا مصباح شريعت يا مفتاح شريعت و آيا عقل در درون شريعت مى تواند مقياس فقهى كه همان وسيله تمثيل منطقى است قرار گيرد؛ چنانكه گروهى به حجيت قياس فتوا داده اند و فرقه ناجيه آن را ناصواب مى داند؟ تفاوت عناوين چهارگانه مزبور و اثبات برخى و نفى بعض ديگر برعهده مبحث جداگانه است. (357)

حصر نارواى دين در متون نقلى

دين همان طور كه قبلا بيان شد مجموعه ره آورد عقل و نقل است. اصول موضوعه، يعنى پيش فهمها و پيش فرضهاى لازم براى تفسير متن مقدس ‍ لازم نيست از خود متن نقلى استحصال شود و معناى درون دينى، درون متنى نيست و اگر مبادى عقل مطاع و متبوع است نه براى آن است كه اعتبار آن در متن نقلى آمده است؛ زيرا آنچه در متون نقلى راجع به سداد و صواب مبانى عقلى مشهود است همگى صبغه تأييد و امضا دارد، نه تأسيس و ابداع؛ زيرا حجيت مبادى عقلى و براهين علمى ذاتى است، نه جعلى و اگر قطع عقلى اعتبار خود را از متن نقلى كسب كند دور لازم مى آيد؛ زيرا حجيت نقل به وسيله عقل ثابت مى شود و خود عقل كه اصل مبدأ عالم و حكمت و عنايت او براى هدايت جوامع انسانى و در نتيجه ضرورت دين را درك مى كند و به تحتم آن حكم مى كند، از اعتبار اصيل برخوردار است. غرض آن كه، حصر دين در متون نقلى و خارج دانستن عقل و مبادى برهانى آن از حريم دين و انتظار تأييد آن را از متن نقلى داشتن روا نيست گرچه اين مطلب در اذهان رسوب دارد كه به آسانى زدوده نمى شود.

اگر مبادى تصديقى يك قياس عقلى نباشد بلكه وهمى يا خيالى باشد و مفسر با آن مبادى موهوم يا متخيل هر چند خالصانه به سراغ تفسير متن نقلى برود، نه به قصد تخيل و تطبيق آن بر يافته هاى خود، باز گرفتار تفسير به رأى شده است، ليكن سوء سريرت اين گونه تفسير به رأى را همراهى نمى كند؛ يعنى مفسر مزبور سوء فعلى دارد، ولى از سوء فاعلى مصون است. اما كسى كه آگاهانه درصدد تحميل رأى موهوم يا متخيل خويش بر متن مقدس مانند قرآن و تطبيق محتواى قرآن بر فهميده وهمى و خيالى خود باشد، گذشته از سوء فعلى مبتلاى به سوء سريرت فاعلى هم هست.

روشن است كه عقل برهانى به منزله رسول و نبى باطنى است، ليكن وهم و خيال به مثابه متنبى درونى است. نبوت صادق و تنبى كاذب هم در رسول باطنى است و هم در رسول ظاهرى. بنابراين، قبول قياس خيالى و اقبال بر آن مساوى با نكول قياس عقلى و ادبار از آن است كه اين ارتجاع همان ارتداد دينى است.

براى تقريب به ذهن و تنزيل دامن مطلب مزبور مثالى به عنوان تشبيه ارائه مى شود كه ممكن است اين تشبيه از برخى جهات عامل تبعيد مطلب از ذهن باشد، ليكن جنبه تقريبى آن مقصود و جنبه تبعيدى آن كاملا از نظر و قصد، دور و منتفى است: رسول خدا داراى دو حيثيت است: يكى حيثيت بشرى و عادى كه از اين جهت همتاى ديگران بوده، پيام ويژه اى از طرف خداوند دريافت يا ابلاغ نمى كند و ديگرى حيثيت ملكوتى و غيرعادى كه از اين جهت از ديگران ممتاز بوده، پيام مخصوصى را از طرف خداوند تلقى كرده، آن را به جامعه انسانى ابلاغ مى كند و اين حيثيت ملكوتى او حجت خدا بر وى و ديگران است.

انسان خردورز و عاقل نيز داراى همين دو حيثيت بشرى ملكى و عقلى ملكوتى است؛ يعنى از آن جهت كه داراى طبيعت بدنى است، دانشى را از طرف خدا دريافت نمى كند و همسان ساير موجودهاى طبيعى است و از آن جهت كه داراى فطرت ملكوتى است برهانى را از طرف خداوند تلقى مى كند كه آن برهان عقلى حجت خداوند بر او و بر همه كسانى است كه چنين برهان ناب عقلى براى فطرت ملكوتى آنها ظهور كرده است و چنين برهان ناب عقلى حتما از طرف خداوند است؛ زيرا بشر طبيعى از ذات خود ضيائى ندارد تا بتواند مطالب صحيح مقبول را ادراك كند؛ چنانكه خداوند بعد از آفرينش انسان، به او بيان آنچه در ضمير اوست عطا كرد و به او چيزى را كه نمى دانست آموخت: (خلق الانسانَ علمه البيان ) (358) ( علم الانسان ما لم يعلم ) (359). پس علم صائب و استدلال برهانى از مواهب الهى است و چنين موهبتى حجيت دارد؛ چنانچه قبلا بازگو شد.

بنابراين، اگر انسان متفكرى بر اثر صيانت عطيه الهى از دخالت شيطان وهم و خيال و بر اثر حفظ رسالت خدايى از آسيب وسوسه ابليس درون و بيرون به معارف صحيح و ناب بار يافت و با همان مبادى برهانى كه سرمايه اولى او براى نيل به ره آورد وحى قرآنى بود، به تفسير آيات الهى پرداخت مى تواند از رسالت نهاد و از حجت نهان خويش به ديگران چنين سخن بگويد: من همانند شما بشرى عادى هستم، ليكن عنايت الهى فروغ معرفت را در مصباح و مشكات جان من افروخت و از اين رو به معارف صحيح نائل آمدم. غرض آن كه، فاضله بشر عادى كه با برهان تام عقلى برخى از مطالب وحى خدا را كه از رسول او شنيده و مى فهمد، با خود رسول خداوند، همان فاصله طولانى معصوم و غير معصوم، و تفاوت عميق پيامبر و امت است؛ ليكن در همه مواردى كه متفكرى خردورز مطلب صائبى را دريافت مى كند، حتما بايد بداند كه آن علم ناب اولا عطاى خداوندى است و ثانيا حجت الهى است.

از اين رو چنين دانشى در قلمرو دين قرار دارد و با اين علم برهانى هر گونه استنباطى از متون مقدس دينى انجام يابد، بايد گفت با پيش فهمها و پيش ‍ فرضهاى درون دينى از متن مقدس نقلى، چيزى استظهار شده است.

آنچه تكرار آن براى حفظ از گزند مغالطه لازم است، اين كه، بين برهان صحيح عقلى كه به منزله نبى درونى است و بين مغالطه كه به مثابه متنبى درونى است فرقهاست و اگر مفسرى بر اثر ابتلاى به برخى از مبانى فاسد و مبادى كاسد به تفسير متن مقدس نقلى پرداخت، البته با پيش ‍ برداشت برون دينى وارد تفسير شده است، ليكن چنان برداشتى تفسير به رأى مذموم است و همه تفسير به رأيهاى مذموم با پيش فرض برون دينى است، ليكن:

از خارجى هزار به يك جو نمى خرند

گو كره تا به كوه منافق سپاه باش (360)

چنانكه همه تفسير به رأيهاى محمود و ممدوح با پيش فرضها، پيش فهمها و اصول موضوعه درون دينى است:

بى معرفت نباش كه در من يزيد عشق

اهل نظر معامله با آشنا كنند (361)

آنچه به نصاب برهان ناب نايل آمد آشناست، نه بيگانه و درون دينى است، نه برون دينى.

معيار دينى بودن

منظور از دينى بودن يك مطلب آن است كه از راه عقل برهانى يا نقل معتبر، اراده خداوند نسبت به لزوم اعتقاد يا تخلق يا عمل به چيزى كشف شود. البته زمينه اصيل دينى بودن يك مطلب اراده الهى است و دليل عقلى يا نقلى فقط كاشف آن است. گرچه ممكن است همين معنا از دينى بودن در قاموس ملحدان لائيك اسطوره، خرافه و افسانه ناميده شود؛ چنانكه قرآن مجيد را صاحبان اصنام و اوثان اسطوره تلقى مى كردند و فرعون به مردم ستمديده مصر مى گفت: من هراسناكم كه موساى كليم دين شما را تغيير دهد يا تباهى در زمين ظاهر كند: (انى أخاف أن يبدل دينكم أو إن يظهر فى الأرض الفساد) (362)

فرعون مصر بت پرستى و هوامدارى خود و پيروان گمراه خويش را دين مى پنداشت و وحى الهى موساى كليم را دين صحيح نمى دانست؛ چنانكه تشخيص عقل نظرى و عملى از لحاظ مصداق نزد اشخاص گونه گون متفاوت است؛ مثلا وقتى از امام صادق (عليه‌السلام ) سؤ ال مى شود: عقل چيست؟ مى فرمايد:... ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان و هنگامى كه از آن حضرت سؤ ال مى شود: پس آنچه در معاويه وجود داشت چه بود؟ مى فرمايد: (تلك النكرأ، تلك الشيطنة (363) چنانكه ممكن است متقابلا يك مختال مكار، نيرنگ خويش را رنگ فرهنگ بدهد و آن را عقل بپندارد، ولى عقل الهى مردان موحد پارسا را، وهم و خيال بداند.

به هر تقدير، معناى دينى بودن يك مطلب براى آشنايان به معارف الهى و اسلامى روشن است. آنچه در اين جا تنبه به آن لازم است اين كه، دينى بودن غير از عبادى بودن است؛ زيرا در دين امور فراوانى يافت مى شود كه به عنوان احكام توصلى معروف است، نه تعبدى؛ يعنى در امتثال اوامر متوجه به آنها و در سقوط اوامر آنها تنها انجام دادن متن عمل كافى است، هر چند بدون قصد قربت، بر خلاف احكام تعبدى (در قبال توصلى ) كه در امتثال اوامر آنها و سقوط امرهاى متوجه به آنها صرف انجام دادن آنها كافى نيست، بلكه بايد آنها را به قصد قربت و به نيت اطاعت از فرمان خدا انجام داد. پس در احكام توصلى گرچه نيل به ثواب متوقف بر قصد قربت و نيت اطاعت از خداست، ليكن در تحقق اصل امتثال صرف انجام دادن آن عمل كافى است.

تذكر: گاهى تعبدى به معناى جامع به كار مى رود؛ يعنى چيزى كه در دستور خداوند آمده و انجام دادن آن واجب است، هر چند سر نهايى و راز نهانى آن معلوم نيست؛ نظير وجوب شستن جامه نمازگزار از بعضى اشياى معين در فقه كه چنين شستنى گرچه تعبدا در دين مطرح است ولى واجب توصلى است، نه تعبدى (عبادى ). بنابراين، بين دينى بودن و عبادى بودن عموم و خصوص مطلق است. در اسلام برخى امور واجب نفسى است و بعضى واجب مقدمى و هر كدام از اينها نيز به دو قسم تعبدى و توصلى منقسم است؛ چنانكه براى واجب اقسام فراوان ديگرى از قبيل تعيينى و تخييرى، عينى و كفايى و... مطرح است.

بر اساس آنچه گذشت، مى توان گفت: اگر مطلبى را عقل برهانى بفهمد و آن مطلب بالفعل جزو عقايد، اخلاق، احكام و حقوق اسلامى باشد، چنين مطلبى بالفعل، امرى است دينى و اگر مطلبى را عقل برهانى بفهمد و آن مطلب بالفعل جزو امور ياد شده نباشد، ليكن در هنگام عمل براى انسانى متدين كارساز باشد به نحوى كه خود واجب يا مقدمه واجب قرار گيرد، چنين مطلبى هم اكنون بالقوه امرى است دينى و هنگام نياز و بلوغ نصاب مشخص بالفعل دينى خواهد بود.

مثلا، اگر عقل تجربى با دليل معتبر خاص خود ثابت كرد كه از تركيب دو عصاره معين، دارويى پديد مى آيد كه براى درمان بيمارى خاصى مؤ ثر است، چنين مطلبى بالفعل صبغه دينى ندارد؛ ليكن هنگام ابتلاى كسى كه حفظ جان او واجب است به يك بيمارى كه فلان معجون تركيبى داروى همان بيمارى معين است، تحصيل آن دارو از راه تركيب مشخص واجب است و اگر كسى با داشتن امكان علمى و عملى، به تحصيل چنين دارويى مبادرت نكرد و جان شخص بيمارى را كه حفظ آن لازم بود به وسيله داروى مزبور تحفظ نكرد، معصيت كرده و در قيامت مورد بازخواست خداوند قرار مى گيرد؛ زيرا حكم خدا از راه عقل تجربى به شخص معين ابلاغ شد و او اين مطلب دينى را اهمال كرد. بنابراين، هر كارى كه در مسير فعل يا ترك دينى قرار گيرد و سود و زيان آن با عقل برهانى يا تجربى ثابت گردد، بالفعل يا بالقوه دينى است؛ هر چند دليل نقلى بر اثبات يا سلب آن اقامه نشده باشد.

بنابراين، گرچه صرف قيام برهان عقلى يا تجربى بر كيفيت تحقق چيزى سند دينى يا غير دينى بودن آن مطلب نيست، اما همين كه آن چيز در محدوده فعل انسان واقع شد از لحاظ سود يا زيانى كه بر آن مترتب مى شود يا تساوى طرفين آن، محكوم به وجوب يا مطلق رجحان و همچنين محكوم به حرمت يا مطلق مرجوحيت و در صورت استواى طرفين محكوم به اباحه خواهد شد و سند اين احكام پنج گانه دينى گاهى عقل صرف است و زمانى نقل محض و گاهى نيز ملفق از عقل و نقل است.

خلاصه آن كه، 1 هر چيزى كه اعتقاد به آن لازم يا ممنوع است و يا تخلق به آن راجح يا مرجوح است و يا امتثال آن شايسته يا اجتناب از آن راجح باشد، خواه به نحو وجوب يا استحباب و خواه به نحو حرام يا مكروه، مطلبى است دينى (به لحاظ مقام ثبوت )

2 هر دليلى كه يكى از مطالب اعتقادى، اخلاقى و عملى را ثابت كند، برهان دينى است اعم از دليل عقلى و نقلى (به لحاظ مقام اثبات ).

3 همه معرفتها و اثباتهاى ياد شده وصف عقل است؛ زيرا فهميدن تنها كار عقل است؛ خواه مفهوم و معلوم را هم خود كشف كرده باشد، مانند مستقلات عقليه كه در اينجا عقل استدلالى هم صراط است و هم سراج؛ يعنى صراط مستقيم دين را به روشنى كشف و ارائه مى كند و خواه مفهوم و معلوم را نقل بيان كرده باشد و عقل فقط آن را از متن مقدس منقول بفهمد كه در اين جا عقل فقط سراج است، نه صراط، بلكه نقل صراط است و عقل سراج صراط.

4 مطلبى كه علم تفصيلى آن جزو عقايد، اخلاق و اعمال نيست، ليكن در متن دينى به آن اشاره شده، مانند رتق بودن آسمانها و زمين:.(أن السموات و الأرض كانتا رتقا) (364) و نظير دخان بودن آسمانها قبل از تسويه: (ثم استوى الى السمأ و هى دخانَ قضيهن سبع سموات) (365) و...، معرفت برهانى آنها نيز دينى است؛ يعنى معلوم و صراط از متن مقدس دينى استنباط شد يا مى شود؛ چنانكه چنين معرفتى نيز دينى است.

5 مطلبى كه به هيچ وجه در هيچ متن دينى اعم از قرآن، حديث يا تاريخ مستند به معصوم (عليه‌السلام ) يافت نشد، گرچه كاربرد آن در صورت سودمند بودن به عنوان واجب يا مستحب و در صورت زيانبار بودن به عنوان حرام يا مكروه امرى است دينى، ليكن معلوم آن صبغه دينى ندارد؛ يعنى معرفت وظيفه عملى آن چيز، دينى است، ليكن خود آن معلوم نه دينى است و نه غير دينى؛ زيرا اين دو متقابل عدم و ملكه است نه متناقض. از اين رو ارتفاع هر دو ممكن است.

قطع روانى و منطقى در تفسير متون مقدس

براى تفسير متون مقدس صراط مستقيمى وجود دارد و پيمودن آن نيز ممكن است و عده اى از مفسران هم به طى آن كامياب شده اند. توفيق رهنوردى چنين صراطى، وقف عصر و مصر و نسل و نژاد ويژه اى نيست.

براى تفسير معارف نظرى متون مقدس سرمايه هاى علمى خاصى لازم است. مفسر نسبت به مبادى تصديقى تفسير گاهى يقين دارد و گاهى شك؛ يقين مفسر نسبت به برخى مبادى تصديقى، يا منطقى است كه به استناد مبادى برهان پديد مى آيد يا روانى كه محصول خصلتهاى نفسانى و اوصاف روانى شخص اوست. همچنين اگر مفسر درباره برخى از مبادى تصديقى شك داشته باشد، ترديد او يا منطقى است كه بر اثر تكافو ادله و تضارب آراى متساوى در مسئله اى پديد مى آيد و با رجحان دليل و افزايش برهان يك طرف زايل مى گردد و يا روانى است كه نتيجه صفات درونى و خصوصيات روانى شخص شاك است.

گرچه قطع منطقى و قطع روانى هر يك راه ويژه خود را در ثبوت و سقوط طى مى كند و هر كدام از راه مخصوص پديد مى آيد و از راه خاص رخت بر مى بندد، ليكن تأثير تكوينى و طبيعى آنها يكسان است؛ يعنى انسان قاطع، مادامى كه به چيز معينى قطع دارد، از لحاظ روانى به مقتضاى قطع خود سخن مى گويد و تفسير و عمل مى كند؛ خواه قطع او منطقى باشد يا روانى.

در علم اصول فقه بخشى از بحثهاى قطع قطاع ناظر به حجيت و عدم حجيت قطع قاطعان روانى است؛ زيرا غالب قطاعها بر اثر خصوصيتهاى نفسانى به سرعت قطع مبتلا مى شوند و راه علاج آن را روانشناس ماهر و روان كاو قاهر و درون سنج صائب آشناست.

تفسير متن مقدس اگر به استناد قطع روانى انجام شد، محصولى جز اقناع قطاعان روانى ندارد؛ زيرا فاقد مبادى فكرى است و از اين رو قابل انتقال علمى به ديگران نيست. آنچه مأ معين و چشمه جارى است، قطع منطقى است كه بر اثر داشتن مبادى استدلال قابل سرايت به پژوهندگان ديگر است. شك در مبادى تصديقى نيز همانند قطع چه منطقى باشد و چه روانى، داراى اثر مخصوص خود است؛ يعنى سبب تزلزل در تصميم گيرى و نوسان در عزم و اراده است. انسان شاك مادامى كه گرفتار اين حالت است، هرگز در تفسير متن به نتيجه اى روشن نمى رسد و هماره با احتمال، شايد، ليت و لعل مى گذراند.

در علم فقه و اصول فقه مقدارى درباره شك منطقى و شك روانى به طور گذرا بحث شده است؛ مثلا اگر شك كسى طبق متعارف عقلا، يعنى منطقى باشد و بر اثر تساوى علل و عوامل سلب و اثبات ظهور كند و با رجحان يكى از علل اثبات بر سلب يا برعكس، برطرف شود و به جزم به ثبوت يا جزم به سلب مبدل گردد، چنين شكى آثار مخصوص خود را دارد كه مجراى اصل طهارت، حليت، استصحاب، اشتغال و مانند آن است و اگر شك كسى طبق تعادل، تعامل و تعاطى علل و عوامل سلب و اثبات نباشد، بلكه محصول هرج و مرج خاطرات، برخورد نفسانيات و درگيرى خصلتها باشد، حكم چنان شكى بى اعتنايى و عدم ترتيب اثر مثبت است تا به تدريج بر اثر تغافل مرتفع گردد و درمان پذيرد؛ نظير شك كثيرالشك در عدد ركعات نماز. شك منطقى مايه شكوفايى مسئله خواهد بود؛ زيرا محقق فحاص را به جستجوى برهان بر اثبات يا نفى تحريك مى كند، بر خلاف شك روانى كه مايه افسردگى و پژمردگى اوست و شاك را ايستا و راكد مى كند.

تفسير ثابت متون مقدس

روح انسان گرچه مجرد است، ليكن تجرد تام عقلى ندارد تا در مبادى ادراك نيازى به احساس و مانند آن نداشته باشد و چون احساس بدون ارتباط با ماده خارجى مقدور نيست و هر گونه پيوندى با ماده خارج مرهون زمان و در گرو مكان و نظير آن است و از سوى ديگر شى ء ادراك شده نيز در زمان و مكان و وضع و محاذات معين قرار مى گيرد، چنين پنداشته مى شود كه همه ادراكهاى روح تاريخمند و متمكن و مانند آن است در حالى كه اگر از مرحله احساس و تخيل بگذريم (گرچه هر ادراكى حتى احساس و تخيل مجرد است ) و به ادراك اصيل روح راه يابيم متوجه خواهيم شد كه:

1 روح داراى تجرد از قيد زمان و مكان و مانند آن است.

2 ادراك امرى مجرد است.

3 كلى اگر ادراك شود، از هر قيدى منزه است؛ زيرا كلى غير از اشتراك لفظى است، بلكه معنايى است مشترك بين افراد فراوان كه بر همه آنها صادق و از قيد هر يك از آنها مبراست.

4 شهود حضورى روح مجرد و نيز ادراك كلى مجرد بدون تاريخمند بودن ادراك يا مدرك ممكن است، گرچه ادراك موجود مجرد ممكن است در زمان خاص يا مكان مخصوصى واقع شود؛ ليكن هيچ يك از اين امور خارج از قلمرو ادراك روح و بيرون از منطقه ادراك كلى و مانند آن سهمى در عصرى كردن ادراك يا مصرى كردن مدرك ندارد.

5 در تفسير متن مقدس لازم است مفاهيم الفاظ مستعمل در آن متن را برابر با فرهنگ و دراج عصر نزول در نظر گرفت؛ گرچه مصاديق آنها در طى اعصار و قرون يا در امصار و اماكن يا اقوام و ملل، متنوع و متعدد باشد.

بنابراين، ممكن است مفسر با داشتن پيش فهمها و پيش فرضها (اصول موضوعه ) تفسير ثابت و جاويدى از متن مقدس ارائه دهد كه به هيچ وجه معناى استنباط شده، اختصاصى به مرز و بوم معين يا تاريخ مشخص ‍ نداشته باشد؛ گرچه تفسير او در ظرف محدود تاريخ واقع مى شود؛ همچنين مفسر مفروض، مطلبى ثابت، مجرد، كلى و دائمى را از قرآن استنباط مى كند، نه مطلبى نسبى را؛ گرچه ممكن است معرفت شناس ‍ بگويد: اگر چه مفسر مفروض پيام مطلق، كلى و عام را از آيه استفاده مى كند، ليكن اين اطلاق و عموم و كلى فهميدن به خصوص مفسر مزبور است و براى خصوص او معتبر است، نه براى مفسران ديگر.

ويژگى تفسير متون مقدس

همان طور كه قبلا اشاره شد، تفسير كتاب هر مؤلف و گفتار هر گوينده، به صرف رأى خواننده يا شنونده نارواست و تفسير به رأى متون مقدس دينى با منع ويژه عقلى و نقلى همراه است و تا حدودى منابع تفسير صائب و نيز معيار تفسير به رأى مشخص شد. اكنون بايد يك نكته حساس و شايان اهتمام بررسى شود و آن اين كه آيا تفسير همه معارف قرآن، طبق قواعد ادبى عرب در بخشهاى مختلف لغت، صرف، نحو، معانى، بيان، بديع و ساير شئون وابسته به ادبيات، ممكن است تا گفته شود: رعايت قانون محاوره عرب در ديالوگ و گفتگو، يا تفهيم و تفهم، يا امر و نهى، وعد و وعيد، براى استنباط معارف از قرآن كافى است؛ يعنى هر چند علوم ديگرى نيز لازم است، ولى ابزار مفاهمه مطالب قرآن، واژگان عربى است و همه علوم پايه براى استظهار مطالب اسلامى از متون دينى كه به زبان عربى است فقط در محدوده قوانين ادبى عرب كاربرد دارد، يا آن كه براى نيل به بلنداى معارف الهى بايد كاملا دقيق بود كه پيام ويژه قرآن و فرهنگ مخصوص وحى را تا آن جا كه ممكن است بدون تصرف در واژگان عرب به نحو توسع، از همان قانون محاوره بهره مند شد و اما فراتر از آن منطقه كه ظرفيت لغت و ادبيات عرب تاب آن مظروف رفيع و عميق را ندارد بايد صنعت ادبى ويژه وحى كه خداوند سبحان آن رادر كالبد واژگان عرب اعمال كرد ملاحظه شود و با آن ابزار، معارف اسلامى از متون دينى استنباط شود؟

خداى سبحان با صنعت ادبى ويژه وحى سطح ادبيات عربى را ارتقا داد و با شواهد و قراين خاص ظرفيت آن را توسعه بخشيد و سپس مظروف سپهرى را به نحو تجلى، نه تجافى در ظرف زمينى ريخت و پيوند بخش ‍ طبيعى ظرف را با سمت و سوى فرا طبيعى آن حفظ كرد.

توضيح اين كه، جهان در عصر نزول وحى و انبعاث حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به بعث الهى از ادارك توحيد ناب تهى و از معارف تنزيهى و تقديسى محض، محروم و از علم به ازليت، ابديت، اطلاق ذاتى، عدم تناهى يك موجود عينى حقيقى و مانند آن بى بهره بود؛ چنانكه حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) مى فرمايد: الى أن بعث الله سبحانه محمدا رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ... و أهل الأرض ‍ يومئذ ملل متفرقه و أهوأ منتشرة و طوائف متشتته، بين مشبه لله بخلقه أو ملحد فى اسمه أو مشير الى غيره فهداهم به من الضلالة... (366)

و نژاد عرب نيز همانند ديگر نژادها گرفتار يكى از اين مكتبهاى الحادى و باطل برشمرده بودند و هرگز توحيد ناب و ساير مسائل وابسته به آن در قلمرو تازى زبانان سابقه نداشت.

از سوى ديگر، واژگان هر ملتى ابزار مفاهمه و تبادل انديشه ها و انتقال خواسته هاى آن قوم است و روشن است نژادى كه جهان بينى توحيدى ندارد و از علم معاد بى بهره است و جهان فرا طبيعى را افسانه مى پندارد، همه الفاظى كه در ابتدا براى معانى خاص وضع مى كند يا برخى از آنها را از وضع اولى خود نقل مى دهد و يا بعضى از الفاظ بر اثر فقدان مصداق اولى خود از آن هجرت و به ديار مصداق يا معناى ديگر سفر مى كند، همه اين تعيين و تعينها و وضع و نقل و هجرتها، در قلمرو مفاهيمى انجام مى پذيرد كه مورد ادراك و فهم آن نژاد باشد و چيزى كه هرگز در فاهمه يك ملت سابقه ندارد، معناى هيچ لفظى از الفاظ دارج بين آن قوم نخواهد بود.

از سوى سوم، قانون تشبيه، استعاره، كنايه، مجاز مرسل و ساير صنعتهاى معانى و بيان و بديع، در عين قبول آنها، هر كدام داراى محدوده ويژه است؛ يعنى براى ملتى كه هرگز معارف اسلام ناب، مانند حقيقت بسيط محض،اطلاق ذاتى حضرت حق تعالى قابل درك نبوده، منطقه كنايات و مجازات الفاظ به آن سمك عزيز المنال نخواهد رسيد و همان طور كه اگر وحى الهى بر سلسله جبال فرود آيد، كوهها بر اثر قدرت توانفرساى وحى، متصدع و متلاشى مى شود، اگر معارف ناب نيز در قالب زبان تازى، بدون توسعه ادبى و تكامل واژگان و تحرير لغت از قيد رقيت فهم دارج و رايج عرب فرو ريزد، يكى از دو محذور لازم مى آيد: يا معارف خالص و سره، ناسره و مشوب خواهد شد يا شيرازه ادب عرب گسسته مى گردد؛ چون هيچ ظرفى بيش از مظروف خاص خود را تحمل نمى كند.

از اين جا به زبان ويژه وحى و زبان خاص قرآن پى مى بريم كه قرآن كريم مسائل مربوط به دنيا، ملك، ماده و لوازم آن و نيز بدن و احكام مخصوص ‍ آن و آسمان مادى و ملازمات آن و هر آنچه از سنخ حس، خيال، وهم و حتى بالاتر از وهم، يعنى عقل متعارف تازى زبانان آن روز بوده، همه آنها را به وسيله واژگان عرب و قانون محاوره عربى و ساير رسوم و فنون مفاهمه تاديه كرده است و هنوز هم به قوت خود باقى است؛ اما معارف برين كه در صقع عقل تازى و فارسى زبان نبود و در قلمرو انديشه واضعان و مستعملان چنين الفاظى نمى گنجيد و در حيطه فهمه اديبان سوق عكاظ و سرايندگان سبعه معلقه و مانند آن خطور نمى كرد، بعد از اثاره دفائن عقول و تفهيم اصل مطلب فرا طبيعى، زمينه توسعه فرهنگى و افزايش ‍ ظرفيت لغت و تطور تكاملى واژگان را فراهم كرد.

البته توسعه فرهنگ مفاهمه، راههاى فراوانى دارد كه بخشى از آن، دو طرح رايج (به نحو مانعة الخلو) است كه در مورد واژگان ارائه شده است: يكى اين كه، الفاظ براى ارواح معانى وضع مى شود؛ گرچه واضعان ابتدايى، برخى از مراتب آن ارواح بلند را ندانند و بر اثر جهل يا غفلت از مراحل عالى، انحصار معنا در مصداق خاص را توهم كنند و طرح ديگر آن كه گرچه الفاظ براى همان مرتبه از معنا كه در مورد فهم واضعان ابتدايى است وضع مى شود؛ ليكن استعمال آنها درباره مصاديق ديگر يا تطبيق آن معنا بر مصداق برتر از قبيل توسعه و مجاز است و چون هر كدام از اين دو طرح و مانند آن، نظير ترتيب غايت و فائده در استعمال الفاظ، معيار استنباط قرار گيرد، جزو ره آورد تازه و بديع قرآن است.

كسى كه فقط زبان عرب را با همه شئون و فنون ادبى آن بداند، ليكن از نكته ابتكارى قرآن آگاه نباشد، هر چه كوشش عميق در حفظ امانت ادبى داشته باشد، هرگز در استنباط معارف قرآن كامياب نخواهد شد و از دام تفسير به رأى كه دست و پا گير و عافيت سوز است رها نخواهد شد؛ زيرا جامه ادب جاهلى و كسوت صنعت تازى مناسب اندام بلند وحى الهى نيست و شهادت دواوين جاهليت و اديبان شعرپيشه جاهلى نسبت به معارف برين آسمانى، شهادت زور خواهد بود و قاضى محكمه واژگان عرب، متهم به ارتشاى خود محورى و ماده نگرى و طبيعت انگارى است: از جاهلى مپرسيد امثال اين مسائل ).

ادعاى قرآن كريم اين است كه بخشى از معارف برين قرآن و ره آورد وحى از قلمرو قدرت بشر بيرون است. اين مدعا را مى توان از آيات زير استنباط كرد:

1 (انا جعلناه قرانا عربيا لعلكم تعقلونَ و انه فى أم الكتاب لدينا لعلى حكيم) (367)؛ يعنى كتاب حاضر را به كالبد عربى آشكار قرار داديم تا شما بعد از آشنايى به قوانين تازى و ادبيات عرب از مضامين آن بهره علمى و عملى ببريد و آن را تعقل كنيد و همين كتاب، با حفظ عنوان قرآن بودن، رشته و ريشه رفيع و عميق دارد و مطالب بلند آن تا ام الكتاب حضور دارد و همين قرآن عربى در نزد خدا به وصف علو و حكمت موصوف بوده، على حكيم است. بنابراين، هرگز با دستمايه سوق عكاظ تحصيل كالاى ام الكتاب ميسور مفسر كم مايه نخواهد بود و با سرمايه سبعه معلقه تجارت على حكيم ممكن نيست.

تذكر: چون پيوند أم الكتاب با عربى مبين به نحو تجلى است، نه تجافى طناب وحى و حبل متين قرآنى سراسر ملك و ملكوت را احاطه كرده، در همه اين مراحل موجود است و چون معارف و حقيقت ام الكتاب به نحو رقيقت در الفاظ ويژه ظهور كرد نيل به بلنداى آن با دستمايه اندك و بضاعت مزجاة ادب شرك آلود حجاز و لائيك نجد و يمن ممكن نخواهد بود.

2 (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم اياتنا و يزكيكم و يعلمكم الكتاب و الحكمة و يعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) (368)؛ يعنى... فرستاده ما چند كار مى كند: يكى تلاوت آيات بر جامعه بشرى تا مردم خواندن كتاب خدا را فرا گيرند و ديگرى تهذيب ارواح و تزكيه نفوس، تا دلهاى جامعه پاك گردد و سومى تعليم مطالب كتاب و معارف حكمت و چهارمى تعليم چيزى كه جامعه بشرى نه تنها آن را نمى داند، بلكه هرگز نمى تواند با ابزار دانشهاى عادى خود اعم از ادبى، فلسفى و عرفانى و... آن را فرا گيرد.

تدبر لازم در كلمه (ما لم تكونوا تعلمون ) چنين مى فهماند كه آن سنخ از معارف برين، هرگز بدون تعليم آسمانى، روزى فاهمه و رزق عاقله بشر نخواهد شد؛ چون تعبير ( ما لم تكونوا تعلمون ) غير از تعبير ما لا تعلمون است و در اين برنامه چهارم مى توان گفت كه مراد آن تنها از سنخ علم حصولى يا حضورى نيست، بلكه از سنخ تهذيب و تزكيه نيز مى تواند باشد؛ يعنى گذشته از علوم نظرى، نزاهتهاى روحى و فضيلتهاى اخلاقى ويژه اى به وسيله فرستاده الهى بهره بشر مى شود كه شايد خود جامعه انسانى اگر به حجت درونى و مصباح پر فروغ نهانى و نهادى خويش، يعنى عقل و فطرت رجوع كند و غبار اغيار را از اندام آن دور دارد و به آهنگ دلپذير آن گوش فرا دهد و همه نصايح و مصالح آن را دريابد، باز هم بدون وحى نمى تواند به آن مقام تنزيه باريابد؛ زيرا گرچه در بخش فراگيرى كتاب و حكمت نيز تا حدودى اين چنين است، اما مرحله والاى نزاهت روح و همچنين بخش ‍ فائق علم، اصلا در قلمرو بشر عادى پيدا نمى شود و هرگز در منطقه انسان متعارف حضور و ظهور ندارد؛ به طورى كه نام آن هم فقط به نحو كنايه ( ما لم تكونوا تعلمون ) آمده و به علايم و شواهد يا علل و معاليل آن نيز هيچ گونه اشاره نشده است؛ چنانكه درباره برخى از نعمتهاى غيبى بهشت نيز آمده است: (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين) (369)

شايد آن مقام برين و مستور از آن كسى باشد كه به علم مكنون و نزاهت محجوب نايل آمده باشد؛ يعنى هم در معارف عقلى گذشته از تعليم كتاب و حكمت، از (يعلمكم ما لم تكونوا تعلمون ) كه آن هم از بركات وحى الهى است، بهره ويژه برده باشد و هم در فضايل روحى گذشته از (يزكيهم ) كه نصيب غالب پرهيزكاران مى شود، حظ وافرى از علم تنزيه و تهذيبى كه جز با تعليم غيبى نصيب انسانها نمى شود برده باشد و شايد اوحدى از اهل بهشت منظورشان از اين كه مى گويند (الحمدلله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله) (370) اين باشد كه، نيل به چنين مقام منيع و رفيع به صرف عقل امكان پذير نبود و راههاى عادى براى وصول به آن نارسا بود؛ بلكه عنايت ويژه وحى الهى توان چنين رهنمودى داشت.

به هر تقدير، وحى الهى گذشته از محتواهاى رايج كه در دسترس عقل بشر قرار مى گيرد، مطالبى دارد كه فرا عقل دارج و به اصطلاح طور ورأ طور است. آنگاه شرح آن مطالب فراعقل متعارف بر اساس خصوص معيار فرهنگ محاوره و با استمداد از محورهاى ادبى نژاد عرب و حصر آن در تنگناى سرمايه هاى زمينى نثر و نظم جاهلى يا مخضرم بدون تفسير به رأى نخواهد بود.

تنها وظيفه مفسر در اين گونه از معارف برين اين است كه: كاندرين جا جمله اعضا چشم بايد بود و گوش تا اولا، ابزار مفاهمه را از معلم كل دريابد و ثانيا، كيفيت به كارگيرى آن ابزار را از معلم اول، يعنى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و كسانى كه به منزله روح ملكوتى و جبروتى آن حضرت هستند بياموزد و ثالثا، كيفيت انتقال از ملك ادبيات عرب به ملكوت لطايف ادبى قرآن را از معلم كتاب و حكمت استفاده كند. و رابعا، كيفيت عروج از عربى مبين به أم الكتاب و رقى از محدوده لغت به منطقه فرا لغت و باريافتن به على حكيم را از معلم ما لم تكونوا تعلمون فرا گيرد كه بدون اين مراحل ياد شده تفسير قرآن با اكتفاى به همان قانون محاوره تازى زبانان گرچه فى الجمله ميسور است، ليكن بالجمله مقدور نيست و خطر ابتلاى به تفسير به رأى همچنان در حمى پيش بينى مى شود. شايد بخشى از تحدى جهانى قرآن كريم ناظر به همين مرحله (ما لم تكونوا تعلمون ) باشد كه شرح آن بر عهده مبحث اعجاز است.

غرض آن كه، تفسير بخشى از قرآن اگر موافق با أم الكتاب و مؤالف با على حكيم نبود حتما بايد مخالف آن نباشد؛ به طورى كه اگر موافقت با معارف برين أم الكتاب و مطالب رفيع و عميق على حكيم شرط حتمى تفسير صائب نباشد، مخالفت با آن حتما مانع چنين تفسيرى خواهد بود و در نتيجه، تفسير مخالف با آن مرحله برتر، تفسير به رأى است؛ زيرا آنچه با سرمايه فرهنگ محاوره و دستمايه قانون مفاهمه عرب جاهلى، با همه گستردگى آن از ناحيه تشبيه، كنايه، استعاره، مجاز مرسل و...، از وحى سترگ دامن گسترى كه حدى از آن به عربى مبين و حد ديگر آن به أم الكتاب و به على حكيم محدود است مى توان بهره برد، حداكثر غيضى از فيض، جده اى از لجه و حبابى از عباب خواهد بود و روشن است كه غيض را همه فيض پنداشتن و جده را لجه و حباب را عباب انگاشتن، وحى فراگير را بر وهم محدود حمل كردن و سراب را بر آب ناب تحميل كردن و تخيل سر آب رسيدن و سيراب شدن يعنى تفسير قرآن به رأى خواهد بود و اين همان است كه حضرت استاد علامه طباطبايى (قدس‌سره ) به آن پرداختند كه، نهى از تفسير قرآن به رأى ناظر به طريف كشف است، نه مكشوف. (371)

ضمنا مى توان از تعبير حديث ثقلين راجع به قرآن كريم به عنوان حبل ممدودى كه يك طرف آن به دست خدا و طرف ديگر آن به دست مردم است: (و هو كتاب الله حبل ممدود من السمأ الى الأرض) (372)، كمك گرفت؛ زيرا حقيقت قرآن موجود متصلى است كه مرحله الهى بودن آن با مرحله عربى مبين بودنش مرتبط است و تفسير مرحله نازل برابر با قانون مفاهمه عرب بدون ملاحظه مرحله الهى آن از سنخ عضين كردن قرآن و تفسير به رأى است. البته در پى چنين آب حياتى رفتن تنها با همرهى خضر ولايت ممكن است و آن هم به مقدار ظرفيت. از اين رو در همه مراحل لازم است اعتراف به عجز ضميمه معرفت قرار گيرد.

آنچه از حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) درباره اهتمام به قرآن و محور قرار دادن آن و پرهيز از تحميل هوا بر هدا و اصرار بر عطف هوا بر هدا و تحميل هدا بر هوا رسيده است، مى تواند برخى از مباحث تفسير به رأى را در برگيرد: ألا ان كل حارث مبتلى فى حرثه و عاقبة عمله، غير حرثة القرآن، فكونوا من حرثته و أتباعه، و استدلوه على ربكم و استنصحوه على أنفسكم و اتهموا عليه آرائكم و استغشوا فيه أهوأكم (373)، يعطف الهوى على الهدى، اذا عطفوا الهدى على الهوى و يعطف الرأى على القرآن اذا عطفوا القرآن على الرأى (374) البته منشأ تفسير قرآن به رأى و نيز تفسير ساير متون دينى ديگر به رأى، چنانكه گذشت، گاهى جهل علمى است و زمانى جهالت عملى؛ گاهى شبهه علمى است و زمانى شهوت عملى؛ گاهى بى مايگى و زمانى بيمارى؛ گاهى تهى مغزى و زمانى سيه دلى.

تأثير انتظار از متن در تفسير آن

گرچه تفسير متن مقدس يا متون عادى ديگر بدون پيش فهم و پيش فرض ‍ (اصول موضوعه ) ممكن نيست و بدون داشتن يك سلسله از مبادى تصورى و تصديقى كه سرمايه اولى براى درك متون نيازمند به تفسير است، تفسير آنها ميسور نيست، ليكن مفسر در طليعه تفسير خود شروع به سؤ ال كرده، مطلب مورد نياز خويش را بر متن مقدس عرضه مى كند؛ چون متن مزبور به زبان روشن و با داشتن ضوابط فرهنگ محاوره، يعنى ادبيات زنده و پويا بدون ابهام، اجمال و تعميه و الغاز مقصود خود را بازگو مى كند.

در اين حال وظيفه مفسر صمت است، نه نطق، چنانكه رسالت متن مقدس ‍ در اين مرحله نطق است، نه صمت. اگر مفسر بدون پيش فهم به سراغ متن مقدس برود از آن بهره اى نمى برد؛ چون هر دو صامتند و از التقاى دو ساكن و برخورد دو صامت برقى نمى جهد و آهنگى توليد نمى شود و اگر مفسر با داشتن پيش فرض خاص به حضور متن مقدس برود و بعد از عرض ‍ سؤ ال صامت نشود و همچنان درصدد پاسخگويى به سؤ ال خويش از زبان متن مقدس باشد و اصلا اجازه نطق به متن مقدس ندهد، فقط صداى خود را از زبان خويش مى شنود و چنين تفسيرى مصداق بارز تفسير به رأى است و اگر اجازه نطق به متن مقدس بدهد، ليكن خودش نيز همراه با آن متن مطالبى را ارائه كند، در اين حال صداى خود را آميخته با آهنگ متن مقدس ‍ استماع مى كند و چنين تفسيرى، التقاط، اختلاط و تلفيق گفته هاى زمينى با فرهنگ فرهيخته آسمانى است و اين نيز تفسير به رأى است؛ چون مجموع خارج و داخل و مركب از حق و باطل، خارج و باطل است و پرهيز از همه اينها ممكن است؛ چنانكه به اجتناب از همه اينها امر و از ارتكاب هر كدام نهى شده است؛ چنانكه افراد متعددى كه داراى پيش فهمها و پيش ‍ فرضهاى هسمان بوده اند به سراغ متن مقدس رفته اند و جوابهاى گوناگون شنيده اند؛ زيرا برخى به وظيفه تفسيرى عمل كرده اند و بعضى به آن عمل نكرده اند و آن وظيفه مهم در اين حال، يعنى بعد از عرض سؤ ال صمت است، نه نطق.

آنگاه جوابى كه متن مقدس بعد از استنطاق مى دهد متنوع است؛ زيرا گاهى فقط همان پيش فهم را امضا مى كند و زمانى ضمن امضا و تأييد آن پيش ‍ فرض مطلب ديگرى را در عدل آن تصويب مى كند و گاهى آن پيش فهم را ابطال كرده، مطلب مقابل آن را تأسيسا افاضه مى كند. از اين رو كسانى كه از وسمه تفسير به رأى مذموم منزهند و از وصمه متكلم وحده بودن مبرايند و به وقت سؤ ال از متن مقدس گويا هستند و به وقت شنيدن جواب ساكت و از آن دو چيزى كه مايه تباهى عقل و فرسودگى خرد است به دورند: يكى دم فرو بستن به وقت گفتن و ديگرى گفتن به وقت خاموشى، تفسير به رأى محمود و ممدوح، يعنى تفسير درايى معقول و مقبول دارند و آنچه را كه از متن مقدس كه نطق خود را بعد از صمت آغاز مى كند، مى شنوند، مى پذيرند و آن جواب گاهى فقط امضاى همان پيش فرض ‍ است و زمانى همراه با امضاى مطلب معادل و گاهى نيز با ابطال آن پيش ‍ فهم است. از اين رو چنين مفسرانى گاهى در پيش فهمهاى خود تجديد نظر مى كنند. كم نبودند كسانى كه قبل از مراجعه به متن مقدس، عقيده خاص ‍ داشتند و پس از مراجعه به متن مزبور، يا از آن عقيده برگشتند و به عقيده ديگر در آمدند و يا در صحت آن ترديد كرده، از جزم به شك و از عزم به ترديد منتقل شدند.

بنابراين، گرچه تفسير بدون پيش فهم نمى شود و امى محض توان تفسير ندارد، ليكن همواره پاسخ متن امضاى آن پيش فرض نيست؛ مگر براى لدود عنود كه غير از تفسير به رأى مذموم چيز ديگرى را به رسميت نمى شناسد. از اين جا معناى انتظار صادق از انتظار كاذب ممتاز مى گردد؛ زيرا انتظار صادق اين است كه مفسر با پديد آمدن مكتبى جديد در جهان بينى، آن را به طور صحيح و با حفظ امانت به عرض متن مقدس برساند و چون دعوى آن متن مقدس اين است كه دقيقترين و صحيحترين جهان بينى را ارائه مى كند، بعد از عرض سؤ ال به آن پاسخ مى دهد. اگر مفسر همراه با سؤ ال شروع به جواب دادن كرد و مهلت سخن گفتن به متن مقدس نداد يا در اثناى پاسخگويى آن متن مقدس خودش نيز سخن گفت، چنين مفسرى كلام خود را به تنهايى يا با امتزاج و التقاط كلام خلق و خالق مى شنود و انتظار كاذب خود را با دستا خويش بر مى آورد و اگر مفسر بعد از سؤ ال، صامت شد و تنها كلام متن مقدس را شنيد انتظار او صادق است و حل معضل خود را با دست بى دستى متن مقدس برآورده مى يابد.

دين شناسى، انسان شناسى و مانند آن، همه از همين قبيل است؛ با پديد آمدن مكتب تازه اى در يكى از اين مسائل، مفسران هر كدام با پيش فهمها و پيش فرضهاى مخصوص آن سؤ الها را بر متن مقدس عرضه مى كنند و آنگاه ساكت مى شوند تا پاسخ را از زبان گوياى متن مقدس استماع كنند. از اين رو در موارد گوناگون پاسخهاى متنوع و متعدد از آن مى شنوند. غرض آن كه،

انتظار علمى صادقانه غير از تمنى كاذبانه و غير علمى است؛ زيرا يكى تفسير درايى معقول و مقبول است و ديگرى تفسير به رأى مذموم و مردود.

متن گرچه بدون پيش فرض و پيش فهم صامت است، ليكن بعد از اصول موضوعه و طرح سؤ ال كاملا ناطق است و منظور از نطق متن همان دلالت آن است كه نسبت به آن راهنمايى دارد و طبق قانون مفاهمه و فرهنگ محاوره، صداى مخصوص خود را به سمع مستمع و مستنطق مى رساند و هرگز مراد از نطق، گويش صوتى نيست و از اين جهت بين ملفوظ و مكتوب هيچ تفاوتى نيست و همان گونه كه وجود لفظى، شنونده را هدايت مى كند، وجود كتبى نيز خواننده را رهنمايى خواهد كرد و شرط لازم براى بهره ورى از هدايت وجود لفظى يا وجود كتبى همان پيش فهمهاى ياد شده است و رهنمود وجود لفظى يا كتبى گاهى ابقاى همان پيش فرضهاست و گاهى تغيير آنها به نحو تكامل يا ازاله و نفى و يا به انحاى ديگر.

هرگز معناى انتظار از متن مقدس تبرير و توجيه تبهكاريهاى مفسر يا تصحيح اغلاط و تصديق اكاذيب و تصويب خطاهاى او نيست. چنين انتظارى در قاموس معرفت شناسى مطرح و مقبول نيست. آنچه در مبحث هرمنوتيك به عنوان تأثير انتظار از متن در تفسير آن مطرح مى شود اين است كه هر كس با مبناى خاص علمى كه وارد حوزه تفسير مى شود انتظار عمومى و اولى او اين است كه درباره مكتب خاص از مكاتب جهان بينى، انسان شناسى، روانشناسى و نظاير آنها پاسخ نهايى ارائه كند و انتظار خصوصى و دومى براى برخى از مفسران اين است كه متن مقدس همان مبناى علمى سؤ ال كننده را ارائه كند كه چنين انتظار ناروايى نه صائب است و نه عام؛ چنانكه چنين تفسيرى هر چند صواب باشد از لحاظ سوء سريره شخص مفسر كه درصدد تحميل رأى خود بر متن مقدس است نارواست.

حاصل اين كه، متن مقدس مانند قرآن گرچه نسبت به نابينا ظلمت است، ولى در برابر بينا نور است و گرچه نسبت به امى ناخوانا و نانويسا، صامت است، ليكن در مقابل عالم به فرهنگ مفاهمه و فرهيخته آشنا به ادب محاوره ناطق است و چه نطقى بهتر از دلالت و چه گويايى گوش نوازتر از نص يا ظاهر متن مقدس كه تبيان هر چيزى است كه در سعادت جوامع بشرى مؤ ثر است؛ چون گوياست و پاسخ متقن به سؤ ال عالمانه مى دهد. از اين رو گاهى سائل را كه با پيش فهم معين به حضور متن مقدس آمده، وادار به اقرار چيزى مى كند كه قبلا انكار داشت يا ملزم به قبول چيزى مى كند كه پيش از آن نكول داشت. اين كه متن مقدس گاهى باعث اقرار منكر يا انكار مقر يا جزم متردد يا شك جازم مى شود، نشانه آن است كه چنين متنى كاملا بر اساس فرهنگ محاوره گوياست، نه صامت و طبق انتظار مثبت و بجا پاسخ مى دهد، نه انتظار منفى و نابجا.

پاسخ به نقدى بر الميزان

گرچه معناى وحى، كيفيت وحى يابى رسولان (عليهم‌السلام )، معناى اعجاز، پيوند معجزه با قانون عليت و معلوليت و مانند آن، مباحث جداگانه اى است كه در علوم قرآنى جايگاه ويژه دارد، ليكن چون برخى اينها را در مبحث تفسير به رأى بازگو كرده اند، لازم است به طور فشرده و اجمال به آنها اشاره شود:

1 آنچه در كتابهاى حكمت از وحى سخن گفته مى شود، يا درباره امكان آن است كه در علم النفس، هنگام تبيين شئون علمى و عملى نفس بيان مى شود و از قداست برخى نفوس و امكان تعالى آنها به مقام عصمت و پيوند با فرشتگان معصوم الهى ( كه به عنوان يك اصطلاح و نه بيش از آن، از آنها به عقول عاليه، تعبير مى شود ) سخن به ميان مى آيد و يا درباره ضرورت وحى و نبوت كه در مبحث فعل خداوند با استمداد از حكمت و عدل او، ضرورت مزبور ثابت مى شود.

2 قانون عليت و معلوليت، قانونى عقلى و ضرورى است كه نقض آن ممتنع است و اگر ممكن باشد معلولى بودن علت يافت شود و محتمل باشد موجودى كه وجود عين ذات آن نيست خود به خود يافت گردد، چنين چيزى باعث هدم همه قوانين عينى و علمى خواهد بود و هرگز معجزه، محال عقلى را ممكن نمى كند، بلكه محال عادى را بر اساس خرق عادت، محقق مى سازد. پس قانون عليت و معلوليت چون به اصل اصيل امتناع تناقض بر مى گردد (يعنى با نفى عليت، اجتماع دو نقيض لازم مى شود ) و مبدأ همه مبادى تصديقى در اثبات اصل وجود مبدأ و اسماى حسناى او و نيز ضرورت وحى و نبوت است، به عنوان اصل اولى معقول و مقبول است، نه آن كه يك قاعده فلسفى بخواهد بر همه معارف الهى حكومت كند، بلكه خود آن قاعده اولى نيز اصلى است الهى و فطرى كه ساير اصول و قواعد بر پايه آن استوار است. البته قواعد فلسفى و عرفانى نظرى چنين نيست و هر يك حكم ويژه خود را دارد.

با تأمل در آنچه گذشت و با رجوع مستأنف به بيان حضرت استاد علامه طباطبايى (رحمة الله ) (375)، روشن خواهد شد كه نقد ناقد متوجه انديشه خاص خويش است، نه فرموده حضرت استاد (قدس‌سره ). هرگز از سخنان مرحوم استاد بر نمى آيد كه: 1 رسول اكرم صلى الله و عليه و آله با ساير مردم در علوم قرآن يكسان است. 2 مردم در تحصيل علوم قرآن از رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بى نياز و مستقلند. 3 رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از مقام مرجعيت علوم قرآن معزول است. 4 علوم و معارف قرآنه در دسترس همگان قرار دارد و اين موجب تحقير قرآن است. 5 رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم همه آنچه از علوم نزد وى بود به اصحاب آموخت و آنان قرآن را براى مردم تفسير كرده اند. (376)

هيچ يك از امور ياد شده به مقام منيع الميزان، مساس ندارد و كرامت آن را لكه دار نمى كند؛ در صورتى كه اولا، ابتكار ايشان در معناى تفسير به رأى و نوآورى در اين باره معلوم گردد و ثانيا، محذور دور در مراجعه به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ملحوظ شود و ثالثا، تبيين و تعليم علمى كه از معلم خبير متضلع استفاده مى شود، از مرجعيت تعبدى تفكيك شود و رابعا، استنباط عميق ايشان از جمع بين آيه ( لا يمسه الا المطهرون ) (377) و آيه (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيرا) (378) كه تماس با باطن قرآن و حقايق مكنون آن بهره ويژه اهل بيت عصمت و طهارت (عليهم‌السلام ) است و ديگران حتما به آنان نيازمندند روشن شود. گرچه در كلمات پيشينيان، مانند غزالى آمده است كه تماس با مرحله باطن و علم مكنون قرآن كريم بدون طهارت قلب ميسور نيست، ليكن تشخيص ذوات مطهر و انسانهاى معصوم (عليهم‌السلام ) كه حقايق مكنون قرآن كريم، ممسوس و معلوم و دسترس آنهاست از بركات علماى بزرگ فرقه ناجيه چونان علامه طباطبايى (رحمه‌الله ) است.

شايسته متأخران و بايسته متنعمان است كه در ساحت الميزان بهره بيشترى ببرند و از اين مائده پر از (مأدبه و از خوان لبريز از ما تشتهيه الأ نفس و تلذ الأعين) (379) و از اين بهشتى كه ( أكلها دائم ) (380) و از اين شجره طوبا كه (أصلها ثابت و فرعها فى السمأ) (381) و بالاخره از اين موسوعه اى كه ( فيها كتب قيمة ) (382) نصيب أوفى و حظ أعلى يابند؛ هر چند نقد حكيمانه بهره عالمانه است و ايراد محققانه نصيب عاقلانه، و سوال صميمانه، فوز و فيض خالصانه است.

## فصل هفتم: جايگاه آراى مفسران و شأن نزول در تفسير

در فصول پيشين جايگاه و نقش قرآن، عقل و روايات معصومين (عليهم‌السلام ) در تفسير قرآن كريم تبيين شد. اكنون به بررسى جايگاه آراى مفسران و همچنين روايات شأن نزول در تفسير قرآن مى پردازيم.

1 آراى مفسران: همان گونه كه در علم فقه، آرأ و فتاوى فقها براى فقيه ديگر در استنباط احكام فرعى از منابع دين هيچ گونه حجيتى ندارد و تنها براى تكامل علمى فقيه مستنبط راهگشا و زمينه ساز است، آراى مفسران نيز راهگشاى آشنايى با قرآن و برداشتهاى تفسيرى مفسر است و هيچ گونه حجيتى براى او ندارد؛ اعم از آن كه مفسران مزبور از صحابه يا تابعين باشند و يا از مفسران اعصار بعد؛ زيرا هيچ كدام از آنان معصوم نيستند تا كلام آنان حجت شرعى و منبع استنباط احكام و حكم شريعت باشد؛ مگر آن كه جنبه روايى داشته باشد كه به بحث گذشته مرتبط مى شود.

برداشتهاى صحابه يا تابعين اگر در محضر معصومين (عليهم‌السلام ) بوده و امكان ردع و مجال رد نيز بوده، ليكن چنان برداشتى مردوع و مردود نشده، نشانه صحت آن برداشتهاست. البته صحت يك رأى مستلزم انحصار معناى آيه در آن رأى نيست؛ مگر آن كه نسبت به نقيض خود پيام خاص ‍ دارد كه آن پيام عبارت از بطلان نقيض برداشت دراج بين اصحاب است.

2 شأن نزول: بياناتى كه در شأن و سبب نزول آيات قرآن كريم آمده است چند قسم است:

الف: بياناتى كه به صورت تاريخ (383) است، نه روايتى از معصوم (عليه‌السلام )، مانند اين كه از ابن عباس نقل شود كه اين آيه در چنين زمينه اى نازل شده است. اين گونه شأن نزولها مانند اقوال مفسران تنها زمينه ساز برداشتهاى تفسيرى است و حجيتى ندارد؛ البته اگر در موردى اطمينان حاصل شود، مانند آن كه از قول ابن عباس طمأنينه پديد آيد خود آن وثوق و طمأنينه معتبر است، نه آن كه صرف تاريخ، اعتبار تعدى داشته باشد؛ بر خلاف حديث معتبر كه حجيت تعبدى دارد هر چند وثوق حاصل نشود.

ب: روايات فاقد سند صحيح و معتبر. اين گونه شأن نزولها گرچه بر اثر احتمال صدور آن از معصومين (عليهم‌السلام ) با كلام بشرى متفاوت است و بايد تكريم شود، اما از نصاب لازم در حجيت برخوردار نيست.

ج: شأن نزولهايى كه به صورت روايت نقل شده و داراى سند صحيح و معتبر است. اين گونه روايات در تبيين شأن و يا سبب نزول آيه حجيت دارد، ولى همان گونه كه روايات تطبيقى شمول و گستره معناى آيه را محدود نمى كند، روايات شأن نزول نيز بيانگر مورد و مصداقى براى مفهوم كلى آيه است و هيچ گاه مورد يك عام يا مطلق، مخصص يا مقيد آن نيست و اين گونه روايات گرچه مايه كاهش عموم يا اطلاق نيست، ليكن راهگشاى خوبى براى مفسر است تا آيه را به گونه اى تفسير كند كه با مورد خود هماهنگ و سازگار باشد.

تذكر: شأن نزولهاى ويژه، مانند آنچه در آيه تطهير، مباهله، ولايت و... وارد شده، از بحث خارج است.

آيات قرآن كريم هرگز در محدوده سبب و شأن نزول خود محصور نمى شود و گرنه كتاب الهى، جهانى و جاودانه نخواهد بود: ولو أن الآية اذا نزلت فى قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية لما بقى من القرآن شى ء و لكن القرآن يجرى أوله على آخره مادامت السماوات و الأرض (384)، بلكه به تعبير حضرت امام باقر (عليه‌السلام ) همان گونه كه مهر فروزان و ماه تابان همواره روز و شب را روشن مى كند و اختصاص به دورانى خاص ‍ ندارد، قرآن كريم نيز چنين نيست كه هدايت و تدبر آن براى دورانهاى گذشته بوده، براى عصر حاضر و اعصار بعد بهره اى جز تلاوت نداشته باشد: يجرى كما يجرى الشمس و القمر (يكون على الأموات كما يكون على الأحيأ) (385). در اين سخن بلند، از باب تشبيه پر فروغ آفتاب و ماه تشبيه شده است.

حضرت امام صادق (عليه‌السلام) درباره مصونيت قرآن كريم از گزند كهنگى و آسيب فرسايش مى فرمايد: لأن الله تبارك و تعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولا لناس دون ناس فهو فى كل زمان جديد و عند كل قوم غض الى يوم القيامة (386)

تذكر: 1 همان گونه كه برخى روايات تطبيقى بيانگر مورد خاص و مصداق منحصر آيه است، برخى روايات شأن نزول نيز مبين انحصار است؛ مانند شأن نزول آيه ولايت (سوره مائده، آيه 55 )، آيه مباهله (سوره آل عمران، آيه 61 ) و آيه تطهير (سوره احزاب، آيه 33 ).

2 چون روايات تطبيق انحصارى و نيز احاديث شأن نزول منحصر، راجع به شخصيت حقوقى اهل ولايت و مباهله و تطهير است، با ارتحال اشخاص حقيقى آن ذوات مقدس، آيات مزبور نخواهدا مرد و از بين نخواهد رفت.

## فصل هشتم: شأن نزول، فضاى نزول و جونزول قرآن

مفسران قرآن كريم عنايت و اهتمام ويژه اى به تبيين شأن و سبب نزول آيات قرآن نشان داده اند (387) ولى فضاى نزول كه مربوط به مجموع يك سوره است و جو نزول كه مربوط به مجموع قرآن كريم است مورد عنايت و توجه مفسران واقع نشده و در تفاسير موجود مطرح نشده است.

فرق شأن نزول با فضا و جو نزول در اين است كه شأن نزول يا سبب نزول حوادثى است كه در عصر پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در محدوده حجاز يا خارج از آن رخ داده و همچنين مناسبتها و عواملى است كه زمينه ساز (388) نزول يك يا چند آيه از آيات قرآن كريم بوده است.

اما فضاى نزول كه مربوط به مجموع يك سوره است بررسى اوضاع عمومى، اوصاف مردمى، رخدادها و شرايط ويژه اى است كه در مدت نزول يك سوره در حجاز و خارج آن وجود داشته است. هر يك از سوره هاى قرآن كريم فصل جديدى بود كه با نزول آيه كريمه (بسم الله الرحمن الرحيم ) گشوده مى شد و با نزول بسم الله سوره بعد، پايان مى پذيرفت. سوره هاى قرآن كريم برخى به طور دفعى نازل شده است؛ مانند سوره هاى حمد، انعام و نصر و برخى به تدريج و در طى چند ماه يا چند سال نازل شده است و در طى مدت نزول يك سوره در محدوده زندگى مسلمانان و جهان خارج حوادثى رخ داده و شرايطى خاص حاكم بوده است. كشف و پرده بردارى از اين رخدادها و شرايط و تبيين آن در آغاز هر يك از سوره ها، ترسيم فضاى نزول آن سوره خواهد بود. اما جو نزول مربوط به سراسر قرآن كريم است و مراد از آن بستر مناسب زمانى و مكانى نزول سراسر قرآن است. قرآن كريم در طى 23 سال بر قلب مطهر و گرامى پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نازل شد. حوادثى كه در طى ساليان نزول قرآن در حوزه اسلامى و يا خارج از قلمرو زندگى مسلمانان و حكومت اسلامى پديد آمد و شرايط و افكارى كه بر آن حاكم بود و يا رخدادهايى كه بر اثر نزول آيات قرآن كريم در جهان آن روز پديد آمد، جو نزول قرآن است.

سه عنوان ياد شده ( شأن، فضا و جو نزول ) افزون بر اين تفاوت كه اولى مخصوص يك يا چند آيه است، دومى مربوط به يك سوره و سومى مربوط به همه قرآن، تفاوت ديگرى نيز دارد كه شأن نزول تنها ناظر به تأثير يك جانبه رخدادهاى خاص، بر نزول آيه يا آيات است، ولى در فضاى نزول سوره و همچنين جو نزول قرآن سخن از تعامل و تعاطى (تأثير دو جانبه ) فضاى بيرونى با نزول سوره يا جو جهانى با نزول مجموع قرآن است؛ بدين معنا كه هم فضا و جو موجود مقتضى نزول سوره و كل قرآن بود و هم نزول سوره و تنزل مجموع قرآن فضا و جو را دگرگون مى ساخت.

راهيابى به معارف قرآن كريم تا حدودى در گرو آگاهى به شأن، فضا و جو نزول است. در بررسى فضاى نزول سوره ها و جو نزول مجموعه قرآن از منابع مختلف تاريخ، حديث و خود قرآن كريم مى توان استفاده كرد و اين رسالت مفسران قرآن است كه كمبود موجود در بخش فضاى نزول سوره ها و جو نزول قرآن را ترميم كنند. مناسب است، در پايان اين بحث به عنوان نمونه به تبيين بخشى از فضاى نزول سوره مباركه نسأ بپردازيم و آن ساختار اجتماعى و مردمى جامعه حجاز در دوران نزول اين سوره است:

سوره مباركه نسأ در سال سوم يا چهارم هجرى در فضايى نازل شده است كه جامعه حجاز از گروههاى مردمى زير تشكيل شده بود:

1 مشركان مكه كه با همه كوشش و توان خود براى سركوبى نظام اسلامى بسيج شده بودند.

2 منافقان داخلى كه بيش از يك سوم مسلمانان را تشكيل مى دادند و براى بيگانگان جاسوسى مى كردند و در مقاطع حساس به نظام اسلامى ضربه مى زدند؛ همان گونه كه در جنگ احد از ميان هزار سرباز مسلمانان بيش از سيصد نفر از بسيج و نفر به سوى جبهه بازگشتند. نفاق در اين مقطع تاريخى عنصرى قوى و كمرشكن بود و از اين رو بسيارى از آياتى كه در مدينه نازل شده است، از كارها و توطئه هاى منافقان پرده بر مى دارد.

3 - يهوديان اطراف مدينه كه بر اثر تمكن مالى و داشتن ثروتهاى كلان به رباخوارى و صرافى اشتغال داشتند و مستمندان مدينه از آنان وام مى گرفتند، به آنان بدهكار بودند و آنان را متمدن مى شمردند. اينان هم با منافقان داخلى در ارتباط بودند هم با مشركان خارجى و همواره عامل مزاحمى براى نظام اسلامى به شمار مى آمدند.

4 گروه ضعيف الايمان كه نه منافق بودند، نه يهودى و نه مشرك و قرآن كريم گاهى با تعبير (الذين فى قلوبهم مرض ) (389) از آنان ياد مى كند. اين چهار گروه عناصر رسمى در برابر نظام اسلامى بودند؛ اعم از محارب و مخالف و مختلف و بى تفاوت. قرآن كريم از گروه ديگرى به نام مرجفون نام مى برد كه در فرصتهايى خاص به نقل اراجيف، يعنى گزاره هاى رجفه (لرزه ) دار و شايعه پراكنى مى پرداختند. اينان گروه مستقلى در برابر گروههاى چهارگانه قبلى نيستند، بلكه همان منافقان داخلى يا يهوديان مدينه اند كه در مقاطعى سمت خاص خود را ايفا مى كردند و پايگاه فكرى ثابتى نداشتند، بلكه به ديگران وابسته بودند. سوره نسأ در چنين فضايى نازل شد و توجه به چنين فضايى، در تفسير سوره، به ويژه آيات 71 تا 91 آن موثر است.

## فصل نهم: شبهات نوظهور و فهم قرآن

معارف قرآن كريم رزق معنوى انسانهاست و رزق معنوى همانند رزق مادى تدريجى است. قرآن كريم تدريجى بودن رزق را در مقام تمثيل به نطق آدمى مانند مى كند: و فى السمأ رزقكم و ما توعدونَ فورب السمأ و الأرض انه لحق مثل ما أنكم تنطقون (390) مراد از تمثيل به نطق در اين آيه كريمه تمثيل به ّامرى بديهى نيست و گرنه امرى بديهى تر از نطق در در تمثيل ذكر مى شد، بلكه مراد از آن تدريجى بودن نطق است؛ در نطق، كلمات و جملات، از مخزن عقل و مكمن غيب آدمى به تدريج ظهور مى كند. معارف دين نيز چه در عصر واحد و چه در اعصار گوناگون، بدين گونه است؛ رزق مشترك همه انسانها اسلام است كه روح همه اديان توحيدى و الهى است: ( ان الدين عند الله الاسلام ) (391) و اما رزق خاص ‍ هر عصرى همان شريعت و منهاج است: (و لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا) (392). معرفت دينى هر عصر نيز به تدريج و با زمينه هاى خاص خود به آنان افاضه مى شود و يكى از زمينه هاى دريافت آن، سؤ الات و شبهات نو پديد است.

رسالت انديشمندان دينى در عصر حاضر آن است كه نسبت به آنچه در فضاى علمى جهان كنونى مى گذرد، به خوبى آگاه شوند، تا در برداشت از آيات قرآنى و همچنين استنباط از روايات عترت طاهرين (عليهم‌السلام ) گرفتار لبس يا مغالطه نشوند: العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس (393)

سؤ الات انسانها در اعصار پيشين، زمينه ساز دريافت رزق معرفتى همان عصرها بود و ما نيز بايد نسبت به گذشتگان و كار علمى آنان به ديد تكريم بنگريم؛گرچه مباحثى كه آنان مطرح ساخته اند ممكن است مسئله روز ما نباشد يا براى ما قابل قبول نباشد، ولى اين بدان معنا نيست كه همه آن معارف در جاى خود باطل بوده است؛ همان گونه كه انسال بزرگسال از شير مادر منزجر است؛ در حالى كه غذاى دوران خردسالى او همين شير بوده و بدون ارتزاق از آن، به بلوغ كنونى دست نمى يافت و بر همين اساس، ممكن است معارف عميق عصر حاضر نيز براى انسانهاى اعصار بعد همانند شير مادر نسبت به بزرگسالان ناگوار آيد، ولى همين شير، روزى لازم و گوارا بود. سؤ الات و شبهات نوپديد عصر ما، رجوعى دوباره به قرآن مى طلبد و تفسيرى از قرآن كريم كه پاسخ پرسشهاى عصرى در آن ظهور داشته باشد؛ زيرا در فضاى نگارش تفاسير پيشين، اين سؤ الات مطرح نبوده است؛ مثلا يكى از شبهاتى كه اصحاب سكولاريزم (جدايى دين از سياست ) در عصر حاضر در عرصه معرفت دينى القا مى كنند اين است كه فعل انبيا ( عليهم‌السلام ) در زمينه سياست، معيشت و امور اجتماعى براى بشر حجت نيست؛ زيرا دين، تنها عهده دار تبيين معارف اعتقادى، اخلاق الهى، فقه، و سامان دادن امر آخرت انسانهاست و امور دنياى انسان همانند حكومت و معيشت از حوزه تشريع دينى خارج است. انبياى الهى نيز از آن جهت كه انسانهايى ظلم ستيز و آزادى خواه بودند به اين امور مى پرداختند، نه از آن جهت كه رسولان الهى و پيام آوران وحى خدا بودند. بنابراين، سيرت و سنت پيامبران در غير امور عبادى، اخلاقى و اخروى براى امتها حجت نيست و پيروى از آن براى بشر خردورز كه خود قدرت انديشيدن دارد ضرورى نخواهد بود.

حال اگر قرآن كريم را از اين نگاه بررسى كنيم كه آيا به سنت و سيرت پيامبران (عليهم‌السلام ) در امور اقتصادى، سياسى و اجتماعى تنها به ديد نقل تاريخ مى نگرد يا آنها را براى تبيين سنتهاى الهى در جهت پيروى و عمل ارائه مى كند، خواهيم ديد آيات فراوانى پندار باطل سكولاريزم را طرد و نفى مى كند؛ مانند اين كه دستور دربند كشيدن اسيران جنگى مى دهد:... فشدوا الوثاق فامنا منا بعد و اما فدأ حتى تضع الحرب أوزارها (394) يا در پاسخ پيشنهاد گرفتن فديه براى تقويت بيت المال مى فرمايد: بايد زمين را از خون ناپاكان سيراب كنيد و حق گرفتن فديه نداريد: (ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض تريدون عرض الدنيا و الله يريد الآخرة و الله عزيز حكيم) (395)

همچنين فرود آمدن كتاب آسمانى زمينه ساز خارج ساختن انسانها از ظلمتها به سوى نور و پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز عامل اين تحول الهى معرفى شده است:... كتاب (أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد) (396) و روشن است كه خارج كردن انسانها از تيرگيها و نورانى كردن آنان جز با رفع شر ستمگران و نجات مظلومان ميسور نيست؛ چنانكه مبارزه موساى كليم با درباريان فرعونى، به عنوان نمونه نورانى كردن جامعه و خارج ساختن آن از هر گونه تاريكى ياد مى شود.

بنابراين، ظلم ستيزى، براندازى حكومتهاى طاغوتى و برپا كردن حكومت الهى جزو رسالتهاى الهى انبياست، نه جزو اعمال آزادى خواهانه رهبران عدالت گستر كه تنها از جنبه بشرى آنها را انجام مى دادند.

## فصل دهم: اوصاف قرآن در نگاه اهل عصمت

همان گونه كه مباحث تفسيرى هر يك از آيات قرآن كريم در اين كتاب با بحث روايى پايان مى پذيرد، مباحث قرآن شناسانه اين پيشگفتار را نيز با كلام وزين عترت طاهرين (عليهم‌السلام ) درباره عظمت و ويژگيهاى قرآن به پايان مى آوريم. در روايات معصومين (عليهم‌السلام ) اوصاف فراوانى براى قرآن ذكر شده است كه به برخى از آنها اشاره مى شود:

1 اولين مهمان خداى سبحان

پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: أنا أول وافد على العزيز الجبار يوم القيامة و كتابه و أهل بيتى (397). در قيامت كه همه مخلوقها به خالق باز مى گردند: (ألا الى الله تصير الأمور) (398)، اولين مهمانى كه بر خداى سبحان وارد مى شود، پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و قرآن كريم و اهل بيت پيامبر است و چون چنين كثرت نورى با وحدت حقيقى هماهنگ است، مى توان از مجموع انوار سه گانه به نور واحد و وافد فارد ياد كرد و گفت:اولين مهمان.

2 برترين مخلوق خداوند

همچنين آن حضرت مى فرمايد: القرآن أفضل كل شى ء دون الله فمن وقر القرآن فقد وقر الله و من لم يوقر القرآن فقد استخف بحرمة الله (399). قرآن كريم پس از خداى سبحان از هر چيزى برتر است. پس هر كس ‍ قرآن را بزرگ شمارد خدا را بزرگ شمرده و هر كس آن را بزرگ نشمارد، به حريم خداى سبحان استخفاف روا داشته است. قرآن كريم مراحل مختلفى دارد: در مرحله نازله، عربى مبين است و در مرحله برتر، على حكيم: (انا جعلناه قرانا عربيا لعلكم تعقلون و انه فى أم الكتاب لعلى حكيم) (400) و بين اين دو مرحله نيز مراتب متوسط است. قرآن حبل پيوسته و مستحكمى است كه يك سوى آن به دست خداى سبحان و سوى ديگر آن در دست انسانهاست و تمسك و اعتصام به حبل الله مايه سعادت و سيادت دنيا و آخرت است.

خداى سبحان به حاملان قرآن دستور بزرگداشت قرآن مى دهد و ثمره آن را محبوبيت خدا و خلق ذكر مى كند. پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: يقول الله عزوجل: يا حملة القرآن تحببوا الى الله تعالى بتوقير كتابه يزدكم حبا و يحببكم الى خلقه (401)

شايان ذكر است كه، قرآن مراتبى دارد؛ چنانكه ولايت رسول گرامى و اهل بيت (عليهم‌السلام ) نيز داراى مراتب است. مرتبه برين قرآن و ولايت نور واحد است و از اين رو در آن جا سخن از فاضل و مفضول نيست. اگر كثرت مراتب ملحوظ شود، مرتبه برين قرآن از مرتبه نازل ولايت افضل است و تفصيل آن را در نوشتار ديگر راقم (على بن موسى الرضا و القرآن الحكيم ) مى توان يافت.

3 كتاب نجات بخش

معاذ بن حبل مى گويد: كنا مع رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فى سفر فقلت يا رسول الله: حدثنا بما لنا فيه نفع. فقال: ان أردتم عيش ‍ السعدأ و موت الشهدأ و النجاة يوم الحشر و الظل يوم الحرور و الهدى يوم الضلالة فادرسوا القرآن فانه كلام الرحمن و حرز من الشيطان و رجحان فى الميزان (402)؛ در سفرى ملازم پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بوديم. به آن حضرت عرض كردم براى ما سخن سودمندى بگوييد. آن حضرت فرمودند: اگر زندگى سعادتمندانه، مرگ شهيدانه، نجات روز حشر، سايه روز سوزندگى و هدايت روز گمراهى مى طلبيد، به درس قرآن بپردازيد كه آن، سخن خداى رحمان و سپرى در برابر شيطان و مايه سنگينى كفه عمل در ميزان عدل است.

4 راهنماى بهشت

پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: تعلموا القرآن و اقرؤ وه و اعلموا أنه كائن لكم ذكرا و ذخرا و كائن عليكم وزرا فاتبعوا القرآن و لا يتبعكم فانه من تبع القرآن تهجم به على رياض الجنة و من تبعه القرآن زج قفاه حتى يقذفه فى جهنم (403)؛ قرآن را فرا گيريد و آن را قرائت كنيد و بدانيد كه قرآن نام شما را بلند مى كند و وسيله اى براى ياد خداست. قرآن هم ذخر (ذخيره ) است و هم وزر؛ اگر امام و پيشواى انسان بود براى او ذخيره نيكويى است و اگر كسى خود را امام و پيشواى قرآن قرار داد، قرآن بار سنگينى بر دوش او خواهد بود و او را از پشت به دوزخ مى افكند. حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) نيز درباره قرآن مى فرمايد: هر كس ‍ قرآن را در پيش روى خود قرار داد، قائد او به سوى بهشت خواهد بود و هر كس آن را به پشت سر افكند، سائق او به سوى دوزخ خواهد بود: من جعله أمامه، قاده الى الجنة و من جعله خلفه، ساقه الى النار (404)

5 راه ربانى شدن انسان

پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: ما من مؤ من، ذكر أو أنثى، حر أو مملوك الا و لله عليه حق واجب: أن يتعلم من القرآن و يتفقه فيه. ثم قرء هذه الآية: ( و لكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب (405)؛ حق خداى سبحان بر همگان اين است كه قرآن را فقيهانه فرا گيرند؛ زيرا قرآن كريم انسانها را به ربانى شدن فرا مى خواند و راه آن را نيز فراگيرى قرآن مى داند.

عالم ربانى كسى است كه هم پيوندى مستحكم با رب العالمين داشته باشد و هم انسانها را به خوبى بپروراند و گفتار امامان معصوم (عليهم‌السلام ): فنحن العلمأ و شيعتنا المتعلمون (406) نيز براى تبيين مصداق كامل عالم ربانى است، نه حصر آن در اهل بيت (عليهم‌السلام ). البته كاملترين مصاديق عالم ربانى امامان (عليهم‌السلام ) هستند؛ اما راه ربانى شدن براى شاگردان آنان نيز باز است.

6 عامل صعود بهشتيان

مردى از حضرت سجاد (عليه‌السلام ) سؤ الاتى كرد و آن حضرت به آنها پاسخ داد. آن مرد به فكر طرح پرسش جديد افتاد، امام سجاد (عليه‌السلام ) فرمودند: مكتوب فى الانجيل: لا تطلبوا علم ما لا تعلمون و لما عملتم بما علمتم فان العالم اذا لم يعمل به لم يزده من الله الا بعدا ثم قال: عليك بالقرآن فان الله خلق الجنة بيده لبنة من ذهب و لبنة من فضة و جعل ملاطها المسك و ترابها الزعفران و حصاها اللؤ لؤ و جعل درجاتها على قدر آيات القرآن فمن قرء القرآن قال له اقرء وارق و من دخل منهم الجنة لم يكن أحد فى الجنة أعلى درجة منه ما خلا النبيين و الصديقين (407)؛ در انجيل آمده است: تا به آموخته هاى پيشين خود عمل نكرده ايد، دانش جديد مطلبيد (زيرا معلوم مى شود علم را براى عمل نمى خواهيد و ) علمى كه براى عمل نباشد عامل دورى از خداست. آنگاه فرمود: خداوند بهشت را با دست خود، خشتى از طلا و خشتى و از نقره آفريد و ملات آن را مشك و خاك آن را زعفران و ريگ آن را لؤ لؤ قرار داد و درجات بهشت را به اندازه آيات قرآن قرار داد. پس كسى كه ( در دنيا) قرآن خواند، خداوند به او مى فرمايد: بخوان و بالا برو و كسى كه از آنان (اهل قرآن ) وارد بهشت شد، هيچ كس در درجه بهشت از او برتر نخواهد بود، مگر پيامبران و صديقان.

حفص مى گويد: حضرت موسى بن جعفر (عليه‌السلام ) به مردى فرمودند: أتحب البقأ فى الدنيا؛ آيا بقاى در دنيا را دوست مى دارى؟ آن شخص ‍ كه از تربيت شدگان مكتب امامت بود، عرض كرد: آرى آن حضرت پرسيدند: چرا؟ عرض كرد: براى آن كه به قرائت سوره محبوب خود، (قل هو الله أحد) بپردازم. (408) امام كاظم (عليه‌السلام ) پس از لحظه اى سكوت فرمودند: يا حفص!من مات من أوليائنا و شيعتنا و لم يحسن القرآن علم فى قبره ليرفع الله به من درجته فان درجات الجنة على قدر آيات القرآن يقال له: اقرأ وارق. فيقرأثم يرقى؛ اگر از شيعيان ما، كسى قرآن را به خوبى فرا نگرفته باشد (چون به حقيقت آن ايمان دارد) در جهان برزخ، قرآن به او تعليم داده مى شود تا خداى سبحان با معرفت قرآن بر درجات او بيفزايد؛ زيرا درجات قرآن به اندازه آيات قرآن است. به قارى گفته مى شود: بخوان و بالا برو. او نيز مى خواند و بالا مى رود.

در جهان برزخ زمينه اى براى تكامل عملى نيست، تا انسان با انجام كارى واجب يا مستحب به كمال برتر عملى برسد، ولى راه تكامل علمى باز است؛ نظير آنچه در رؤ يا براى روح معلوم مى شود و براى آگاهى به آن حركت فراگيرى از قبيل كوششهاى بدنى در زمان بيدارى راه ندارد و بسيارى از علوم و معارف دين در آن جا براى انسانها روشن و مشهود خواهد شد و چون عدد درجات بهشت به عدد آيات نورانى قرآن كريم است، براى ترفيع درجات شيعيان، ابتدا از تعليم قرآن بهره مند خواهند شد و سپس با فرمان اقرأ وارق مى خوانند و در درجات بهشت صعود مى كنند.

صعود در درجات بهشت پاداش قرائت در عالم آخرت نيست؛ زيرا در عالم برزخ، تكليف و عمل مكلفانه كه جزا را به همراه داشته باشد نيست، بلكه صعود بهشتيان در درجات بهشت، همان ظهور انس با قرآن در دنياست.

حفص مى گويد: فما رأيت أحدا أشد خوفا على نفسه من موسى بن جعفر (عليهماالسلام ) و لا ارجأ الناس منه و كانت قرائته حزنا فاذا قرء فكانه يخاطب انسانا (409)؛ در خوف و رجا كسى را همتاى موسى بن جعفر (عليه‌السلام ) نيافتم و قرائت او با حزن آميخته بود هنگامى كه قرآن را قرائت مى كرد گويا با كسى سخن مى گفت و اين ويژگى تلاوت متدبرانه است كه قارى متدبر خود را گاهى مخاطب خداوند مى يابد.

نحوه فراگيرى قرآن در ميان اصحاب پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بدين گونه تبيين شده است: كانوا يأخذون من رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم عشر آيات. فلا يأخذون فى العشر الأخرى حتى يعلموا ما فى هذه من العلم و العمل (410)؛ آنان ده آيه از پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرا مى گرفتند و تا بر علم و عمل به آن واقف نمى گشتند، آيات بعدى را فرا نمى گرفتند.

7 درجه اى از نبوت

اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) مى فرمايد: من قرء القرآن فكأنما أدرجت النبوة بين جنبيه الا أنه يوحى اليه (411) آن كس كه قرآن را قرائت كند، گويا نبوت در جان او ادراج شده است، گرچه او وحيى دريافت نمى كند. قرائت قرآن شرايط خاصى دارد كه با رعايت آنها چنين آثارى مترتب خواهد شد؛ چنانكه قرائت در آياتى مانند (قرأ باسم ربك الذى خلق ) و (اقرء و ربك الأكرم ) (412) نيز خواندن صرف نيست.

پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز مى فرمايد: من قرء ثلث القرآن فكأنما أوتى ثلث النبوة و من قرء ثلثى القرآن فكأنما أوتى ثلثى النبوة و من قرء القرآن كله فكأنما أوتى تمام النبوة ثم يقال له: اقرء وارق بكل آية درجة. فيرقى فى الجنة بكل آية درجة حتى يبلغ ما معه من القرآن ثم يقال له: اقبض ‍ فيقبض...فاذا فى يده اليمنى الخلد و فى الأخرى النعيم (413)

پس از صعود مؤ من در درجات بهشت حكم جاودانگى در بهشت را در دست راست خود و نعم الهى را در دست چپ خود مى يابد و از اين رو در دعاى وضو مى گوييم: اللهم أعطنى كتابى بيمينى و الخلد فى الجنان بيسارى... (414).

8 عامل نورانيت

ابوذر (رضوان الله عليه ) از رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم درخواسست نصيحت كرد. آن حضرت فرمودند: تو را به تقواى الهى كه سرآمد همه امور است سفارش مى كنم.. ابوذر گفت: بيش از مرا نصيحت كنيد. آن حضرت فرمودند: بر تو باد به تلاوت قرآن و كثرت ياد خدا؛ زيرا تلاوت قرآن، عامل ياد تو در ملكوت و مايه نورانى شدن تو در زمين است: أوصيك بتقوى اله فانه رأس الأمر كله. قلت: زدنى. قال: عليك بتلاوة القرآن و ذكر الله كثيرا فانه ذكر لك فى السمأ و نور لك فى الأرض (415) قرآن كه خود ذكر خداست و يكى از القاب آن نيز ذكراست پيروان خود را در ملكوت بلند آوازه و در زمين نورانى مى كند.

مطلوبيت تلاوت قرآن محدود به پنجاه آيه در روز نيست و آنچه در برخى روايات آمده كه در هر روز پنجاه آيه تلاوت كنيد بيان حد نهايى نيست؛ زيرا دست كم قرائت پنجاه آيه پس از نماز صبح مطلوب است؛ چنانكه حضرت امام رضا (عليه‌السلام ) مى فرمايد: ينبغى للرجل اذا أصبح أن يقرأ بعد التعقيب خمسين آية (416)

9 راه دستيابى به ثواب شاكران

پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: قال الله تبارك و تعالى: من شغله قرائة القرآن عن دعائى و مسئلتى، أعطيته أفضل ثواب الشاكرين (417) اگر اشتغال به قرائت قرآن، بنده مؤ من را از بازگويى خواسته هايش در پيشگاه الهى باز دارد، خداى سبحان، بدون درخواست، بهترين ثواب شاكران را به چنين بنده اى عطا مى كند؛ همان گونه كه خليل حق، حضرت ابراهيم (عليه‌السلام ) در هنگام شنيدن (حرقوه و انصروا الهتكم ) (418) يا (فائلقوه فى الجحيم ) (419) از خدا چيزى طلب نكرد؛ چون مى دانست كه بر آمدن حاجت او در نخواستن است: حسبى من سؤ الى علمه بحالى (420).

10 عامل حشر با پيامبران

پيامبر اكرم صلى الله عليه مى فرمايد: ان أكرم العباد الى الله بعد الأنبیأ العلمأ ثم حملة القرآن يخرجون من الدنيا كما يخرج الأنبیأ و يحشرون من قبورهم مع الأنبیأ و يمرون على الصراط مع الأنبيأ و يأخذون ثواب الأنبیأ. فطوبى لطالب العلم و حامل القرآن مما لهم عند الله من الكرامة و الشرف (421)؛ گرامى ترين بندگان خدا پس از پيامبران دانشمندان هستند و سپس حاملان قرآن. عالمان و حاملان علم و عمل قراان به گونه پيامبران از دنيا رخت بر مى بندند و حشر آنان و عبورشان از صراط همراه پيامبران خواهد بود و از ثواب انبيا بهره مند مى شوند. پس ‍ خوشا به حال جويندگان علم و حاملان قرآن كه از كرامت و شرف الهى برخوردارند.

كسى كه قرآن را فرا گيرد تا فقط در خطابه ها يا نگارش كتابها از آن بهره گيرد، معلوم مى شود قرآن را براى تدبر در آن و عمل به آن نخواسته است و اين دانش تجارى، حرفه اى بيش نيست و چنين علمى در اواخر عمر آدمى نيز به فراموشى سپرده مى شود. گرچه اين فراگيرى نيز ثواب آشنايى با ظاهر قرآن را دارد؛ اما آن كه قرآن را براى تدبر و عمل فراگيرد جايگاه ديگرى دارد.

11 مايه خرمى دلها

اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) مى فرمايد: و تعلموا القرآن فانه أحسن الحديث و تفقهوا فيه فانه ربيع القلوب و استشفوا بنوره فانه شفأ الصدور و أحسنوا تلاوته فانه أنفع القصص و ان العالم العامل بغير علمه كالجاهل الحائر الذى لا يستفيق من جهله بل الحجة عليه أعظم و الحسرة عليه ألزم و هو عند الله ألوم (422)؛ قرآن را فرا گيريد كه آن نيكوترين سخن است و به فهم عميق آن دست يابيد كه آن مايه خرمى دلهاست و از نور آن شفا بجوييد كه آن شفاى بيماريهاى روحى است و آن را نيكو تلاوت كنيد كه سودمندترين قصه هاست و كسى كه به علم خويش عمل نكند، همانند نادان سرگردانى است كه به هوش نمى گرايد و چون عالم است، حجت بر او گرانتر و حسرت او افزونتر و ملامت او در پيشگاه خداى سبحان بيشتر است.

مراد از تفقه (تفقهوا) در قرآن كريم و روايات اهل بيت طهارت (عليهم‌السلام )، آشنايى با فقه مصطلح كه در مقابل كلام و فلسفه قرار دارد، نيست؛ همان گونه كه واژه حكمت در قرآن و روايات، حكمت مصطلح، يعنى فلسفه نيست، بلكه بر فراگيرى معارف اصول دين و معارف عقلى نيز فقه اطلاق مى گردد و فهميدن احكام حرام و حلال الهى نيز حكمت ناميده مى شود. پس فقه كه عبارت از فراگيرى عميق است به معناى مطلق آگاهى به معارف دين است و به معناى اصطلاحى آن نيست و گرنه لازم مى آيد كه تنها يك سيزدهم قرآن كه آيات الأحكام و مربوط به فروع فقه مصطلح است؛ داراى فقه باشد و مراد از تفقه در قرآن معرفت خصوص ‍ همان مقدار اندك باشد؛ در حالى كه تمامى قرآن فقه است. البته اگر مسائل حقوقى، سياسى، اجتماعى و مدنى را جزو فقه بدانيم، آيات فقهى رقم بيشترى پيدا مى كند.

از قرار گرفتن شفا در نور قرآن (و استشفوا بنوره ) بر مى آيد كه جهل به قرآن نيز مانند به كار نبستن آن، بيمارى است؛ جهل مانند رذايل اخلاقى ديگر، از بيماريهاى قلبى است و قرآن كريم شفاى اين دردهاست: (و ننزل من القران ما هو شفأ) (423)، (شفا لما فى الصدور ). (424)

مراد از قلب در قرآن، همان لطيفه الهى، يعنى روح است، نه عضو گرداننده خون در بدن. سلامت و بيمارى قلب جسمانى انسان، در محدوده دانش ‍ پزشكى است و ارتباطى با سلامت و بيمارى قلب روحانى ندارد؛ ممكن است انسانى از سلامت كامل قلب جسمانى برخوردار باشد، اما نتواند نگاه خود را در برابر نامحرم مهار كند و در نتيجه قلب روحانى او بيمار باشد: (فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض) (425). همچنين كسى كه گرايشهاى نارواى سياسى دارد بيمار دل است، گرچه از نظر طب مادى، قلبى سالم داشته باشد: (فترى الذين فى قلوبهم مرض يسارعون فيهم). (426)

قرآن كريم در كلام حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) به عنوان أحسن الحديث و أنفع القصص معرفى و به نيكو تلاوت كردن آن، سفارش شده است. مراد از تلاوت نيكو، تنها آهنگ خوب نيست. فهم درست قرآن و عمل به آن نيز از مدارج تلاوت نيكوست؛ زيرا اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) در ادامه سخن خود مى فرمايد: عالم بى عمل همانند جاهل سرگردانى است كه از جهل خود به هوش نمى گرايد و علم حجتى عليه عالم بى عمل و مايه حسرت و ملامت او نزد خداى سبحان خواهد بود. البته ترتيل و شمرده و با تأنى تلاوت كردن و حدود تجويد را رعايت كردن، فيض خاص تلاوت نيكو را به همراه دارد.

12 درياى بى كران معرفت

همچنين اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) مى فرمايد: ثم أنزل عليه الكتاب نورا لا تطفأ و سراجا لا يخبو توقده و بحرا لا يدرك قعره و منهاجا لا يضل نهجه و شعاعا لا يظلم ضوئه. جعله الله ريا لعطش العلمأ و ربيعا لقلوب الفقهأ و محاج لطرق الصلحأ و دوأ ليس بعده دأ و نورا ليس معه ظلمة و حبلا وثيقا عروته و معقلا منيعا ذروته... (427)؛ خداى سبحان كتابى آسمانى بر پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرو فرستاد و آن، نورى است كه خاموشى ندارد و چراغى است كه افروختگى آن زوال ناپذير است و دريايى ژرف است كه قعر آن به چنگ ادراك آدمى (بشر عادى ) نمى افتد و راهى است كه در آن گمراهى نيست و شعاعى است كه روشنى آن تيرگى نگيرد... خداوند آن را فرونشاننده تشنگى علمى دانشمندان و خرمى دلهاى فقيهان و راه روشن سالكان صالح قرار داد. قرآن كريم دارويى است كه پس از آن، بيمارى نمى ماند و نورى است كه هيچ گونه تيرگى در آن نيست و ريسمانى است كه دستگيره آن مطمئن و پناهگاهى است كه قله بلند آن مانع دشمن است.

13 يگانه عامل توانگرى

پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: القرآن غنى لا غنى دونه و لا فقر بعده (428)؛ قرآن مايه توانگرى است كه جز در آن توانگرى يافت نشود و هيچ فقرى نيز پس از آن نيست. همچنين آن حضرت مى فرمايد: من قرأ القرآن فرأى أن أحدا أعطى أفضل مما أعطى فقد حقر ما عظمه الله و عظم ما حقره الله (429)؛ كسى كه قرآن تلاوت كند و آنگاه بپندارد بهره ديگران از او بيشتر است، او آنچه را خدا بزرگ شمرده (قرآن ) حقير پنداشته و آنچه را خدا حقير دانسته (دنيا) او بزرگ پنداشته است.

نيز مى فرمايد: لا ينبغى لحامل القرآن أن يظن أحدا أعطى أفضل مما أعطى لانه لو ملك الدنيا بأسرها لكان القرآن أفضل مما ملكه (430)؛ براى حاملان قرآن سزاوار نيست كه بهره ديگران را برتر از بهره قرآنى بدانند؛ زيرا اگر آدمى مالك سراسر گيتى نيز باشد، قرآن بر هر چه دارد برتر است.

و الحمد لله رب العالمين

10 بهمن 1375، شب 19 ماه مبارك 1417 جوادى آملى

سوره حمد

پيشگفتار سوره

سوره حمد از ديدگاه قرآن و عترت (ع )

سوره مباركه حمد كه فاتحه كتاب و سرآغاز كلام خداى سبحان است، در مقال الهى به گونه اى تكريم آميز، همتاى قرآن عظيم قرار گرفته است: (و لقد اتيناك سبعا من المثانى و القران العظيم) (431) و در اخبار نبوى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و سخنان عترت طاهرين (عليهم‌السلام ) نيز با نامها و اوصافى چون: جامعترين حكمت، گنج عرشى، شريفترين ذخيره در گنجينه هاى عرش الهى، سوره شفابخش، نعمت بزرگ و سنگين و برترين سوره قرآن از آن ياد شده است: ليس شىء من القرآن و الكلام جمع فيه من جوامع الخير و الحكمة، ما جمع فى سورة الحمد (432)، ان فاتحة الكتاب أشرف ما فى كنوز العرش (433)، فاتحة الكتاب شفأ من كل دأ (434)،فأفرد الامتنان على بفاتحة الكتاب (435)

پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هنگام پيشنهاد آموزش اين سوره به جابر بن عبدالله انصارى، آن را برترين سوره كتاب خدا معرفى كرد: ألا أعلمك أفضل سورة أنزلها الله فى كتابه؟ قال: فقال له جابر: بلى بأبى أنت و أمى يا رسول الله علمنيها. فعلمه الحمد، أم الكتاب (436) چنانكه در حديثى ديگر ميزان اين برترى را نيز مشخص كرده، فرمود: لو أن فاتحة الكتاب وضعت فى كفة الميزان و وضع القرآن فى كفة لرجحت فاتحة الكتاب سبع مرات (437) نيز آن حضرت سوره حمد را با كتابهاى آسمانى سنجيده، فرمود: و الذى نفسى بيده ما أنزل الله فى التوراة و لا فى الانجيل و لا فى الزبور و لا فى القرآن مثلها هى أم الكتاب (438)

اين سوره كه با تعظيم نام خداى رحمان و رحيم آغاز مى شود و با ستايش و برشمارى صفات جمال و جلال خداى سبحان و حصر عبادت و استعانت در او تداوم مى يابد و با مسئلت هدايت از ساحت كبريايى اش پايان مى گيرد، با همه ايجاز و اختصارى كه دارد، مشتمل بر عصاره معارف گسترده قرآن كريم است؛ زيرا خطوط كلى و اصول سه گانه معارف دينى، مبدأشناسى، معادشناسى و رسالت شناسى است كه مايه هدايت سالكان به صلاح دنيا و آخرت است و سوره حمد با موجزترين الفاظ و روشنترين معانى، آن اصول سه گانه را بيان كرده، راه سلوك آدمى به سوى پروردگارش ‍ را نشان مى دهد.

سوره مباركه فاتحة الكتاب، كلام خداى سبحان است، ولى به نيابت از عبد سالكى كه چهره جان خويش را متوجه ذات اقدس خداوند كرده، به رازگويى محبانه و عاشقانه با او مى پردازد.

خداى سبحان در اين سوره، ادب تحميد، شيوه اظهار بندگى و راه سخن گفتن عبد سالك با رب مالك را به سالكان كويش آموخته است و آن را پايه عمود دين قرار داده: لا صلاة الا بفاتحة الكتاب (439)، ده بار تلاوت آن را در هر شبانه روز، بر متقربان به فرايض، فرض و چندين برابر آن را به شائقان قرب نوافل سفارش كرده است.

اگر سوره مباركه حمد، مشتمل بر عصاره معرفتهاى قرآنى، كه همان اسرار مبدأ و معاد و دانش سلوك انسان به سوى پروردگار است، نمى بود، اين گونه در كتاب خدا همتاى قرآن عظيم (440) قرار نمى گرفت و در كلام اسوه هاى سلوك الى الله (اهل بيت عليهم‌السلام ) با عظمت از آن ياد نمى شد.

نامهاى سوره

قرآن كريم اسمأ و صفات فراوانى دارد و سوره حمد نيز كه ام القرآن و مشتمل بر عصاره معارف قرآنى است، به همين مناسبت داراى نامها و القاب بسيارى است. نامهاى معروف اين سوره عبارت است از:ام الكتاب، فاتحة الكتاب، السبع المثانى و حمد، و نامهاى غير مشهور آن، فاتحة القرآن، القرآن العظيم، الوافية، الكافية الشافية، الشفأ، الصلاة، الدعأ، الأساس، الشكر، الكنز، النور، السؤال، تعليم المسألة، المناجاة، التفويض، (سورة ) الحمد الاولى و الحمد القصرى است.

1 أم الكتاب، أم القرآن:

نامگذارى سوره حمد به اين دو نام، كه در روايات فراوانى به نقل فريقين آمده است، از اين روست كه مشتمل بر عصاره معارف قرآن كريم است.

معارف قرآنى داراى سه بخش مبدأشناسى، معادشناسى و رسالت شناسى است و كلام منسوب به حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) نيز كه فرمودند: رحم الله امرأ علم من أين و فى أين و الى أين ناظر به شناخت همين اصول سه گانه است. سوره مباركه فاتحة الكتاب نيز مشتمل بر معرفتهاى ياد شده است؛ زيرا بخش آغازين آن مربوط به مبدأ و ربوبيت مطلق او بر عوالم هستى و همچنين صفات جمالى او مانند رحمت مطلق و رحمت خاص است و بخش ميانى آن (مالك يوم الدين ) ناظر به معاد و ظهور مالكيت مطلقه خداى سبحان در قيامت است و بخش پايانى آن كه سخن از حصر عبادت و استعانت در خداى سبحان و طلب هدايت به صراط مستقيم دارد (اياك نعبد... و لا الضالين )، مربوط به هدايت و ضلالت در سير از مبدأ تا معاد است و مدار و محور آن مسئله وحى و رسالت است. پس اصول معارف قرآنى در اين سوره ترسيم شده است.

حكيم متأله و مفسر ژرف انديش، صدر المتألهين شيرازى درباره اين سوره مباركه مى گويد:

نسبت سوره فاتحه به قرآن، همانند نسبت انسان (جهان كوچك ) به جهان ( انسان بزرگ است و هيچ يك از سور قرآنى در جامعيت، همتاى اين سوره نيست. كسى كه نتواند از سوره مباركه فاتحه بخش عمده اى از اسرار علوم الهى و معالم ربانى (مبدأشناسى، معادشناسى، علم النفس و...) را استنباط كند، عالم ربانى نيست و به تفسير اين سوره، آن گونه كه بايد، راه نيافته است. (441)

2 فاتحة الكتاب، فاتحة القرآن:

اين سوره مباركه كه به عقيده بسيارى از مفسران و پژوهشگران علوم قرآنى اولين سوره اى است كه به طور كامل بر قلب مطهر پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نازل شده است (442) و در تنظيم سوره هاى قرآن نيز سرآغاز كتاب الهى است و قرآن به آن آغاز مى گردد و از همين رو فاتحة الكتاب يا فاتحة القرآن نام گرفته است.

از سوره مباركه حمد در روايات فراوانى با نام فاتحة الكتاب ياد شده است مانند: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ) (443)، لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب (444). از اين روايات بر مى آيد كه سوره مباركه حمد از عصر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم با نام فاتحة الكتاب شناخته شده بود و مسلمانان با همين نام از آن ياد مى كردند.

3 السبع المثانى:

اين نام را خداى سبحان در مقام اظهار امتنان بر پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بر اين سوره نهاده است: (و لقد اتيناك سبعا من المثانى و القران العظيم) (445). مراد از (سبعا من المثانى ) در اين آيه، بر اساس‍ روايات وارده از پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و امامان (عليهم‌السلام )، هماهن سوره مباركه حمد است. پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: فأفرد الامتنان على بفاتحة الكتاب و جعلها بازأ القرآن العظيم (446)

كلممه السبع در اين تركيب، ناظر به شمار آيات اين سوره و كلمه المثانى نشانه وصفى است كه سراسر قرآن كريم و از جمله سوره مباركه حمد به آن موصوف شده است: ( كتابا متشابها مثانى ) (447) و آن انثنأ، انعطاف و گرايش خاصى است كه آيات قرآن نسبت به يكديگر دارد و هر يك از آيات آن با ساير آياتش تفسير مى شود:... ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه على بعض (448)

سوره مباركه حمد از مواهب معنوى عظيمى است كه در اين حديث از اعطاى آن به پيامبر گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، با تعبير منت (نعمت بزرگ و سنگين ) و امتنان ياد شده است؛ همان گونه كه اصل رسالت پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در قرآن كريم با اين تعبير آمده است (لقد من الله على المؤ منين اذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم). (449)

آيه 87 سوره مباركه حجر، از قرآن كريم به عنوان كتابى عظيم كه از كانون و مبدأعظمت تنزل يافته است ياد مى كند: ( و القرآن العظيم ) و براى تبيين جلالت شأن ورفعت جايگاه سوره مباركه حمد نيز آن را معادل و همتاى هه قرآن قرار داده، با تعبيرىتكريم آميز (نكره عير موصوفه سبعا ) آن را بزرگ مى شمارد.

4 الشفأ، الشافية:

قرآن كريم براى شفاى دردهاى درونى بيماريهاى قلبى، يعنى جهل و رذايل اخلاقى، از سوى شافى مطلق، خداى سبحان، نازل شده است: (و ننزل من القران ما هو شفأ و رحمة) (450) ( و شفأ لما فى الصدور ) (451) و سوره مباركه حمد نيز كه برترين سوره قرآنى و عصاره معارف آن است، در روايات سوره شفابخش نام گرفته است: (فاتحة الكتاب شفأ من كل دأ) (452)، (من لم يبرأه الحمد لم يبرأه شىء) (453).

گرچه تلاوت سوره حمد شفابخش بيماريهاى تن نيز هست و در اين امر مجرب، هيچ ترديدى نيست، اما مهم، بيماريهاى جان است كه قرآن كريم عهده دار درمان آنهاست و سوره حمد نيز چون عصاره قرآن است، عصاره درمانهاى قرآن نيز خواهد بود. بنابراين، كلام امام باقر (عليه‌السلام ) ( من لم يبرأه الحمد...) نيز بدين معناست كه اگر جهل و رذايل اخلاقى كسى با معارف سوره حمد درمان نشود، ديگر سوره هاى قرآن نيز براى او سودمند نخواهد بود.

5 الأساس:

از ابن عباس نقل شده است كه هر چيزى اساسى دارد و اساس قرآن سوره مباركه حمد است: ان لكل شى ء أساسا... و أساس القرآن الفاتحة و أساس الفاتحة بسم الله الرحمن الرحيم (454)

6 الصلاة:

اين نام نيز مستفاد از اين حديث قدسى است: قسمت الصلاة بينى و بين عبدى نصفين؛ فنصفها لى و نصفها لعبدى... (455)؛ زيرا قراين موجود در حديث به روشنى گواه بر آن است كه منظور از الصلاة، سوره حمد است. برخى مفسران نيز سر نامگذارى سوره حمد بدين نام را وابستگى قوام نماز به سوره حمد ( لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ) ذكر كرده اند (456)

7الكافية، الوافية:

عبادة بن صامت از پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نقل مى كند كه: أم القرآن عوض من غيرها و ليس غيرها منها عوضا (457) و برخى از تفاسير اهل سنت راز تسميه سوره حمد بدين نامها را كفايت آن در صحت نماز دانسته اند؛ زيرا هيچ سوره اى جز حمد مقوم نماز نيست. (458)

8 المناجاة، التفويض:

نامگذارى سوره حمد به اين دو نام به دليل اشتمال آن بر آيه كريمه (اياك نعبد و اياك نستعين ) است، كه بخش نخست آن مناجات عبد با خداست و با بخش دوم آن، تفويض ممدوح حاصل مى شود. (459)

9 الكنز:

سوره مباركه فاتحه در روايات فريقين، گنج عرشى نام گرفته است:... و أعطيت أمتك كنزا من كنوز عرشى؛ فاتحة الكتاب (460)،... و ان فاتحة الكتاب أشرف ما فى كنوز العرش (461)، نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش (462)

10 النور:

قرآن كريم از كتب آسمانى با تعبير نور ياد مى كند: (انا أنزلنا التوراة فيها هدى و نور) (463) ( و اتيناه الانجيل فيه هدى و نور ) (464) (فامنوا بالله و رسوله و النور الذى أنزلنا) (465) و هدف آنها را نورانى كردن انسانها مى داند: (كتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور) (466) بنابراين، سوره اى كه عصاره كتاب نور است، خود نيز نورى باهر و نورانى كننده انسانهاست.

11 تعليم المسألة، السؤال:

گرچه طلب و مسئلت عبد سالك از خداى سبحان به صورت صريح، تنها در آيه كريمه (اهدنا الصراط المستقيم ) آمده است، اما همان گونه كه در تفسير همين سوره بيان خواهد شد، تحميد و تمجيد عبد در آغاز سوره نيز تحميدى بى طلب و تمجيدى بى طمع نيست، بلكه ستايش سابق زمينه خواهش لاحق است و گويا همه آيات اين سوره مباركه، در پى آموزش ادب مسئلت از خداى سبحان و طلب از ساحت آن بى نياز مطلق است.

12 الحمد الأولى، الحمد القصرى:

نام گرفتن سوره به اين دو نام به اين جهت است كه در ميان سور حامدات (467)، اولين و كوتاهترين سوره، حمد است.

13 الحمد، الدعأ، الشكر:

تسميه سوره حمد بدين نامها، به دليل اشتمال سوره بر حمد و دعا و شكر است. ص 266.

مكان نزول

مكى يا مدنى بودن سوره مباركه حمد، مورد اختلاف است؛ بيشتر مفسران بر آنند كه در مكه نازل شده است. (468) برخى نيز آن را مدنى مى دانند (469) و بعضى نيز قائلند كه خداى سبحان براى تشريف اين سوره و تأكيد بر اهميت آن، دوبار ( يك بار در مكه و بار ديگر در مدينه ) آن را فرو فرستاده است. (470)

اختلاف درباره مكى يا مدنى بودن سوره حمد ثمره تفسيرى ندارد؛ زيرا مشتمل بر آيه اى نيست كه معنايش به اختلاف نزول، مختلف و متفاوت شود، ليكن براى مكى بودن آن، دلايل چندى بيان داشته اند:

1 خداى سبحان در سوره مباركه حجر به پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: (و لقد اتيناك سبعا من المثانى و القران العظيم) (471). با توجه به اين كه سوره مباركه حجر از سوره هاى مكى است و مراد از (سبعا من المثانى ) در آن، به شهادت روايات معصومين (عليهم‌السلام ) سوره حمد است (472) و از طرفى اعطاى السبع المثانى به پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم با لفظ ماضى (اتيناك ) بيان شده است، پس ‍ سوره حمد نيز مكى است و قبل از سوره حجر نازل شده است.

2 در روايات فريقين آمده است كه قوام نماز به سوره مباركه فاتحة الكتاب است: لا صلاة الا بفاتحة الكتاب (473) و نماز، پيش از هجرت در مكه تشريع شده است. استاد علامه طباطبايى (قدس‌سره ) مى فرمايد:

گرچه نماز با هيئت و ويژگيهاى كنونى آن در شب معراج.تشريع شد، اما از آيات فراوانى در سوره هاى مكى از جمله آيه كريمه (أرأيت الذى ينهىَ عبدا اذا صلى) (474) بر مى آيد كه در اوايل بعثت نيز اصل نماز، دست كم به صورت سجده و تلاوت بخشى از قرآن، تشريع شده بود. (475)

3 در برخى از تفاسير اهل سنت براى اثبات مكى بودن سوره مباركه حمد به رواياتى از حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام )، استناد شده است؛ مانند: نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش (476) در جوامع روايى شيعى نيز حديثى به اين صورت از آن حضرت (عليه‌السلام ) نقل شده است: فأول ما نزل عليه بمكة فاتحة الكتاب... (477). همچنين حضرت امام صادق (عليه‌السلام ) مى فرمايد: فأول ما نزل على رسول الله بمكة بعد أن نبى ء الحمد (478)

ترتيب نزول

در بحث پيش برخى اقوال و قراين درباره اين كه سوره مباركه حمد اولين سوره نازله بر پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است مطرح شد. برخى از پژوهشگران علوم قرآنى نيز بر اساس روايت جابر بن زيد و مانند آن و برخى نصوص تاريخى، آن را پنجمين سوره نازله دانسته اند كه پس از سوره هاى علق، قلم، مزمل و مدثر و پيش از سوره مسد نازل شده است. (479)

تعداد آيات

سوره مباركه حمد، به اتفاق مسلمانان (480)، هفت آيه دارد و بر اساس ‍ روايات اهل بيت عصمت و طهارت (عليهم‌السلام ) آيه كريمه (بسم الله الرحمن الرحيم ) اولين آيه آن است: قيل لأميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): يا أميرالمؤ منين أخبرنا عن (بسم الله الرحمن الرحيم ) أهى من فاتحة الكتاب؟ فقال: نعم كان رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يقرأها و يعدها آية منها.... (481)

بنابراين، قرائت (بسم الله...) در ابتداى سوره حمد تنها براى تبرك جستن به آن نيست، بلكه جزئى از سوره است و از اين رو در صورت وجوب تلاوت سوره حمد، در نماز يا غير آن، اگر بدون بسم الله تلاوت شود، امر خداوند متعال امتثال نشده است.

گوياترين شاهد بر تعداد آيات سوره حمد، آيه كريمه (و لقد اتيناك سبعا من المثانى و القران العظيم) (482) است كه به شهادت روايات معصومين ( عليهم‌السلام ) مراد از آن فاتحة الكتاب است. (483) روايات فريقين نيز بى هيچ گونه اختلافى، همين عدد را تأييد مى كند. (484) تنها اختلافى كه در آيات اين سوره است درباره تقطيع و مرزبندى آيات آن است، نه اصل عدد هفت؛ زيرا كسانى كه (بسم الله الرحمن الرحيم ) را اولين آيه سوره حمد دانسته اند از (صراط الذين...) تا آخر سوره را يك آيه و ديگران كه بسم الله را آيه اى از اين سوره نمى دانند (غيرالمغضوب...) را آيه اى مستقل به شمار آورده اند.

غرر آيات

در برخى روايات از (بسم الله...) به عنوان برترين آيه قرآن ياد شده است: و أى آية أعظم فى كتاب الله؟ فقال: (بسم الله الرحمن الرحيم ) (485) همچنين محمد بن مسلم از امام صادق (عليه‌السلام ) نقل مى كند كه (بسم الله...) بهترين آيه سوره حمد است: سألت أبا عبدالله (عليه‌السلام ) عن السبع المثانى... هى الفاتحة؟ قال: نعم. قلت: (بسم الله الرحمن الرحيم ) من السبع المثانى؟ قال: نعم هى أفضلهن (486)

اگر چه (بسم الله...) از غرر آيات محسوب مى شود، ليكن چون اختصاصى به سوره حمد ندارد، نمى توان آن را تنها در اين سوره از غرر محسوب داشت.چنين به نظر مى رسد كه از جهت حكمت نظرى، مضمون خبرى آيه مباركه (الحمد لله رب العالمين ) و از جهت حكمت عملى، مضمون خبرى آيه كريمه (اياك نعبد و اياك نستعين ) از غرر آيات سوره حمد محسوب مى شود.

خطوط كلى معارف سوره

همان گونه كه در آغاز پيشگفتار بيان شد، سوره مباركه حمد مشتمل بر عصاره معارف قرآن كريم است و از اين رو أم الكتاب و أم القرآن نام گرفته است. معارف اين سوره از ديدگاههاى مختلف تقسيمهايى چند مى پذيرد كه به برخى از آنها اشاره مى شود:

1 معارف قرآن كريم داراى سه بخش اصيل و محورى است؛ بخشى مربوط به مبدأ و توحيد ذاتى، صفاتى، افعالى و عبادى اوست؛ بخش ديگر مربوط به معاد، و سومين بخش كه تأمين كننده نياز بشر بين مبدأ و معاد است، ناظر به هدايت و ضلالت، يعنى مبين وحى، رسالت و دين است. سوره حمد نيز، چنانكه گذشت، مشتمل بر عصاره بخشهاى ياد شده است.

2 محورهاى اصلى معارف سوره حمد در برخى روايات تحميد، اخلاص و دعا معرفى شده است كه به ترتيب اشاره به سه بخش ‍ اين سوره دارد: السورة التى أولها تحميد و أوسطها اخلاص و آخرها دعأ: سورة الحمد (487)

3 مرحوم شيخ بهائى ( رحمة الله ) مراتب چهارگانه حمد را بدين شرح از اين سوره استفاده كرده است:

الف: حمد محبانه و عاشقانه كه حمد ذات و ناظر به شايستگى ذات حق براى تحميد است. براى چنين حمدى تعبير (الحمدالله ) كافى است.

ب: حمد شاكرانه؛ در اين مرتبه، حامد خداى سبحان را در برابر ربوبيت مطلق و احسانش حمد و شكر مى كند و تعبير (رب العالمين ) ناظر به آن است.

ج: حمد تاجرانه كه تحميدى از سر رجأ، طمع و شوق ثواب است و (الرحمن الرحيم ) بدان اشارت دارد.

د: حمد بردگانه كه حمد خدا بر اثر خوف از عذاب اوست و با آيه كريمه (مالك يوم الدين ) ادا مى شود. (488)

اين لطيفه مستفاد از برخى احاديث است كه مراتب حمد را بازگو مى كند؛ مانند العبادة ثلاثة: قوم عبدوالله عزوجل خوفا، فتلك عبادة العبيد و قوم عبدوا الله تبارك و تعالى طلبا للثواب، فتلك عبادة الاجرأ و قوم عبدوا الله حبا له، فتلك عبادة الأحرار و هى أفضل العبادة (489) ان قوما عبدوا الله رغبة، فتلك عبادة التجار و ان قوما عبدوا الله رهبة، فتلك عبادة العبيد و ان قوما عبدوا الله شكرا، فتلك عبادة الأحرار (490)

4 بر اساس حديثى قدسى، سوره مباركه حمد، كه در مقام تعليم ادب تحميد و شيوه اظهار بندگى است، بين خداى سبحان و عبد سالك تقسيم شده است؛ بخش اول آن كه پنج آيه دارد و مشتمل بر حمد و ثناى الهى و خشوع و خضوع در برابر اوست، از آن خداست و بخش پايانى سوره كه دو آيه دارد و مشتمل بر دعاو طلب است، سهم عبد سالك است: قسمت فاتحة الكتاب بينى و بين عبدى فنصفهالى و نصفها لعبدى... (491)

5 عصاره سوره حمد، سپاسگزارى نسبت به نعمتهاى دريافت شده در زمان گذشته و مددجويى و كمك خواهى نسبت به رحمتهاى آينده در زمان حال و آتى است؛ چنانكه حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) در برخى خطابه هاى خويش حمد و استعانت را قرين كرده، مى فرمايد: نحمده على ما كان و نستعينه من أمرنا على ما يكون و نسأله المعافاة فى الأديان كما نسأله المعافاة فى الأبدان (492) همچنين مى فرمايد: أحمده استتماما لنعمته... و أستعينه فاقة الى كفايته (493)، نحمده على آلائه كما نحمده على بلائه و نستعينه على هذه النفوس البطأ عما أمرت به السراع الى ما نهيت عنه (494)

6 مرحوم صدرالمتألهين مى گويد:

سوره مباركه حمد با مقدمه اى كه در نماز بدان افزوده مى شود بر روى هم هشت بخش را تشكيل مى دهد كه با درهاى هشتگانه بهشت مرتبط است و نمازگزارى كه سوره حمد را با آداب ويژه آن در نماز قرائت كند، از همه درهاى هشتگانه بهشت بدان راه يافته است. درهاى مزبور عبارت است از:

يكم: در معرفت كه نمازگزار با گفتن (وجهت وجهى للذى فطر السموات و الأرض) (495) از آن وارد بهشت مى شود.

دوم: در ذكر با تلاوت آيه (بسم الله الرحمن الرحيم ).

سوم: در شكر با آيه كريمه (الحمد لله رب العالمين ).

چهارم: در رجأ با قرائت آيه (الرحمن الرحيم ).

پنجم: در خوف با ذكر آيه (مالك يوم الدين )

ششم: در اخلاص با گفتن (اياك نعبد و اياك نستعين )

هفتم: در دعا و تضرع با تلاوت آيه (اهدنا الصراط المستقيم ).

هشتم: در اقتدا به ارواح پاك ) با قرائت آيه (صراط الذين أنعمت عليهم... ) (496)

تذكر: با بررسى خطوط كلى معارف سوره حمد و مباحث محورى آن، روشن شد كه هدف اين سوره تعليم و آموزش ادب تحميد و شيوه اظهار بندگى در برابر خداى سبحان است. تعليم شيوه استعانت و طلب هدايت از خداوند و آشنايى به كيفيت پيمون راه نيز هدف ديگر اين سوره است.

انسجام سوره

مرحوم امين الاسلام طبرسى درباره نظم و انسجام سوره حمد مى گويد:

انسان با مشاهده نعمتهاى الهى، كه نقص و نياز آدمى خود شاهد گويايى بر آن است، با نام منعم سخن را گشوده، مى گويد: (بسم الله الرحمن الرحيم ) و پس از اعتراف به وجود منعم يگانه، به حمد و شكر او مى پردازد: (الحمد لله ) و چون همگانى بودن انعام الهى را مى فهمد مى گويد: (رب العالمين ) و چون دريافت كه خداى سبحان علاوه بر پروراندن همه موجودات، روزى آنها را نيز بر عهده مى گيرد، به رحمت مطلق حق اعتراف مى كند: (الرحمن ) و هنگامى كه عصيان تبهكاران و امهال و غفران الهى را مشاهده كرد، به ذكر رحمت مخصوص او زبان مى گشايد: (الرحيم ) و چون تجاوز انسانها به حريم يكديگر را مى نگرد، به روز حساب كه زمام آن تنها به دست خداست اعتراف مى كند: (مالك يوم الدين ) و پس از پيمودن اين مراتب و مراحل معرفتى و مشاهده اسماى حسناى خداى سبحان، تنها او را شايسته عبادت يافته، خود را در محضر او مى يابد و آنگاه از خبر به خطاب گراييده، مى گويد: (اياك نعبد ) و چون پيمودن راه عبادت را بدون كمك خداى سبحان ناممكن مى يابد، اظهار مى دارد: ( و اياك نستعين ) و چون مى بيند راهها فراوان و پويندگان آنها گوناگونند، بهترين راه را از خداى سبحان مسئلت مى كند: (اهدنا الصراط المستقيم ) و سرانجام، چون پيمودن صراط مستقيم را به تنهايى دشوار مى يابد و نياز به همسفرانى راه بلد را احساس ‍ مى كند. مى گويد: (صراط الذين أنعمت عليهم ) و براى آن كه در اين راه، بيگانه با او رفاقت نكند مى گويد: (غيرالمغضوب عليهم و لا الضالين ) و اين گونه بين تولى اولياى الهى و تبرى از دشمنان او جمع مى كند. (497)

ثواب تلاوت

در برخى از روايات اهل بيت (عليهم‌السلام ) با تأكيدى ويژه، به تلاوت سوره حمد ترغيب شده است. سر تأكيد فراوان روايات بر تلاوت اين سوره، از مباحثى كه تاكنون درباره اهميت و اسرار نامگذارى آن بيان شد روشن مى شود. برخى از اين روايات به قرار زير است:

1 پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم پس از تبيين فضايل اين سوره و اجر فراوان تلاوت و استماع آن مى فرمايد: فليستكثر أحدكم من هذا الخير المعرض لكم؛ فانه غنيمة. لا يذهبن أوانه فيبقى فى قلوبكم الحسرة (498)

2 نيز آن حضرت مى فرمايد: كسى كه سوره فاتحة الكتاب را تلاوت كند، خداى سبحان ثواب تلاوت هه آيات نازله از آسمان را بدو خواهد داد: من قرأ فاتحة الكتاب أعطاه الله بعد كل آية نزل من السمأ ثواب تلاوتها (499)

3 در برخى احاديث ثواب تلاوت سوره حمد معادل ثواب تلاوت دو سوم قرآن و انفاق به همه مؤ منان ذكر شده است؛ مانند أيما مسلم قرأ فاتحة الكتاب أعطى من الأجر كأنما قرأ ثلثى القرآن و أعطى من الأجر كأنما تصدق على كل مؤ من و مؤ منة (500)

آيه 1، بسم الله الرحمن الرحيم

گزيده تفسير

الله برترين نام خدايى است كه داراى همه كمالات وجودى است و الرحمن و الرحيم از صفات اوست كه نشانه رحمت آن هستى بى پايان است؛ با اين فرق كه رحمان بر كثرت رحمت دلالت مى كند و رحيم بر ثبات و دوام آن. پس رحمان خدايى است كه رحمت فراگيرش همه چيز و همه كس را شامل مى شود (مؤ من، كافر، دنيا و آخرت ) و چنين رحمتى در برابر غضب نيست، بلكه غضب نيز از مصاديق آن است و اما رحيم خدايى است كه رحمتى ويژه براى مؤ منان دارد و اين رحمت در برابر غضب اوست. خداى سبحان، قرآن و نيز سوره را با نام خود مى گشايد و بدين گونه، ادب شروع كار با نام خدا را به انسانها مى آموزد.

تفسير

ب: لفظ بأ حرف جر است و مجموع جار و مجرور (بسم ) كلمه است، نه كلام و از اين رو مفيد معناى تام نيست، مگر با عنايت به متعلق آن كه در تعيين متعلق، در پايان بحث از مفردات آيه كريمه (بسم الله...) سخنى خواهم آمد.

اسم: لفظى است كه حاكى از مسماى خود باشد. اين كلمه يا از سمة به معناى نشانه، اشتقاق يافته است، چنانكه كوفيان برآنند و يا از سمو به معناى بلندى مشتق است، چنانكه بصريان بر آن باورند؛ همچنين محتمل است مشتق از چيزى نبوده، وضع مختص به خود داشته باشد. البته اثبات اين محتمل، همانند اثبات قول كوفيان دشوار است؛ زيرا همان طور كه راغب و برخى مفسران (501) ديگر گفته اند، براى تشخيص مبدأ اشتقاق مى توان به تحولهاى صرفى آن كلمه مراجعه كرد و ريشه اشتقاقى آن را به دست آورد و چون در جمع، تصغير و نسبت، هر كلمه اى به مبدأ اصلى خود بر مى گردد، مى توان استشهاد كرد كه كلمه اسم از سمو مشتق است، نه از وسم؛ زيرا جمع آن اسمأ است، نه أوسام و تصغير آن سمى است، نه وسيم.

مؤلف أقرب الموارد، پس از بيان معناى اسم، دو قول ياد شده را بازگو مى كند و هيچ يك را ترجيح نمى دهد، ليكن كلمه اسم را در باب سمو مى آورد و همين وضع، احتمال تأييد قول بصريان را در بردارد. به هر تقدير، اسم در عرف و لغت به معناى لفظ دال بر شخص يا شى ء است و در اين جا اسم در مقابل فعل يا حرف نيست..

اسم در اصطلاح اهل معرفت به معناى ذات با تعين خاص است؛ يعنى ذاتى كه صفتى از صفات يا همه صفات او مورد نظر باشد. اسم در اين اصطلاح از سنخ وجود خارجى و عينى است، نه از مقوله لفظ. چنين اسمى خود داراى اسم است و مفهوم دال بر آن را اسم الاسم و لفظ دال بر آن را اسم اسم الاسم مى نامند.

الله: برترين نام از نامهاى ذات مقدسى است كه هستى صرف و جامع و مبدأ همه كمالات وجودى و منزه از هر نقصى است و چون آن ذات اقدس ‍ جامع همه اسماى حسنى و صفات نيكوست، گفته مى شود: الله اسم ذاتى است كه جامع همه كمالات است و گرنه اشتمال بر كمالات در معناى اين كلمه مأخوذ نيست.

اين نام مبارك كه از آن به لفظ جلاله ياد مى شود و 2698 بار در قرآن كريم به كار رفته است، در اصل اله بوده و همزه آن بر اثر كثرت استعمال حذف شده است و با پيوستن الف و لام به آن به صورت الله در آمده است. اله به معناى مألوه است و مألوه به معناى معبود است يا متحير فيه (ذاتى كه همه عقلها و دلها درباره او متحير و سرگردانند )، يا مفهومى جامع بين اين دو.

در زبان عرب و فرهنگ وحى، اله بر هر معبودى كه عابدان در پيشگاهش خضوع كنند، اطلاق مى شود؛ حق باشد يا باطل: ( لا تتخذوا الهين اثنين ) (502)، (أرأيت من اتخذ الهه هواه ) (503) (أنت فعلت هذا بالهتنا ) (504)؛ اما الله بر اثر كثرت استعمال، علم (اسم خاص ) ذات مقدس خداوند است كه جامع همه صفات جلالى و جمالى است و جز بر او اطلاق نمى شود: (هو الله الخالق البارى المصور له الإسمأ الحسنى) (505) و از اين رو لفظ جلاله (الله ) موصوف همه اسماى حسناى خداوند از جمله الرحمن و الرحيم قرار مى گيرد، ولى خود، صفت هيچ اسمى واقع نمى شود و بر اين اساس، گفته مى شود: الله اسم ذات و ديگر اسمهاى خداوند نامهاى صفات اوست.

الرحمن و الرحيم: دو صفت از صفات علياى خداى سبحان است كه از رحمت مشتق شده است. رحمان صيغه مبالغه است و بر كثرت دلالت مى كند و رحيم صفت مشبهه است و ثبات و بقا را افاده مى كند.

فرهنگهاى لغت براى رحمت معانى فراوانى مانند: رقت، رأفت، لطف، رفق، عطوفت، حب، شفقت و دلسوزى ذكر كرده اند؛ در حالى كه اولا اينها مراحل پيشين رحمت است، نه خود آن؛ زيرا با مشاهده صحنه هاى رقت آور، ابتدا در قلب انسان رقت، لطف، عطوفت، دلسوزى، محبت، شفقت و رأفت و سپس رحمت پديد مى آيد. ثانيا: آنچه گفته شد، ويژگى مصداقى از مصاديق رحمت است كه در آدمى حادث مى گردد، اما رحمتى كه به ذات اقدس خداوند اسناد داده مى شود، منزه از هر گونه انفعال و تأثر است؛ چنانكه اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) مى فرمايد: خداوند رحيمى است كه به وقت موصوف نمى شود: رحيم لا يوصف بالرقة (506). بنابراين، معناى جامع رحمت، همان اعطا و افاضه براى رفع حاجت نيازمندان است و به اين معنا به خداى سبحان نيز اسناد داده مى شود: الرحمة من الله انعام و افضال (507)

دو واژه رحمان و رحيم كه در ماده مشترك است، بر اثر تفاوت در هيئت و ساختار لفظى، داراى دو معناى مختلف است: رحمان بر وزن فعلان و براى مبالغه است و وزن فعلان بر فراوانى و سرشار بودن دلالت دارد؛ مانند: غضبان كه به معناى سرشار از خشم است. پس رحمان مبدأ سرشار از رحمت است و رحمت رحمانيه ذات اقدس الهى همان رحمت فراگير و مطلقى است كه همه ممكنات را فرا گرفته، بر مؤ من و كافر افاضه مى شود.

اين رحمت فراگير همان فيض منبسط و نور فراگير وجود است كه هر موجودى را روشن كرده است: (قل من كان فى الضلالة فليمدد له الرحمن مدا) (508) و اما رحيم بر وزن فعيل و صفت مشبهه است كه بر ثبات و بقا دلالت دارد و به تناسب هيئت خاص آن به معناى مبدئى است كه رحمتى ثابتو راسخ دارد كه از گسترش كمى به ميزان رحمت رحمانيه برخوردار نيست و اين همان رحمت خاصى است كه تنها بر مؤ منان و نيكوكاران افاضه مى شود: ( و كان بالمؤ منين رحيما) (509)

كلمه رحمن همانند اله، بدون الف و لام بر غير خداى سبحان نيز قابل اطلاق است؛ اما با الف و لام، جز بر ذات اقدس خداوند اطلاق نمى شود. (510)

متعلق بأ در بسم الله...: بحث درباره متعلق بأ در بسم الله مبتنى است بر آنچه معروف بين مفسران است كه لفظ بأ حرف جر است و مجموع جار و مجرور كلمه است، نه كلام و اما اگر لفظ بأ حرف جر نباشد و مجموع بسم الله الرحمن الرحيم )، يا خصوص ( بسم الله ) عنوان و سرفصل شروع كارى مانند گفتار، نوشتار و كارهاى ديگر قرار گيرد و از سنخ كلمات تجزيه و تركيب پذير وابسته به قبل يا بعد ( محذوف يا مذكور) نباشد، در اين صورت بحث از تعيين حرف جر روا نيست؛ چنانكه برخى درباره عنوانهاى بعضى از سور مانند الحاقة و القارعة همين احتمال را داده اند. البته چنين احتمالى نه سند عقلى دارد و نه پشتوانه نقلى، بلكه صرف احتمال است.

همچنين اگر لفظ بأ در بسم الله و نيز ساير حروف اين كلمه هر كدام رمز خاص و خلاصه اى از اسم مخصوص الهى باشد، نظير آنچه درباره برخى حروف مقطعه وارد شده، باز هم بحث مزبور بى ثمر است؛ زيرا لفظ بأ در اين حال جزئى از اجزاى اسم خاص الهى است و نيازى به تعلق به غير ندارد؛ چون حرف جز نيست تا در مورد متعلق آن گفتگو شود (511)؛ ليكن اين احتمال نيز مبرهن نيست.

آنچه به نظر مى رسد همان مبناى مشهور بين اهل تفسير است كه لفظ بأ حرف جر است و متعلق مى طلبد. گرچه بحث درباره تعيين متعلق آن نسبت به ساير معارف قرآنى اهميت ويژه اى ندارد. از اين رو صدرالمتألهين (قدس‌سره ) تحقيق درباره مطالبى از قبيل: تعيين متعلق بأ، تقدم يا تأخر متعلق محذوف، معناى تعلق اسم به قرائت در (اقرء باسم ربك ) سر مكسور شدن لفظ بأ، با اين كه حرفهاى بسيط مانند كاف تشبيه، لازم ابتدأ، واو عطف و فأ عطف مبنى بر فتح است، و ساير مباحث اين سطح را به تفاسير مشهور به ويژه كشاف زمخشرى ارجاع كرد و خود به تحقيق آن نپرداخت (512)، ليكن براى تفسير دارج و رايج توجه اجمالى به آن سودمند است. از اين رو استاد علامه طباطبايى با عبارت كوتاهى چونان مفسران گزيده گوى ديگر، از تعيين متعلق و اشاره به آن دريغ نكرده است. (513)

لازم است توجه شود كه چون خداوند سبحان به مقتضاى (هو الأول ) آغاز هر كار و هر شأن است، اگر كارى بدون توجه به او آغاز شود منقطع الاول است؛ چنانكه اگر كار و شأنى بدون قصد قرب به او كه (هو الاخر ) است، انجام شود منقطع الآخر و ابتر خواهد بود. از اين رو لازم است كه هر كارى به نام خدا آغاز شود. قهرا چنين كارى بى رجحان نيست؛ زيرا كار مرجوح كه خدا از آن ناراضى است هرگز به خداوند نسبت ندارد.

معناى ابتداى كار به نام خدا اين نيست كه خصوص لفظ (بسم الله ) در آغاز آن مورد عنايت قرار گيرد، بلكه هر چه مايه تذكر الهى است، هر چند كلمه ويژه (بسم الله ) نباشد كافى است. بر اين اساس، برخى از ادعيه بدون كلمه (بسم الله ) و با تحميد، تسبيح يا تكبير آغاز مى شود كه در همه موارد مزبور توجه به اسمى از اسماى حسنا و صفتى از اوصاف علياى الهى است؛ چنانكه در امتثال دستور خداوند درباره حليت و طهارت مذبوح يا منحور و اشتراط آن به تسميه، در آيه فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم باياته مؤ منين (514) و لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و انه لفسق (515) نقل شده است: شخصى هنگام ذبح، تسبيح يا تكبير يا تهليل يا تحميد خدا كرده است (كافى است يا نه؟ ) امام (عليه‌السلام ) فرمود: نام خداوند در همه اين كلمات آمده است و چنين سر بريدنى صحيح و آن مذبوح يا منحور حلال است: سئلته عن رجل ذبح فسبح أو كبر أو هلل أو حمد الله قال: هذا كله من أسمأ الله، لا بأس به (516)

گاهى اسم معنا با فعل معين همراه با لفظ بأ كه حرف جر است ذكر مى شود؛ مانند بحول الله و قوته أقوم و أقعد و (اقرء باسم ربك الذى خلق ) در اين گونه موارد ابهامى در تعيين متعلق بأ نيست و گاهى كار معينى به نام خدا شروع مى شود كه به مثابه قرينه معينه مى تواند تعيين كننده متعلق حرف جر باشد؛ مانند آن كه كسى بخواهد سوره اى تلاوت كند يا از جايى برخيزد يا به جايى بنشيند (517) و نظير آن كه ذابح يا ناحر در هنگام ذبح گوسفند يا نحر شتر مى گويد: بسم الله...؛ يعنى به نام خداوند قربانى مى كنم و به نام او حيوان را سر مى برم و نيز مانند شروع مؤلف يا مدرس يا صاحب صنعت معين كه در اين گونه موارد احتمال تعين متعلق حرف جر كاملا بجاست؛ گرچه احتمال تعلق آن به متعلق عام كه در موارد عمومى متحمل است، نظير ابتدأ و استعانت نيز معقول خواهد بود.

البته ممكن است متعلق اسم باشد تا جمله، اسميه شود و ممكن است فعل باشد تا جمله، فعليه گردد؛ مانند ابتدائى (ابتدائى ثابت كه ظرف مستقر باشد، نه لغو) بسم الله... و ابتدأت بسم الله...؛ زيرا حرف جر نيازمند به متعلق است تا از نقص برهد و به تماميت برسد و اين نتيجه گاهى با اسم معنا حاصل مى شود؛ مانند:ابتدائى و زمانى با فعل حاصل مى گردد؛ مانند: ابتدأت. بحث درباره تعيين متعلق از آن جهت است كه حرف جر نيازمند به آن است و از اين لحاظ تفاوت بين اقسام مجرور نيست؛ يعنى اگر گفته مى شد: بالله و كلمه اسم ذكر نمى شد نيز تعيين متعلق قابل طرح بود.

اما اين كه چرا به جاى بالله عنوان بسم الله انتخاب شد؟ وجوهى ذكر شده است؛ مانند: 1 براى تبرك به اسم. 2 براى فرق بين شروع در كار مثلا و بين سوگند؛ زيرا قسم به الله حاصل مى شود، نه بسم الله. 3 چون اسم عين مسماست، تفاوتى بين الله و بين بسم الله، وجود ندارد. 4 اول با انس به نام خداوند، دلها از علايق و سرها از عوايق صاف شود تا كلمه الله بر دل نقى و سر صفى وارد آيد.(518)

محمد بن جرير طبرى حديثى را به اين مضمون از رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نقل مى كند: مادر حضرت مسيح (عليه‌السلام ) فرزندش ‍ عيسى را به مكتب برد تا از آموزگار فن كتابت آموزد. معلم گفت: بنويس ‍ بسم الله. عيسى (عليه‌السلام ) فرمود: بسم چيست؟ معلم گفت: نمى دانم. عيسى فرمود: بأ بهأ خداست، سين سناى اوست و ميم مملكت او. آنگاه طبرى مى گويد: مى ترسم گزارشگر نادرست نقل كرده باشد و منظور معلم ب، س و م بوده است؛ آن طورى كه كودكان را در مكتب حروف ابى جاد (أبجد) مى آموزند. شايد راوى حديث اشتباه كرده و حروف سه گانه مزبور را به هم پيوسته به صورت بسم نقل كرد؛ زيرا تأويل منقول ياد شده هرگز با كلمه (بسم الله الرحمن الرحيم ) بر موازين لغت عرب هماهنگ نيست. (519)

محى الدين عربى متعلق حرف جر را در هر سوره اى كه آغاز آن حمد است فعلى از ماده حمد مى داند؛ مانند: حمدته يا أحمده. (520) مولى عبدالرزاق كاشانى نيز متعلق آن را أبدء و أقرء مى داند. البته وى مراد از اسم را صورت نوعى انسان كامل جامع رحمت رحمانى و رحيمى مى داند كه مظهر ذات الهى و اسم اعظم است. (521)

در برخى از نصوص، چنانكه در مبحث روايى خواهد آمد، چنين وارد شده است: معنى قول القائل بسم الله، أى أسم نفسى بسمة من سمات الله عزوجل و هى العبادة (522) بنابراين، متعلق محذوف حرف جر مشتق از ماده اسم است و گوينده يا نويسنده درصدد آن است كه خود را به نشانه بندگى خداوند موسوم سازد. برخى مفسران گفته اند: در اين خبر تنبيهى است بر اين كه شايسته است گوينده (بسم الله...) در حين اين گفتار كوشا باشد تا نمونه اى از اوصاف الهى را در خود ايجاد كند. (523)

به هر تقدير، اگر متعلق بأ از ماده قرائت يا هر ماده مناسب ديگر باشد، چون اسم داراى مراتب است، قرائت يا كار مناسب ديگر نيز داراى درجات خواهد بود و گوينده (بسم الله ) با هر درجه اى كه شروع كند مطابق همان مرتبه، كار خود را ادامه مى دهد؛ چنانكه وارد شده: اقرأ وارق (524)؛ بخوان و بالا برو.

نكته شايان توجه اين كه، قرآن كريم از آن جهت كه كلام خداوند است و متكلم آن با ايجاد اين حروف و كلمات، كتاب تدوينى را فراهم ساخت، صبغه تعليم دارد و از آن جهت كه بندگان خدا آن را تلاوت مى كنند و معانى آن را فرا مى گيرند و با عمل به محتواى آن تزكيه مى شوند، صبغه تعلم دارد. بر اين اساس، هنگامى كه خداوند مى فرمايد: (بسم الله ) نبايد متعلق آن را استعانت و مانند آن دانست يا معناى حرف جر را استعانت توهم كرد؛ اما هنگامى كه بندگان خدا آن را تلفظ مى كنند متعلق آن مى تواند ماده استعانت و نظير آن باشد؛ چنانكه معناى حرف جر نيز مى تواند استعانت باشد. البته اين مطلب به معناى جمع دو استعانت نيست؛ زيرا حتما بايد از جمع آن دو پرهيز كرد.

به هر تقدير، چون كلمه (بسم الله ) جز سوره و نيز جزء قرآن است، اگر براى استعانت يا عنوان ديگر قرائت شود، گرچه از لحاظ لفظ شامل حال خود نمى شود، ولى از جهت ملاك، خود را نيز در بر مى گيرد؛ يعنى استعانت از خداوند همان طور كه نسبت به ساير اجزاى سوره و همچنين ساير كلمات قرآن مجيد محقق است، نسبت به خود (بسم الله ) نيز محقق خواهد بود. حتى در ابتداى به نام خداوند، بايد نام الهى را سرآغاز افتتاح و ابتدأ و تسميه و بسمله دانست. آرى اگر (بسم الله ) جزو سوره نبود و خارج از قرآن بود مى توانست به عنوان ابتدأ به نام خدا قرار گيرد و با افتتاح آن، سوره شروع شود. به هر حال تسميه الهى مفتاح هر در بسته و كليد هر مخزن است. (525)

اشتراك لفظى و تغاير معنوى

آيه كريمه (بسم الله الرحمن الرحيم ) كه سر فصل 113 سوره قرآن كريم است و در سوره مباركه نمل افزون بر آغاز سوره، طليعه نامه حضرت سليمان (عليه‌السلام ) به ملكه سبأ نيز آمده است، (526) 114 بار نازل شده است، نه اين كه يك بار نازل شده باشد و به دستور پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم سرفصل سور قرآنى قرار گرفته باشد.

در عصر نزول وحى، فرود آمدن آيه كريمه (بسم الله الرحمن الرحيم ) به عنوان اولين آيه سوره جديد، نشانه پايان پذيرفتن سوره پيشين و آغاز نزول سوره پس از آن بود: و انما كان يعرف انقضأ السورة نزول (بسم الله الرحمن الرحيم ) ابتدأ للأخرى (527)

نزول مكرر آيه (بسم الله...) نشانه اختلاف معنا و تفسير آن در هر سوره است. آيات (بسم الله...) در سراسر قرآن كريم گرچه از نظر لفظى يكسان است، ليكن از نظر معنوى و تفسيرى گوناگون و در نتيجه مشترك لفظى است. (528)

اختلاف معنوى و اشتراك لفظى آيات (بسم الله الرحمن الرحيم ) از آن روست كه بسم الله هر سوره جزئى از آن سوره و با محتواى آن هماهنگ و به منزله عنوان و تابلو آن سوره است و چون مضامين و معارف سوره هاى قرآن با يكديگر متفاوت است، معناى بسم الله نيز در سوره ها مختلف خواهد بود و در هر سوره درجه اى از درجات و شأنى از شئون الوهيت خداى سبحان و رحمانيت و رحيميت او را بازگو مى كند و از اين جهت همانند اسماى خداوند در پايان آيات است كه با محتواى آيات هماهنگ و به منزله برهانى بر محتواى آن است. بر اين اساس، اگر محتواى سوره اى به خوبى تبيين شود، تفسير بسم الله آن سوره نيز روشن خواهد شد.

توضيح اين كه، در آيه كريمه (بسم الله الرحمن الرحيم ) هم سخن از الله است كه اسم جامع و اعظم (529) خداى سبحان است و ساير اسماى حسناى الهى را زير پوشش داشته، در هر سوره ظهورى خاص دارد و هم سخن از رحمت رحمانيه است كه همه صفات خداى سبحان زير پوشش آن است و در هر مظهرى با اسمى خاص ظهور مى كند؛ در سوره هايى كه محتوايى مهرآميز دارد و اوصاف جماليه خداوند را مطرح مى كند، در چهره جمال و در سورى كه مضامينى قهرآميز دارد و غضب الهى را بازگو مى كند؛ در چهره جلال تجلى مى كند (530) و از اين رو برخى گفته اند: كلمه الرحمن نيز همانند كلمه الله اسم اعظم است. بنابراين، تفسير بسم الله... به اختلاف سوره ها متفاوت است.

احكام فقهى آيه كريمه (بسم الله الرحمن الرحيم ) نيز شاهد اشتراك لفظى اين آيه است مانند اين كه:

1 حرمت قرائت سوره عزائم بر صاحبان عذر، شامل تلاوت بسم الله... به قصد سوره هاى مزبور نيز مى شود.

2 بسم الله... هر سوره، در نماز بايد به قصد همان سوره اى باشد كه نمازگزار قصد تلاوت آن را دارد.

3 در صورت عدول نمازگزار از سوره اى به سوره ديگر، بايد بسم الله... را به قصد سوره جديد تكرار كند.

لزوم تلاوت بسم الله هر سوره به قصد همان سوره، نشانه تعدد مقصود است؛ زيرا تعدد قصد، تابع تعدد و تكثر مقصود است و گرنه مقصودى كه هيچ كثرتى در آن نيست تا هر يك از واحدهاى آن نشانه خاصى داشته باشد و با آن نشانه، از واحدهاى ديگر متمايز گردد، قصد نمى تواند فارق و منشأ تكثر آن باشد؛ مگر اين كه قصد، خود مقصود آفرين باشد. بنابراين، بسم الله... هر سوره معنا و تفسيرى ويژه خود دارد و با معناى بسم الله در ساير سوره ها متفاوت است.

رحمت فراگير و رحمت ويژه

خداى سبحان دو گونه رحمت دارد: رحمتى مطلق، فراگير و بى قابل، و رحمتى خاص كه كه در برابر غضب اوست و چنانكه گذشت، الرحمن بر رحمت مطلق و فراگير و الرحيم بر رحمت متناهى و خاص الهى دلالت دارد.

رحمت رحمانيه خداوند همه چيز (كل شى ء) را زير پوشش دارد: دنيا و آخرت و مؤ من و كافر و رحمتى است نامتناهى؛ همانند آفتابى كه بر زندگى همه مى تابد و بارانى كه بر هر سرزمين مى بارد: (و رحمتى وسعت كل شىء) (531)، (ربنا وسعت كل شىء رحمة ) (532) (و برحمتك التى وسعت كل شى ء) (533)، يا من سبقت رحمته غضبه (534)

بنابراين، مقابل چنين رحمت فراگيرى عدم است، نه غضب؛ زيرا تقابل آن با غضب الهى موجب خروج غضب از پوشش رحمت رحمانيه و تقييد رحمت مطلقه خواهد بود.

اما رحمت رحيميه در مقابل عذاب و سخط الهى قرار دارد و متناهى (535) و محدود است؛ همان گونه كه سخط الهى محدود است. توفيق يارى دين و فراگيرى معارف الهى، انجام دادن عمل صالح در دنيا و رسيدن به بهشت و رضوان الهى در آخرت، از مظاهر بارز رحمت رحيميه است. (536)

رحمت رحمانيه و رحيميه در قرآن

در برخى از آيات قرآن كريم تنها رحمت خاص الهى مطرح شده است؛ مانند:

1 (يعذب من يشأ و يرحم من يشأ و اليه تقلبون) (537). در اين آيه كريمه، رحمت الهى در برابر عذاب او قرار گرفته است و چنين رحمتى همان رحمت خاص الهى است.

2 (و لا تفسدوا فى الأرض بعد اصلاحها و ادعوه خوفا و طمعا ان رحمة الله قريب من المحسنين) (538) رحمتى كه به محسنان نزديك است، رحمت خاص است و گرنه نيكوكار و تبهكار، هر دو شمول رحمت مطلق خدا هستند.

در بعضى از آيات نيز تنها به رحمت مطلق اشاره شده است؛ مانند:

1 (أتخذ من دونه الهة ان يردن الرحمن بضر لا تغن عنى شفاعتهم شيئا و لا ينقذون) (539) با اين كه در اين آيه سخن از عذاب است از خداى رحمان ياد شده است، نه از خداى قهار و منتقم؛ زيرا رحمت رحمانيه خداوند شامل عذاب نيز هست.

2 (الرحمنَ علم القران ) (540) در سوره مباركه الرحمن پس از ذكر نام شريف الرحمن، در شمار نعمتها و رحمتهاى الهى، همانند: تعليم قرآن و نعيم بهشتى، از جهنم ياد كرده، مى فرمايد: (هذه جهنم التى يكذب بها المجرمونَ يطوفون بينها و بين حميم ءانَ فبأى الأ ربكما تكذبان) (541).

جهنم كمالى وجودى و در رديف بهشت و ساير آلأ خداى سبحان، زير پوشش رحمت مطلق اوست.

3 (فان كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة و لا يرد بأسه عن القوم المجرمين) (542). رحمتى كه در كنار تكذيب كافران و تعذيب مجرمان ذكر شده است، رحمت مطلقه است. (543)

در برخى از آيات نيز هر دو قسم رحمت آمده است؛ مانند: (و اكتب لنا فى هذه الدنيا حسنة و فى الاخرة انا هدنا اليك قال عذابى أصيب به من أشأ و رحمتى وسعت كل شىء فسأكتبها للذين يتقون و يؤ تون الزكوة و الذين هم باياتنا يؤ منون). (544)

خداى سبحان در پاسخ حضرت موساى كليم (عليه‌السلام ) كه تثبيت حسنه (رحمت خاص ) را در دنيا و آخرت مسئلت مى كند، اصول سه گانه زيرا را تبيين مى كند:

1 عذاب الهى بر اساس مشيت حكيمانه اش بر افرادى خاص نازل مى شود (عذاب خاص )

2 گستره رحمت فراگير الهى همه چيز (حتى عذاب ) را شامل مى شود (رحمت مطلق )

3 در عين فراگيرى رحمت، آن را به مؤ منان پرهيزكار عطا مى كند (رحمت خاص ).

رحمتى كه تنها بهره پرهيزكاران است، رحمت خاص (رحيميه ) است، نه رحمت عام و مطلق (رحمانيه ) كه هم پرهيزكار و هم تبهكار را زير پوشش ‍ دارد.

تذكر: بحث در تفاوت و امكان تفكيك رحمان و رحيم، فرع بر آن است كه هر كدام تعين خاص و وصف مخصوص را در برداشته باشد؛ اما بنابراين كه مجموع هر دو، اسم خاص باشد مانند بعلبك و رامهرمز، چنانكه برخى از بزرگان اهل معرفت (545) برآنند، نتيجه اين است كه پرورش نظام هستى امكانى بر محور تلفيق و جمع رحمت عام و خاص است و براى تفكيك مجالى نيست.

لطايف و اشارات

1 ادب الهى در شروع كار

سوره مباركه حمد كه اولين سوره كتاب خداست، با آيه كريمه (بسم الله الرحمن الرحيم ) كه حاوى اسم ذات و برخى اسماى صفات الهى است، آغاز مى شود. بنابراين، بسم الله هم در طليعه سوره و هم در آغاز كتاب الهى آمده است و اين گونه، خداى سبحان ادب دينى ورود به كار و شروع عمل را به ما مى آموزد.

پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز در مقام تبيين همين ادب دينى فرمودند، هر كارى كه با نام خدا آغاز نگردد ابتر است: كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر (546) ابتر به معناى منقطع الآخر و بى فرجام است و چون فاعل با پايان يافتن كارحمة الله عليه به هدف خود مى رسد، كارى كه به هدف نرسد، ابتر است و از اين رو به زيركى و هوشى كه در راه حق به كار نيايد، چون به هدف اصيل خويش نرسيده است، فطانت بترأ (زيركى بى فرجام ) گفته مى شود.

آغاز كردن كار با نام خدا و ابتداى به اسم الله اشارتى لطيف و رمزگونه به لزوم حق بودن فعل و پاك بودن فاعل، يعنى جمع بين حسن فعلى و حسن فاعلى دارد. بنابراين، كارى را مى توان با نام خدا آغاز كرد كه هم حسن فعلى داشته باشد و هم حسن فاعلى؛ يعنى هم حق باشد و هم از قلب پاك و نيت خالص فاعل برخاسته باشد و اگر عملى فاقد هر دو حسن يا يكى از آن دو باشد، قابل شروع با نام خدا نيست و به مقصد نيز نمى رسد؛ زيرا كار باطل به باطل ختم مى شود. پس براى منتهى شدن كار به مقصد اصيل خود كه حق است و مصونيت از نافرجامى كه آفت فعل است، بايد كار را با نام خدا و به حق آغاز كرد و از اين رو خداى سبحان مسئلت ورود صادقانه به كار و خروج پيروزمندانه از آن را به پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى آموزد و قل رب أدخلنى مدخل صدق و أخرجنى مخرج صدق. (547) انسانى كه با نام خدا وارد كارى شد و در حدوث و بقا آن نام را حفظ كرد، هرگز در بين راه نمى ماند: (و من يتق الله يجعل له مخرجاَ و يرزقه من حيث لا يحتسب) (548) خداى سبحان در اين سوره به ما مى آموزد كه حتى حمد و عبادت او نيز اگربا اسم الله آغاز نگردد، گرچه حسن فعلى دارد، ولى چون فاقد حسن فاعلى است، ابتر است.

در فرهنگ دينى، ابتر بودن و نافرجامى هم به فعل اسناد داده شده است؛ مانند آنچه در حديث پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم گذشت، و هم به فاعل؛ مانند: (ان شانئك هو الأبتر ) (549) انسان آلوده اى كه كار باطل مى كند، يعنى هم قبح فعلى دارد و هم قبح فاعلى، ابتر است و هرگز به مقصد نمى رسد.

مراد از ابتر بودن فاعل تنها انقطاع نسل نيست. فاجعه دردبار آن است كه انسان به مقصد و مقصود اصيل آفرينش خود دست نيابد و گرنه عقيم شدن و انقطاع نسل فاجعه بار نيست؛ به ويژه در جهان آخرت كه سخنى از روابط نسبى نيست: (فلا أنساب بينهم يومئد) (550) و هر كس مهمان عقايد، اخلاق و كارهاى خويش است.

حاصل آن كه، خداى سبحان با آغاز كردن كتاب وحى به نام خود، ادب دينى در آغاز كردن كارها را به ما مى آموزد.

تذكر: الف: ادب دينى شروع كار با نام خدا، تنها ره آورد پيامبر خاتم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيست، بلكه از طليعه نامه حضرت سليمان (عليه‌السلام ) به ملكه سبأ بر مى آيد كه ساير پيامبران نيز كارها و مكتوبات خود را با كلمه طيبه (بسم الله الرحمن الرحيم ) آغاز مى كردند: (قالت يا أيها الملأ انى ألقى الى كتاب كريمَ انه من سليمان و انه بسم الله الرحمن الرحيم) (551) و از روايات اهل بيت (عليهم‌السلام ) استفاده مى شود كه همه كتب آسمانى با مضمون اين كريمه آغاز شده است: ما أنزل الله من السمأ كتابا الا و فاتحته بسم الله الرحمن الرحيم (552) و اين سيره مشترك همه پيامبران الهى بوده است؛ زيرا مهمترين خط حاكم بر رسالت همه مرسلان الهى، دعوت به الله بوده است و در نامه كريمانه حضرت سليمان (عليه‌السلام ) نيز پس از نام خدا، دعوت به پذيرش ‍ توحيد مطرح شده است: (ألا تعلوا و أتونى مسلمين ) (553) و نبايد پنداشت كه در اين نامه توحيدى، سليمان پيامبر نام خود را بر نام خدا مقدم داشته است: انه من سليمان و انه بسم الله...؛ زيرا جمله (انه من سليمان...) ادامه سخن گزارشگر (ملكه سبأ ) است، نه طليعه نامه حضرت سليمان.(554)

ب: سر نافرجامى كارى كه با نام خداى سبحان آغاز نگردد و جامع حسن فعلى و فاعلى نباشد آن است كه بقا تنها از آن وجه خداست: (كل من عليها فانَ و يبقى وجه ربك ذوالجلال و الاكرام) (555) ( كل شى ء هالك الا وجهه ) (556) و اگر كارى براى وجه خدا نبود و از بقا سهمى ندارد.

وجه خدا همان فيض اوست كه در همه عوالم هستى ظهور دارد و بدون آن نه فاعل از بقا سهمى دارد و نه فعل او.

قرآن كريم با تبيين انحصار بقا در وجه الله، هم راز حيات جاودانه كار نيك و هم رمز هلاكت و فناى كار باطل را بيان مى كند. هلاكت و فناى ماسواى وجه الله تنها مربوط به آينده نيست، بلكه هم اكنون جز وجه خدا همه چيز هالك و فانى است. (557) بنابراين، در جهان هستى تنها وجه الله و آنچه به نام او و براى وجه اوست باقى است و آنچه به نام او و براى او نيست، هم اكنون هالك و فانى است و چنين نيست كه جز وجه الله حقيقت مستقل ديگرى به نام آسمان، زمين و... نيز باشد؛ زيرا آنچه از هستى بهره اى دارد وجه و آيت الهى است: (أينما تولوا فثم وجه الله ) (558). بنابراين، اگر آيت وجه الله بودن از چيزى گرفته شود، آن چيز ديگر باقى نيست.

قرآن كريم، هلاكت ماسواى وجه الله را با چند مثل گويا ترسيم كرده است:

1 (و الذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمان مأ حتى اذا جأه لم يجده شيئا و وجدالله عنده فوفاه حسابه و الله سريع الحساب) (559) رهگذر تشنه در بيابان، سراب را آب مى پندارد و براى دستيابى به آن مى شتابد، ولى هر چه پيش مى رود به مقصود خود نمى رسد. كافران كه همواره در پى سراب باطلند، در هنگام مرگ در مى يابند كه كارشان از آغاز هدر بوده است، نه اين كه كارهاى آنان سهمى از بقا داشته باشد، ولى در آن هنگام كارشان را نابود كنند.

2 (و قدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هبأ منثورا) (560)از اعمال تبهكاران در اين آيه كريمه به هبأ منثور (ذرات پراكنده در هوا ياد شده است؛ زيرا پراكنده شدن ذرات هر چيزى در هوا، مايه زوال صورت آن چيز است در حالى كه خصوصيت هر چيزى به صورت طبيعى آن است.

3 (يا أيها الذين امنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن و الأذى كالذى ينفق ماله رئأ الناس و لا يؤ من بالله و اليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شى ء مما كسبوا و الله لا يهدى القوم الكافرين). (561)

اعمال رياكاران منكر مبدأ و معاد، همانند تخته سنگ لغزانى است كه قشرى از خاك آن را پوشانده باشد و بارانى درشت قطره بر آن ببارد و در لحظه اى آن را شسته، به صورت سنگى روشن درآورد.

كسى كه ابتر بودن كار خود را در دنيا نمى بيند، همانند تيراندازى است كه در تاريكى شب هدفى را نشانه مى گيرد و به گمان اصابت، شادمان است؛ اما همين كه روز برآمد، مى بيند تير او به هدف و كارش به مقصد نرسيده است. در قيامت كه ظرف ظهور حقايق است، نافرجامى كارهاى باطل ظهور مى كند.

حاصل اين كه، آنچه با وجه الله پيوندى ندارد هم اكنون ابتر، فانى و هالك است و آنچه براى خداست تا ابد از گزند مرگ مصون است.

2 قداست و بركت نام خدا

قرآن كريم معارف و احكامى را براى اسماى خداى سبحان بيان مى كند؛ مانند اين كه نام خدا همانند ذات اقدس او منزه و مقدس و همچنين مبدأ و منشأ بركات فراوانى است و بر اين اساس، انسانها را با دو وظيفه اى كه در برابر نام خدا دارند آشنا مى كند:

وظيفه اول تسبيح نام خداست: (فسبح باسم ربك العظيم ) (562) (سبح اسم ربك الاعلى ) (563). تسبيح، تقديس و تنزيه نام خدا آن است كه نه آن را در امور باطل به كار برند و نه در كار حق از آن غفلت كنند و نه در كنار آن نام ديگرى را ياد كنند. همان گونه كه مقتضاى تسبيح و تقديس ذات اقدس ‍ الهى آن است كه هر نقصى را از حريم او سلب كنند و آن ذات را مبدأ مستقل هر اثر و منتهاى بالذات هر صيرورت بدانند و در كنار ذات او هيچ ذاتى را مستقل ندانند.

همان طور كه خداى سبحان در مقام ذات خود منزه از هر عيب و نقص ‍ است و بايد تنزيه شود، در مقام اسم نيز كه نشانه ذات اقدس اوست بايد تقديس و تنزيه شود و يكى از مراتب تنزيه اسم خدا آن است كه نه در عرض نام او نامى ذكر شود و نه در طول آن. بنابراين، هم آنچه برخى منحرفان مى گفتند: به نام خدا و به نام خلق... نارواست و هم آنچه ناآگاهان مى گويند: اول به نام خدا بعد به نام... چنين ذكرى از نام خداوند، توهين است، نه تنزيه.

پس از نزول آيه كريمه (فسبح باسم ربك العظيم ) پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمودند: آن را در ركوع نماز قرار دهيد: اجعلوها فى ركوعكم و پس از فرود آمدن كريمه (سبح اسم ربك الأعلى ) فرمودند: آن را در سجود نماز بگذاريد: اجعلوها فى سجودكم (564) و از اين رو در ركوع نماز سبحان ربى الأعلى و بحمده به عنوان ذكر و تسبيح تشريع شد و اين نيز نشانه اى از اهميت تقديس نام خداى سبحان است.

وظيفه دوم انسانها در برابر نام خدا، مبارك دانستن آن و تبرك جستن به آن است: (تبارك اسم ربك ذى الجلال و الاكرام) (565). قرآن كريم اسم خدا را منشأ بركات و نشانه هستى صرفى مى داند كه همه بركات وجودى از ناحيه اوست. كسى كه به حقيقت اسم خدا واصل شد و آن را تلفظ كرد او با اسم الله كارى مى كند كه خود خداوند سبحان با كن انجام مى دهد و از اين رو اهل معرفت گفته اند: بسم الله الرحمن الرحيم از عبد به منزله كن از مولاى اوست. خداى سبحان هر چيزى را اراده كند و با فرمان كن تحقق آن را بخواهد، آن شى ء تحقق مى يابد: (انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) (566)؛ همان گونه كه حضرت نوح (عليه‌السلام ) با اسم خدا بر آن طوفان سهمگين و امواج كوه گونه آب استيلا يافته، كشتى معروف خود را با نام خدا حركت مى داد و آرام مى كرد: (بسم الله مجريها(567) و مرسيها) (568)

سر اين كه عبد كامل با بسم الله از امواج آتش گلستانى مى آفريند و يا كشتى عظيمى را در طوفانى سهمگين و بر روى امواجى كوه مانند، سير و سكون مى دهد، آن است كه خواسته ها و اراده هايش در مشيت حكيمانه الهى فانى شده است و نشانه اين فنا آن است كه جز خواست خداى حكيم، هيچ خواسته اى ندارد. البته چنين كارى از عهده بندگان و اولياى خاص ‍ خدا بر مى آيد، نه هر گوينده بسم الله.

اين گونه آثار در روايات براى اسم اعظم نيز آمده است و نبايد پنداشت كه اسم اعظم از سنخ لفظ يا مفهوم است تا با لفظ و مفهوم بتوان در تكوين اثر كرد و مثلا مرده اى را زنده كرد يا از آتشى شعله ور بوستانى سرسبز آفريد؛ زيرا آفرينش تكوينى با مقام انسانى تأمين مى شود، نه با لفظ و مفهوم. بنابراين، جستجوى اسم اعظم در ميان الفاظ يا مفاهيم براى تأثير بر جهان عينى، كارى افسانه اى است و قرين كاميابى نيست؛ چون جهان هستى با حقيقت اداره مى شود، نه با افسانه. بسم الله نيز اگر از قلب موحدى كامل نشئت گرفت به اذن آفريدگار هستى مى تواند بر عالم عينى تأثير بگذارد و از اين رو امام رضا (عليه‌السلام ) مى فرمايد: بسم الله الرحمن الرحيم به اسم اعظم الهى از سياهى چشم به سفيدى آن نزديكتر است: ان بسم الله الرحمن الرحيم أقرب الى اسم الله الأعظم من سواد العين الى بياضها (569)

اگر كسى همانند پيامبران و امامان (عليهم‌السلام ) به پايگاه رفيع ولايت باريافت و در كارهاى خير نام خدا را بر زبان آورد و در عين رعايت نظام علت و معلول، هرگز به قدرت خويش و ساير اسباب و علل عادى تكيه نكرد، بلكه تنها مؤ ثر مطلق در جهان را خداى سبحان ديد، آنگاه آثار اسم اعظم در كنار بسم الله او ظهور مى كند؛ چنانكه عصا با دست موسوى و انگشتر با انگشت سليمانى مؤ ثر بود:

خود گرفتى اين عصا در دست راست

دست را دستان موسى از كجاست؟ (570)

گر انگشت سليمانى نباشد

چه خاصيت دهد نقش نگينى (571)

هنگام تبعيد حضرت ابوذر (رضوان الله عليه ) به ربذه، با اين كه حكومت وقت بدرقه اش را ممنوع كرده بود، حضرت اميرالمؤ منين و حسنين (عليهم‌السلام ) و برخى از صحابه خاص، مانند عقيل و عمار، حضور داشتند. حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) در آن جمع، در نصيحتى به ابوذر فرمود: به خدا سوگند اگر درهاى آسمانها و زمين بر روى بنده اى بسته باشد و او تقواى الهى پيشه كند، خداوند برايش راهى مى گشايد. پس تو جز با ياد حق مأنوس و جز از باطل نگران نباش: و الله لو كانت السماوات و الأرض على عبد رتقا ثم اتقى الله عزوجل جعل منها مخرجا فلا يؤ نسك الا الحق و لا يوحشك الا الباطل. (572) پس هرگز نبايد به وسايل و اسباب عادى، كه مجارى فيض الهى است، اعتنا و تكيه كرد. اين گونه اعتماد به رزاقيت خداى سبحان، نشانه توجه و توكل كامل بر خداست و كسى كه به اين مرحله از مقام انسانى برسد شيرينى اسم اعظم را در حد توان خود خواهد چشيد.

نكته اساسى آن است، كه گرچه نظام هستى بر محور نظام علت و معلول اداره مى شود، نه صرف جريان عادة الله، ليكن علل شناخته شده براى معلولهاى معين هرگز علتهاى منحصر نيست تا با فقدان برخى از شرايط آنها تحقق معلول ممتنع باشد؛ زيرا ممكن است تحقق آن به استناد شرايط و اوضاع غير عادى باشد؛ يعنى كرامت خرق عادت است، نه خرق عليت و فارق اين مطلب با آنچه از اشاعره منقول است در جاى خاص خود بازگو مى شود.

3 عينيت يا مغايرت اسم با مسما

اختلاف متكلمان پيشين بر سر عينيت يا مغايرت اسم با مسما، ناظر به اسماى حقيقى و تكوينى ذات اقدس الهى است، نه اسماى لفظى او؛ چون هيچ موحدى الفاظ يا مفاهيم نامهاى خداوند را عين ذات مسماى به آنها نمى داند.

توضيح اين كه، اسم، چنانكه در بحث تفسيرى گذشت، معانى مختلفى دارد؛ در عرف و لغت بر لفظ دال بر مسما اطلاق مى شود و در اصطلاح اهل معرفت به معناى ذات همراه با تعين است و بنا بر اين اصطلاح خاص، نامهاى لفظى ذات و صفات خداى سبحان اسم اسم الاسم است؛ مانند اسمايى كه در قرآن كريم و روايات و ادعيه، نظير دعاى جوشن كبير آمده است و مفاهيم نامهاى لفظى اسم الاسم است.

آثار و بركاتى كه در برخى روايات و ادعيه مانند دعاى سمات براى اسماى الهى ذكر شده، مانند گسترده شدن زمين، بر افراشته شدن كوهها و يا آفرينش عرش، كرسى و ارواح، نتيجه اسماى لفظى نيست؛ زيرا همان گونه كه گذشت هرگز با لفظ و يا مفهوم نمى توان بر جهان عينى اثر گذاشت، بلكه منظور از آن اسمأ همان ذات خداوند با تعين خاص است كه با آن تعين اين امور آفريده مى شود: و بكل اسم رفعت به سمأك و فرشت به أرضك و أرسيت به الجبال و أجريت به المأ و سخرت به السحاب و الشمس و القمر و النجوم و الليل و النهار و خلقت الخلائق كلها (573) باسمك الذى خلقت به عرشك... (574)

نكته: در برخى روايات، احصاى نامهاى خداى سبحان عامل ورود به بهشت معرفى شده است: ان لله تسعة و تسعين اسما من أحصيها فقد دخل الجنة (575) مراد از احصاى اسمأ، بر شمارى و استخراج رقم و عدد اسمأ نيست، بلكه منظور، متخلق شدن به حقايق آنهاست و گرنه شمارش و تلفظ اين نامهاى مقدس، عبادتى لفظى است و آنچه مايه راهيابى به بهشت است، تخلق به حقايق اين نامها و اوصاف است.

4 الله اسم اعظم الهى

در ميان اسماى لفظى خداى سبحان اسم مبارك الله، اسم جامع و اعظم است و ساير اسماى الهى با واسطه يا بى واسطه، زير پوشش اين نام مقدس است؛ مثلا اسم شافى كه از اسماى جزئيه است زير پوشش ‍ رازق و رازق تحت پوشش خالق و خالق زير پوشش قادر و قادر زير پوشش اسم جامع و اعظم الله است.

بنابراين، اسم الله نسبت به نامهاى ديگر خداوند ( كه زير پوشش آن است ) اسم اعظم است و اگر آيه اى مشتمل بر اسم اعظم حق بود،

سيد آيات به شمار مى رود و از اين رو در برخى روايات، آيه كريمه (بسم الله الرحمن الرحيم ) به گراميترين و بزرگترين آيه قرآن وصف شده است: سرقوا أكرم آية فى كتاب الله: (بسم الله الرحمن الرحيم ) (576)؛ عمدوا الى أعظم آية فى كتاب الله... و هى (بسم الله الرحمن الرحيم ) (577)

تذكر: نام شريف الله در بسيارى از آيات قرآن كريم آمده است و سر اين كه آيه (بسم الله الرحمن الرحيم ) سيد آيات به شمار مى رود اختلاف معنوى و تفسيرى كلمه الله در بسم الله و ساير آيات است. (578)

5 رسالت نامهاى خدا در سوره حمد

سه اسم از اسماى حسناى خداوند سبحان در آيه كريمه (بسم الله الرحمن الرحيم ) آمده است. همين نامها در دو آيه بعد نيز ذكر شده است ( الله در آيه دوم و الرحمن و الرحيم در آيه سوم ) و نبايد پنداشت كه اين، تكرار است؛ زيرا اسماى الهى گاهى در چارچوبى محدود و فضايى بسته مطرح مى شود و رسالت آنها تبيين همان محدوده مرزبندى شده است؛ چنانكه اگر به عنوان دليل ذكر شده باشد، مدلول خاص خود را برهانى مى كند؛ ولى گاهى چنين محدوديتى ندارد و از اين قيود رها و آزاد است.

اسماى حسناى الله، الرحمن و الرحيم در آيه كريمه بسم الله... از قبيل قسم دوم است و آنچه در آيات بعد آمده است از قبيل قسم اول؛ زيرا نام الله، در آيه دوم، با اشاراتى كه به ذات جامع صفات كمالى دارد و الرحمن و الرحيم، در آيه سوم، با اشعارى كه به رحمت مطلق و مخصوص الهى دارد، هر يك حد وسط برهانى بر انحصار حمد در خداى سبحان است و در پى تبيين و تثبيت محمود بودن خداوند است و نه مهروب عنه بودن او. مثلا با اين كه آن ذات اقدس مورد رهبت خدا ترسان نيز هست: (و اياى فارهبون ) (579) اما اين نامها در آيه بسم الله چنين چارچوب و محدوده اى ندارد، بلكه باز و بى مرز است

6 تحيرى شور افكن و ممدوح

چنانكه گذشت، نام مقدس الله در اصل اله بوده و اله به معناى مألوه يعنى معبود يا متحير فيه است. مألوه بودن خداى سبحان از آن روست كه همه عقلها و دلها درباره آن ذات اقدس متحير و سرگردانند.

حضرت امام سجاد (عليه‌السلام ) در زيارت امين الله به خداى سبحان عرض مى كند: بار خدايا، دلهاى خاشعان و خداترسان واله و حيران توست: (اللهم ان قلوب المخبتين اليك والهة) (580). تحير در ذات حق تعالى، تحيرى ممدوح و زيباست. تحير و سرگشتگى براى انسان راه نپيمودده، رنج آور و براى سالك به مقصد رسيده شيرين و لذت بخش ‍ است.

تحير انسان به مقصد نرسيده مانند تحير رهگذر تشنه اى است كه در دامنه كوه سرگردان است و به چشمه هاى آب كوهستان دسترسى ندارد، اما تحير سالك و اصل همانند تحير رهپويى است كه با راهنمايى راه بلدى آشنا، چشمه ساران كوهستان را يافته، با مشاهده چشمه هاى فراوان، اكنون متحير است از كدامين چشمه بنوشد و تن تب زده از عطش خود را به كدامين چشمه بسپارد.

اين تحير شورانگيز، ويژه ره يافتگان و واصلان است و از اين رو رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در مناجات خود با خداى سبحان عرضه مى داشت: بارخدايا، تحيرم را درباره ذات خودت افزون كن: رب زدنى فيك تحيرا و اين همان تحير ره يافتگان و واصلان است كه در حيرتند كه از كدام نام خداى سبحان تبرك جويند و از كدامين چشمه سار زلال فيض ‍ الهى بنوشند.

7 نزاهت صفات الهى از حدود

اوصافى كه به خداى سبحان اسناد داده مى شود منزه از حدود نقص آميز است. بنابراين، لوازم امكانى كه صفات انسانى را همراهى مى كند، به حريم پاك او راه ندارد و تنها اصل اين كمالات براى خداوند ثابت است، بدون لوازم و حدود نقص آميز آن؛ مثلا رحمت در انسان همراه با تأثر قلبى و انفعال درونى در برابر امور رقت بار است. انسان در پى چنين انفعال و تأثرى به يارى دردمند و محرومى مى شتابد، ولى آنچه مايه كمال آدمى است، همان رسيدگى به بيچارگان است و تأثر و انفعال درونى، ناشى از كاستيهاى وجودى خود انسان است كه نبايد كمال پنداشته شود.

يارى محروم در روابط بشرى، نقص ديگرى نيز دارد و آن اين كه بيشتر دستگيران درصدد رفع تأثر قلبى خويشند، نه در پى امتثال تكليف دينى و به تعبير ديگر كمك آنها بر اساس ترحم به درمانده است، نه بر پايه احترام به همنوع. زدودن تأثر قلبى با يارى كردن محروم نيز جزو حقيقت و گوهر رحمت نيست، بلكه ناشى از نقص آدمى است و معناى مبرات بودن رحمت الهى از لوازم نقص آميز، آن است كه خداوند بدون انفعال، تأثر و تحول، نياز نيازمندان را برطرف مى كند.

علم خداى سبحان نيز از نظر نزاهت همين گونه است؛ زيرا علم بشرى هم سابقه جهل دارد: (و الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا) (581) (و هم لاحقه نسيان لكيلا يعلم من بعد علم شيئا) (582) و جهل و نسيان از نقصهاى علم بشرى است و علم الهى از آنها منزه است، ولى گوهر كمالى علم كه همان ظهور و حضور و كشف و شهود معلوم است به خداى سبحان اسناد دارد.

در رحمت رحمانيه و رحيميه نيز اصل گوهر كمالى رحمت براى خداوند ثابت است، بدون لوازم نقص آميز مانند دلسوزى، انعطاف و تأثر و اين نقايص در گوهر رحمت و در معناى آن مأخوذ نيست تا اطلاق رحيم بر خداى سبحان، فرشتگان و انسانهاى كامل، كه رحمت آنان نيز از اين نقصها مبراست، مجاز يا از باب اشتراك لفظى باشد.

انسان كامل كه قلبش متيم به حب و مالامال از عشق خداست، در يارى مسكين سخن از (انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزأ و لا شكورا) (583) دارد و يارى او نه ناشى از ترحم و تأثر است و نه براى پاداش و تشكر. چنين قلبى غير خدا را به خود راه نمى دهد و احسان به مسكين و يتيم و اسير تنها به خاطر امتثال امر خداست، نه از سر دلسوزى به آنان. او خود گرسنه مى ماند، ولى مسكين را اطعام مى كند و كارش تنها براى وجه خدا است، نه براى ارضاى غريزه ترحم.

8 معيار تفكيك صفات ذات و فعل

صفات خداى سبحان برخى ذاتى و برخى فعلى است. صفات ذاتى عين ذات و همچون ذات، نامحدود بوده، در مقابل آنها هيچ وصف كمالى قرار ندارد؛ مانند: علم و حيات و قدرت و چون مقابلهاى اين صفات ( نادانى، مرگ، ناتوانى ) براى خداوند ممتنع است، خداى سبحان به آنها متصف نمى شود.

اما صفات فعل صفاتى است كه از مقام فعل خداوند انتزاع مى شود و در برخى موارد مقابل دارد و با داشتن مقابل خداوند به مقابلهاى آنها نيز متصف مى شود؛ مانند اراده، رضا، احيأ و بسط كه مقابلهاى آنها ( كراهت، سخط، اماته، قبض ) نيز صفات فعل خداى سبحان است.

بر اساس همين فرق بين صفات ذات و صفات فعل، حضرت امام رضا (عليه‌السلام ) به شخصى كه در محضر ايشان گفت: خدا را حمد مى كنم تا آن جا كه مرز علم اوست: الحمد لله منتهى علمه، فرمودند: اين گونه تعبير نكن؛ زيرا علم خدا كه عين ذات نامحدود اوست، حدى ندارد. گوينده پرسيد: خدا را چگونه حمد كنم؟ آن حضرت فرمودند: بگو (الحمد الله منتهى رضاه) (584). چون رضاى خدا محدود است. او از ايمان و مؤ من راضى است، ولى از كفر و كافر ناخشنود است: ( و لا يرضى لعباده الكفر ) (585) در جهان آخرت نيز بهشت و نعيم آن گستره رضاى خدا و جهنم و عذابهايش محدوده غضب اوست. (586)

تذكر: كارهاى خداوند، تنها به اوصاف كمالى فعل متصف خواهد شد و هرگز به اوصاف نقصى آن متصف نمى شود؛ مثلا اگر كارى از خداوند صادر شد حتما عدل و وفاست و هيچ گاه ظلم و جفا نخواهد بود. پس اتصاف به دو طرف مقابل به معناى موصوف شدن ذات اقدس الهى به اوصاف نقصى آن نيست.

9 احكام فقهى نام خدا

قداست و بركت نام خدا منشأ اعتبار احكامى فقهى براى اسماى لفظى خداى سبحان شده است. برخى از اين احكام عبارت است از:

الف: حرمت تنجيس و آلوده كردن آن.

ب: وجوب تطهير آن، در صورت آلوده شدن.

ج: حرمت هتك آن، به هر نحو.

د: حرمت مس آن بدون طهارت.

ه. ممنوع بودن جدال با آن ( سوگند به صورت لا و الله و بلى و الله ) در احرام عمره و حج.

و: لزوم ذكر و تسبيح آن در ركوع و سجود نماز.

ز: اشتراط ذبح و تذكيه حيوان به آن.

ح: مشروط بودن حليت صيد به ذكر آن.

ط: احكام سوگند.

ى: استحباب شروع كار با ذكر آن.

برخى از اين احكام از سنت معصومان (عليهم‌السلام ) و برخى از قرآن كريم استفاده مى شود؛ مثلا قرآن كريم هم ذكر نام خدا به هنگام ذبح حيوان را توصيه مى كند: (فاذكروا اسم الله عليها) (587) و هم از خوردن گوشت حيوانى كه بدون ذكر نام خدا صيد يا ذبح يا نحر شده است، منع مى كند (و لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) (588) اثر اسماى لفظى خداى سبحان به پايه اى است كه حيوان پاك و حلال، اگر بدون ذكر نام او كشته شود، مردار، حرام و آلوده مى شود. پس نام خدا با نامهاى ديگر يكسان نيست تا ذكر و عدم ذكرش تفاوتى نداشته باشد و يا تنها نيت و خطور ذهنى آنها كافى و كارساز باشد.

تذكر: برخى براى فرق بين يمين كه فقط به الله حاصل مى شود و بين تيمن كه به اسم الله تحقق مى يابد، نكته تبرك به نام خدا را ذكر كرده اند؛ يعنى سوگند بر اساس حكم فقه، به الله حاصل مى شود، نه به اسم الله، ليكن تبرك به اسم الله حاصل مى شود، چه رسد به ذات الله (589)

بحث روايى

1 معناى بسم الله

عن الرضا (عليه‌السلام ): معنى قول القائل بسم الله أى أسم نفسى بسمة من سمات الله عزوجل و هى العبادة. قال: فقلت له: ما السمة؟ قال: العلامة. (590)

اشاره: همان طور كه در نظام تكوينى انسان مانند ديگر پديده ها نشانه خالق خويش است، در نظام تشريع نيز لازم است، انسان سالك وسمه و علامت عبادت خدا را در جهان خود بنهد تا روح او در عبادت آفريدگار خويش ‍ موسوم و نشاندار گردد. چنين انسان سالكى به خوبى آية الله خواهد بود؛ زيرا علامت معبود، يعنى عبادت در جان او ظهور كرده است.

2 مبدأ اشتقاق الله و معناى مألوه

عن الصادق (عليه‌السلام ): و الله اله كل شى ء (591)

عن هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبدالله (عليه‌السلام ) عن أسمأ الله عزوجل و اشتقاقها، فقال: الله هو مشتق من اله و اله يقتضى مألوها... (592)

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): الله... هو الذى يتأله اليه عند الحوائج و الشدائد كل مخلوق عند انقطاع الرجأ من جميع من دونه... (593)

اشاره: ربط تكوينى موجودى كه عين فقر است، تنها به خدايى است كه عين غناست و اين پيوند گرچه در حال عادى محجوب و مستور است، ليكن در حالت اضطرار مكشوف و مشهود خواهد بود و در همه احوال تنها ملجأ هر مخلوق فقط خداوند است و در حال عادى كه فيض به وسيله اسباب و علل ظاهرى به مخلوق نيازمند مى رسد، همه آن وسايط، مجارى فيض است، نه فياض.

خلاصه آن كه، توحيد رجأ و توحيد التجأ به اين معناست كه تنها مرجو و ملجأ خداست و اگر تفاوتى هست به لحاظ مقام اثبات است، نه ثبوت. همان طور كه به مقتضاى بطلان تسلسل، يك متفكر به سرآغاز سلسله علل، كه همان خداست، پى مى برد و آنگاه معلوم مى گردد كه سبب حقيقى هر مسببى خداوند است و علل ديگر، آيات اوست، در مورد رجأ و التجأ نيز اين چنين است كه گرچه در صورت قطع اميد از ماسوى الله آنگاه به خداوند التجا مى كنند، ليكن در حقيقت تكيه گاه اصلى همه رجاها و التجاها خداست.

3 بسم الله اولين آيه هر سوره

عن اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ):كان رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يقرؤ ها [ بسم الله الرحمن الرحيم ] و يعدها آية منها... (594)

و التمسية فى أول كل سورة آية منها و انما كان يعرف انقضأ السورة بنزولها ابتدأ للأخرى و ما أنزل الله كتابا من السمأ الا و هى فاتحته (595)

عن ابى داود عن ابن عباس قال: كان النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه (بسم الله الرحمن الرحيم ) (596)

اشاره: مقصود آن است كه چون با آغاز سوره جديد، سوره قبلى منقضى مى شد، نازل شدن بسم الله...، كه اولين آيه سوره بعدى است، نشانه انقضاى سوره قبلى بود، نه آن كه بسم الله، آيه پايانى سوره قبلى باشد و گرنه لازم بود براى انقضاى آخرين سوره قرآن نيز بسم الله... نازل گردد.

4 تبيين رحمت رحمانيه و رحيميه

عن الصادق (عليه‌السلام ): الرحمن بجميع خلقه و الرحيم بالمؤ منين خاصة (597)

الرحمن اسم خاص بصفة عامة و الرحيم اسم عام بصفة خاصة (598)

عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم : أن عيسى بن مريم قال: الرحمن رحمن الدنيا و الرحيم رحيم الآخرة (599)

عن الرضا (عليه‌السلام ) أنه قال فى دعائه:... رحمن الدنيا و الآخرة و رحيمهما... (600)

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): الرحمن الذى يرحم ببسط الرزق علينا (601)

الرحمن... العاطف على خلقه بالرزق لا يقطع عنهم مواد رزقه و ان انقطعوا عن طاعته (602)

... و أما الرحمن فهو عدن لكل من آمن و هو اسم لم يسم به غير الرحمن تبارك و تعالى و أما الرحيم فرحم من عصى و تاب آمن و عمل صالحا (603)

اشاره: چون رحمان به معناى مبدأ رحمت بى كران است: (رحمتى وسعت كل شىء) (604) همه اشيا و اشخاص ملكى و ملكوتى، مرحوم خواهند بود، نه رحمان؛ از اين رو نام رحمان براى هيچ كس جز خداوند شايسته نيست. اما رحيم، چون بى كرانى رحمت در آن مأخوذ نيست، ممكن است موجود محدودى كه خود نيز مرحوم رحمان است، از جهتى مصداق رحيم قرار گيرد و برخى از حقوق از دست رفته خود را عفو كند، ليكن رحيم حقيقى خداوند است؛ زيرا همه حقوق و احكام مختص اوست و اگر تضييعى رخ دهد، نسبت به حقوق الهى رخ داده است.

5 شروع كار با نام خدا

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): فقولوا عند افتتاح كل أمر صغير أو عظيم: بسم الله الرحمن الرحيم (605)

ان رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم حدثنى عن الله عزوجل أنه قال: (كل أمر ذى بال لم يذكر بسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر). (606)

عن الصادق (عليه‌السلام ): لا تدع بسم الله الرحمن الرحيم و ان كان بعده شعر (607)

ولر بما ترك بعض شيعتنا فى افتتاح أمره بسم الله الرحمن الرحيم فيمتحنه الله عزوجل بمكروه لينبهه على شكر الله تبارك و تعالى عليه و يمحق عنه و صمة تقصيره عند تركه بسم الله... (608)

اشاره: چنانكه آغاز هر چيز، خداوندى است كه (هو الأول ) است؛ ثمر دادن هر كارى نيز رهين آغاز كردن آن با نام خداست و گرنه آن كار با واقعيت خاص خود هماهنگ نخواهد شد و به ثمر نرسيده، ابتر مى گردد. در اين حال، خداى سبحان برخى افراد را از راه آزمونهاى مخصوصى بيدار مى كند تا نقص تقصير و عيب تفريط خود را ترميم كنند؛ مگر اين كه خداوند آنان را به حال خود واگذار كرده باشد.

6 بركات آيه كريمه بسم الله...

عن الباقر (عليه‌السلام ):... و ينبغى الاتيان بها (بسم الله ) عند افتتاح كل أمر عظيم أو صغير ليبارك فيه (609)

عن اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): ان العبد اذا أراد أن يقرأ أو يعمل عملا فيقول بسم الله الرحمن الرحيم فانه تبارك له فيه (610)

اشاره: كارى كه با نام خداوند شروع شد نه تنها ابتر نيست و به ثمر مى رسد، بلكه مورد بركت نيز قرار گرفته، بيش از مقدار متوقع، نتيجه مى دهد و معناى بركت در هر چيزى، ظهور خداوند سبحان با وصف مبارك بودن خود در آن است و هر جا كه صفت فعلى مبارك بودن خداوند تجلى كند آن جا بيش از اندازه پيش بينى شده ثمر مى دهد.

از برخى احاديث مرسل چنين بر مى آيد كه اشتغال به قرائت (بسم الله...) مايه نجات است گرچه به عنوان شروع در كارى نباشد؛ مانند آنچه از حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم روايت شده كه آن حضرت فرمود: هر كه خواهد كه حق تعالى او را از زبانيه دوزخ كه نوزده اند نجات دهد، بايد كه به قرائت (بسم الله الرحمن الرحيم ) اشتغال نمايد؛ زيرا كه آن نوزده حرف است، تا حق تعالى هر حرف از آن را سپرى و حاجبى گرداند از جهت رفع هر يك از ايشان چه آن نوزده زبانه نشانه غضب الهى اند... (611) نوزده نفر بودن از آيه (عليها تسعة عشر ) (612) استفاده مى شود.

7 مغايرت اسماى لفظى با مسماى آنها

عن الصادق (عليه‌السلام ):... و الاسم غير المسمى... لله عزوجل تسعة و تسعون اسما فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها هو اله و لكن الله عزوجل معنى يدل عليه بهذه الأسمأ و كلها غيره (613)

اشاره: همان طور كه الفاظ، كه اسماى مفاهيم ذهنى است، غير از هويت مطلق الهى است، معانى ذهنى نيز خارج از ذات خداوند است و اگر معناى ذهنى اسماى الهى عين مسما باشد، گذشته از آن كه از تعدد اسم، تعدد مسما لازم آمده، از توحيد خارج خواهد شد، محذور اكتناه واجب را نيز در پى دارد؛ زيرا ذهن كاملا مفهوم ذهنى اسمأ را ادراك و به آن احاطه حاصل مى كند، در حالى كه خداوند نامحدود، هرگز مورد اكتناه ممكن محدود قرار نمى گيرد.

8 تأثير تكوينى بسم الله

عن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم : بسم الله الرحمن الرحيم اسم من اسمأ الله الأكبر و ما بينه و بين اسم الله الأكبر الا كما بين سواد العين و بياضها (614)

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ):... اسم الله فانه اسم فيه شفأ من كل دأ و عون على كل دوأ (615)

اشاره: در مباحث پيشين روشن شد كه مضمون هر اسمى، مقامى از مقامهاى تكوينى است و هرگز با صرف لفظ يا تصور مفهوم ذهنى نمى توان در نظام هستى تأثير على داشت و واقعيت خارج را تسخير كرد؛ هر چند ممكن است بر اثر ادراك صحيح معناى اسماى الهى و انبعاث روحى به سمت مصداق آنها زمينه مستعدى براى دريافت فيض از مبادى عالى فراهم كرد.

9 اسم اعظم در اسماى لفظى

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ):... ان قولك الله، أعظم اسم من أسمأ الله عزوجل (616)

اشاره: گاهى تعبير اعظم به معناى نسبى و اضافى و با عنايت و تسامح است؛ نظير أكبر من كل كبير (617) و گاهى به معناى نفسى و واقعى و بدون تسامح است؛ مانند: الله أكبر من أن يوصف (618). كه در اين گونه موارد، تكبير به تسبيح و تنزيه بر مى گردد.

10 نزاهت صفات خدا از نقص

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): رحيم لا يوصف بالرقة (619)

عن الصادق (عليه‌السلام ): ان الرحمة و ما يحدث لنا منها شفقة و منها جود و ان رحمة الله ثوابه لخلقه و للرحمة من العباد شيئان أحدهما يحدث فى القلب الرأفة و الرقة لما يرى بالمرحوم من الضر و الحاجة و ضروب البلأ و الآخر ما يحدث منا بعد الرأفة و اللطف على المرحوم و المعرفة منا بما نزل به... و قد يقول القائل: انظر الى رحمة فلان و انما يريد الفعل الذى حدث عن الرقة التى فى قلب فلان... و انما يضاف الى الله عزوجل من فعل ما حدث عنا من هذه الأشيأ و اما المعنى الذى فى القلب فهو منفى عن الله كما وصف عن نفسه فهو رحيم لا رحمة رقة (620)

و أما الغضب فهو منا اذا غضبنا تغيرت طباعنا و ترتعد أحيانا مفاصلنا و حالت ألواننا ثم نجى ء من بعد ذلك بالعقوبات فسمى غضبا، فهذا كلام الناس المعروف و الغضب شيئان أحدهما فى القلب و أما المعنى الذى هو فى القلب منفى عن الله جل جلاله و كذلك رضاه و سخطه و رحمته على هذه الصفة (621)

اشاره: اوصاف فعلى خداوند كه از مقام فعل خارجى او انتزاع مى شود، خارج از ذات خداوند است و تغير در خارج از ذات الهى محذورى ندارد، ليكن اوصاف ذاتى كه مبدأ پيدايش اوصاف فعلى است از هر گونه تحول مصون است. رضا و غضبى كه در انسان پديد مى آيد منشأ نفسانى داشته، تحول اوضاع نفسانى را به همراه دارد، ليكن در ذات خداوند هيچ گونه تحولى راه ندارد و چون اين گونه تحولها از خصوصيت برخى مصاديق است و در مفهوم جامع رضا يا غضب مأخوذ نيست، اطلاق اين اسمأ درباره خداوند نه از باب مجاز است و نه مشترك لفظى.

11 معارف قرآن در بسم الله...

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) انا نقطة تحت البأ (622)

ان كل ما فى القرآن فى الفاتحة و كل ما فى الفاتحة فى بسم الله الرحمن الرحيم و كل ما فيه فى البأ و كل ما فى البأ فى النطقة و أنا نقطة تحت البأ (623)

اشاره: برخى از مفسران گفته اند:

سوره مباركه حمد جامع همه معارف قرآن كريم است و معارف اين سوره نيز در آيه كريمه (بسم الله الرحمن الرحيم )و معارف بسم الله در حرف بأ آن جمع شده است و حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) نقطه باى بسم الله است (624)

بعضى از مفسران اين سخن را نامعقول و نوعى غلو دانسته اند (625) و برخى نيز اشتمال باى بسم الله بر معارف قرآن را همانند جاى گرفتن نظام كيانى با زمين و آسمان خود، در پوست تخم مرغ بدون بزرگ شدن تخم مرغ يا كوچك شدن كيان پنداشته اند (626)

در پاسخ اين مفسران بايد گفت: قرآن كريم جامع همه حقايق و اسرار عالم است؛ اما اين معارف گسترده تنها از ظواهر آن استفاده نمى شود، بلكه مستفاد از خواص حروف يا بطون قراوان قرآن كريم است كه تنها در دسترس پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و عترت طاهرين (عليهم‌السلام ) است. سخن حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) نيز كه فرمود: علم آينده و حديث گذشته در قرآن است و من سخنگوى قرآنم. اشارتى به همين واقعيت است: ذلك القرآن فاستنطقوه و لن ينطق و لكن أخبركم عنه. ألا ان فيه علم ما يأتى و الحديث عن الماضى و دوأ دائكم و نظم ما بينكم (627)

خداى سبحان براى قرآن كريم كه تنها تنزيل و ظاهرش در دسترس ماست، كتاب ديگر و مقام مكنونى بيان مى دارد: (انه لقرآن كريمَ فى كتاب مكنونَ لا يمسه الا المطهرون) (628). پس اين كتاب در كتابى ديگر است و قرآن در ظواهر آن خلاصه نمى شود.

راه فهم اين گونه معارف روايى باز و شواهد آن نيز آشكار است و آنان كه توفيق فهم چنين اسرار و حقايقى را نيافته اند، نبايد به آن بپردازند، بلكه بايد علمش را به اهلش واگذارند تا به ورطه انكار نيفتد.

اما داستان قرار گرفتن زمين در پوست تخم مرغ، چون سؤ ال كنندگان از قدرت خدا بر چنين كارى، در يك سطح نبودند، پاسخهايى كه به آنان داده شده مختلف است: در يك پاسخ، حضرت امام رضا (عليه‌السلام ) مى فرمايد: خداوند آسمان و زمين را در ظرفى كوچكتر از تخم مرغ جاى مى دهد و آن هنگامى است كه تو با گشودن چشم خود آسمان و زمين را مشاهده مى كنى: جأ رجل الى الرضا (عليه‌السلام ) فقال: هل يقدر ربك أن يجعل السماوات و الأرض و ما بينهما فى بيضة؟ قال: نعم و فى أصغر من البيضة و قد جعلها فى عينك و هى أقل من البيضة لأنك اذا فتحتها عاينت السمأ و الأرض و ما بينهما ولو شأ الله لأعماك عنها (629)

اين گونه پاسخها تنها براى متوسطان از انسانها نافع است. در پاسخى ديگر، حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) مى فرمايد: خدا عاجز نيست، اما آنچه تو پرسيدى ناممكن است: قيل لأميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا فى بيضة من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضة؟ قال: ان الله تبارك و تعالى لا ينسب الى العجز و الذى سألتنى لا يكون. (630)

قدرت بى كران خداى سبحان به هر چيز (كل شى ء) تعلق مى گيرد: (ان الله على كل شى ء قدير ) (631)، اما محالات و ممتنعات شى ء نيست تا قدرت خدا به آنها تعلق گيرد.

تذكر: نقد سخن منقول از حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) به اين كه خط رايج عصر نزول، خط كوفى بود و خط مزبور فاقد نقطه است، چنين پاسخ داده مى شود كه بر فرض پذيرش هر دو مقدمه ياد شده و قبول آن كه به دست خود حضرت على (عليه‌السلام ) اعجام و اعراب حاصل نشد، بالاخره براى امتياز حروف از يكديگر علامتهاى ويژه اى وجود داشت تا مثلا (خر) را از جر و حر امتياز دهد و براى حرف بأ نيز علامت ويژه اى بود كه آن نشانه مخصوص در حديث مزبور بر فرض ‍ صحت آن، مراد بوده است.

الحمد لله رب العالمين 2

گزيده تفسير

ستايش هر ستايشگرى، در برابر هر كمال و جمالى، در حقيقت حمد خداست و جز او هيچ كس سزاوار ستايش نيست. خداى سبحان رب هر عالم است و آن را به سوى كمال مناسبش سوق مى دهد و عالم چيزى است كه به وسيله آن علم حاصل شود( ما يعلم به ) و چون در جهان هستى هر موجودى نشانه خداوند است، پس هر موجودى در حد خود يك عالم است و با ربوبيت خداى سبحان به سوى كمال خود پيش مى رود. اين كريمه جامعترين تعبير از حمد خداست و با تبيين الوهيت و ربوبيت انحصارى خداوند، مفيد اختصاص حمد به اوست؛ خدايى كه همه كمالات را دارد (الله ) و پروراننده همه چيز است (رب العالمين )، شايسته ستايش است و چون ستايش در برابر بخشش كمال و جمال است و اين نيز در انحصار خداست، پس حمد ويژه اوست و خداوند، يگانه محمود است.

خداى سبحان نه تنها يگانه محمود، كه يگانه حامد نيز هست؛ زيرا حمد حقيقى بدون شناخت ولى نعمت و همه كمالات و نعمتهاى او ميسور نيست و غير خدا چنين شناختى ندارد.

تفسير

حمد: در مقابل قدح و ذم، و به معناى ستايش در برابر كمال و كار اختيارى (632) زيباست؛ خواه اثر آن كمال به غير نيز برسد يا نه و در صورت وصول به غير، خواه دريافت كننده همان شخص حامد باشد يا غير او و چه از صاحب انديشه باشد يا از غير ذوى العقول.

حمد خداى سبحان نيز در برابر اسماى حسناى جمالى يا جلالى اوست؛ خواه اين اسمأ كمالاتى كه اثر آن به غير نيز مى رسد، همانند خالقيت و رازقيت يا به غير نمى رسد، مانند تجرد از ماده و ماهيت و چه به لحاظ كلمات تكوينى او: (الحمد لله الذى خلق السموات و الأرض) (633) و چه به لحاظ كلمات تدوينى اش: (الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب). (634)

الفاظ حمد، مدح، ثنأ و شكر گرچه از نظر معنا به هم نزديك است، ولى مرادف نيست و تفاوت دقيقى با يكديگر دارد؛ چنانكه در زبان فارسى نيز واژه سپاس كه معادل شكر است با واژه ستايش ‍ كه معادل حمد است، فرق ظريفى دارد؛ گرچه مرادف پنداشته مى شود.

فرق حمد و مدح:

مشهور اين است كه حمد و مدح همتا و همانند است، همان گونه كه دو واژه مقابل اينها، قدح و هجو نيز همتا و همانند است، (635) ولى اين دو واژه كه دو ريشه متفاوت دارد، داراى دو معناى مختلف است و از اين رو از نظر كاربرد و موارد استعمال نيز يكسان نيست؛ حمد تنها در برابر صاحب كمالى است كه داراى عقل و انديشه باشد، ولى مدح (قول حاكى از عظمت حال ممدوح ) كه در مقابل ذم است، درباره غير عاقل نيز به كار مى رود؛ مثلا، درباره گوهرى زيبا و ارزشمند مى توان گفت ممدوح است، ولى نمى توان گفت محمود است: يقال مدحت اللؤ لؤ على صفائه و لا يقال حمدته على صفائه (636)

تفاوت ديگر حمد و مدح آن است كه حمد تنها در برابر كارهاى اختيارى است، اما مدح درباره امور خارج از اختيار نيز به كار مى رود؛ مثلا بلندى قامت و زيبايى چهره در انسان با اين كه اختيارى نيست قابل مدح است، ولى قابل حمد نيست، بر خلاف انفاق و علم آموزى او كه هم ممدوح است و هم محمود. پس هر حمدى مدح است،اما چنين نيست كه هر مدحى حمد باشد. (637)

برخى گفته اند: در مفهوم حمد، وصول اثر كمال محمود به غير نهفته است و به اصطلاح حمد آن است كه نه تنها از فضايل، بلكه از فواضل نيز باشد، بر خلاف مدح كه از اين جهت نيز اعم است (638). اين سخن تام نيست؛ زيرا در قرآن كريم و برخى ادعيه، خداى سبحان بر كمالاتى كه اثر آن به غير نمى رسد نيز حمد شده است؛ مانند: اوليت، آخريت، تجرد و... (الحمد لله الذى لم يتخذ ولدا و لم يكن له شريك فى الملك و لم يكن له ولى من الذل) (639) الحمد لله الأول بلا أول كان قبله و الآخر بلا آخر يكون بعده، الذى قصرت عن رؤ يته أبصار الناظرين و عجزت عن نعته أوهام الواصفين (640) و معلوم است كه بى آغاز بودن در اوليت و بى انجام بودن در آخريت، تجرد، نداشتن فرزند و ولى و شريك و مانند آن از كمالاتى نيست كه اثر آن به ديگرى برسد.

برخى نيز گفته اند: حمد تنها در ستايش به حق به كار مى رود، اما مدح در ستايشهاى باطل نيز به كار مى رود (641)؛ مانند أحثوا فى وجوه المداحين التراب (642) اين فرق نيز تام نيست؛ زيرا حمد در مورد ستايش باطل نيز به كار رفته است؛ مانند (و يحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا) (643) ( و ابتلى بحمد من أعطانى ) (644)، و تبتغى فى قولك للعامل بأمرك أن يوليك الحمد دون ربه... (645)

فرق حمد و شكر

شكر كه در مقابل كفران است به معناى سپاس در برابر كارى است كه اثر آن به غير برسد و دريافت كننده اثر نيز همان شخص شاكر باشد و به عبارتى ديگر: شكر، سپاس بر نعمتى است كه از منعم به شاكر مى رسد، نه بر كمالاتى كه اثرش به ديگران نمى رسد يا به غير شاكر مى رسد. بنابراين در شكر، هم وصول اثر به غير نقش دارد و هم اتحاد متنعم و شاكر؛ در صورتى كه هيچ يك از اين دو قيد در حمد مطرح نيست و از اين رو شكر از دو جهت اخص از حمد است و هر شكرى حمد است، ولى چنين نيست كه هر حمدى شكر باشد.

آنچه در فرق ميان حمد و شكر گفته شد، ويژگيهايى است كه اهل لغت براى فرق گذارى ميان اين دو واژه گفته اند؛ اما با عنايت به كاربردهاى قرآنى واژه شكر بايد گفت: وصول اثر نعمت و كمال به غير، مقوم شكر نيست و گرنه اطلاق شكر بر خداى سبحان مجاز خواهد بود.

توضيح اين كه، شاكر بودن گاهى به برخى از اسماى حق اسناد داده مى شود و مراد از آن تأثير اسماى الهى در يكديگر است. در اين صورت قيد وصول اثر به غير مى تواند در قوام شكر نقش داشته باشد؛ اما اگر شاكر بودن به ذات اقدس خداوند كه كامل محض و غنى صرف است اسناد داده شد، وصول اثر نقشى در گوهر شكر ندارد؛ زيرا ذات خداى سبحان نه تنها به غير خود نيازمند و از او متأثر نيست، كه به خود نيز نيازمند نيست و از خود نيز اثر نمى پذيرد. او غنى محض است، نه مستغنى و خودكفا، تا با فيض خود نياز خويش را تأمين كند: الهى تقدس رضاك أن تكون له علة منك فكيف تكون له علة منى. الهى أنت الغنى بذاتك أن يصل اليك النفع منك فكيف لا تكون غنيا عنى (646)

بنابراين، وصول اثر به غير ويژگى برخى از مصاديق شكر است و نه مقوم گوهر شكر و اگر در تعريف شكر مطرح مى شود از باب زيادت حد بر محدود است.

حاصل اين كه، بر اساس اين تحليل در فرق حمد و شكر بايد گفت: اگر مقصود امتياز حمد از شكر در مورد موجودهاى امكانى باشد، فرق آن است كه در حمد، وصول اثر كمال محمود به حامد شرط نيست، ولى در شكر وصول اثر مشكور به شاكر معتبر است و اگر مقصود اعم از موارد وجوب و امكان باشد به طورى كه شاكر بودن خداوند هم منظور باشد، شايد از اين جهت، شكر به لحاظ مصداق همان حمد باشد، بدون تفاوت.

لام در الحمد: براى استغراق يا جنس است و مفادش آن است كه هر حمدى از هر حامدى و براى هر محمودى واقع شود، در واقع حمد خداى سبحان است و جز او هيچ كس مالك حمد نيست. بنابراين، او حميد محض و محمود صرف است.

احتمال ديگر در الف و لام آن است كه براى عهد باشد و مراد از حمد معهود، حمد كاملى است كه خداى سبحان از خود دارد. (647)

لام در الله: يا براى مالكيت است و يا اختصاص. خداوند مالك هر حمدى است، يا هر حمدى ويژه اوست.

رب: ربوبيت، سوق دادن شى ء به سمت كمال آن است و رب كسى است كه شأن او سوق دادن اشيا به سوى كمال و تربيت آنها باشد و اين صفت به صورتى ثابت در او باشد.

مفاهيمى همچون: مالكيت، مصاحبت، سيادت، قيمومت، ملازمت، تداوم بخشيدن، برآوردن حاجت، تعليم يا تغذيه، همه از لوازم و آثار ربوبيت و هر يك در موردى و به اقتضاى موارد گوناگون است و هر يك مصداقى از مصاديق متفاوت تربيت است، نه معناى آن و اخذ هر كدام از آنها در معناى رب از باب زيادت حد( به معناى عام ) بر محدود، و نشانه اين زيادت آن است كه در سوره ناس كلمه ملك و كلمه اله هر دو بعد از كلمه رب ذكر شده است و اگر تعبير (رب الناس ) مفهوم ملك و اله را به همراه داشت، لازم نبود كه (ملك الناسَ اله الناس ) جداگانه ذكر شود، و چون معناى ملك با معناى مالك در عين تفاوت، مباين نيست، از اين رو نكته مزبور به عنوان شاهد ياد شد.

كلمه رب بدون قيد و به طور مطلق، جز بر ذات مقدس خداوند اطلاق نمى شود، ولى به صورت مضاف و مقيد بر غير خداوند نيز اطلاق مى شود؛ مانند: رب الدار و رب الابل و اگر كلمه ارباب به طور جمع استعمال شده است، مانند (أرباب متفرقون ) (648) به لحاظ باورهاى باطل و ثنيين است و گرنه در جهان هستى بيش از يك رب نيست.

تذكر: در مصدر باب تفعيل از رب نبايد به جاى تربيت، تربيت به كار برد؛ زيرا رب از نظر صرفى مضاعف و مربى ناقص واوى است و مربى از ريشه ربو به معناى رشد و زيادت است.

عالمين: اين كلمه جمع عالم است و غالبا الفاظى كه بر وزن فاعل است، بر ابزار و آلت دلالت مى كند؛ مانند: خاتم، طابع و قالب كه به معناى ما يختم به، ما يطبع به و ما يقلب به است. عالم نيز به معناى ما يعلم به است؛ يعنى آنچه به وسيله آن علم حاصل مى شود و سر تسميه عالم بدين نام آن است كه هر عالمى آيت و نشانه خداى سبحان است و به وسيله آن علم به خداوند حاصل مى شود و چون در نظام هستى هر موجودى از موجودات آيت و نشانه خداوند است و هر ذره اى از ذرات هستى علامت آن ذات اقدس است، هر موجودى يك عالم است و بر اين اساس درباره اطلاق عالم بر مجموع موجودات يا بر مجموعه اى خاص از موجودات بايد گفت: اگر مجموع (افزون بر جميع واحدهاى آن )، وجود مستقلى داشته باشد، اطلاق عالم بر آن حقيقى است و آن نيز مانند هر يك از واحدهايش يك عالم است و تحت تدبير رب العالمين خواهد بود و اما اگر وجود مستقلى نداشته باشد، اطلاق عالم بر مجموع اشيا يا مجموعه اى خاص از اشيا، مجاز است و تنها اطلاق عالم بر هر يك از واحدها حقيقت خواهد بود.

عالم و علامت همان كلمه علم (اسم خاص ) است كه در كلمه اول بعد از حرف عين الفى به آن افزوده شده و در واژه دوم الفى بعد از حرف لام آمده و به تأ مختوم شده است.

عالم همه بر تمامى موجودات اطلاق مى شود، مانند: عالم وجود و هم بر ماسوى الله؛ مانند: حدوث عالم و فناى عالم و هم بر هر نوعى از انواع موجودات؛ مانند: عالم جماد و عالم انسان و هم بر هر صنفى از اصناف؛ مانند: عالم عرب و عالم غير عرب.

كلمه العالمين شامل همه عوالم پيش از دنيا، عالم دنيا و عوالم پس از دنيا (برزخ و قيامت ) و همچنين عالم انسان، عالم فرشتگان و ساير عوالم هستى خواهد شد.

كلمه عالمين در قرآن كريم گاهى به معناى همه جوامع انسانى است؛ مانند: (ان أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا و هدى للعالمين) (649) (ليكون للعالمين نذيرا ) (650) (ما سبقكم بها من أحد من العالمين) (651) و گاهى به معناى همه عوالم امكانى است؛ مانند: (قال فرعون و ما رب العالمينَ قال رب السموات و الأرض و ما بينهما ربكم و رب ابائكم الأولينَ رب المشرق و المغرب و ما بينهما ان كنتم تعقلون) (652). مراد از كلمه عالمين در آيه حمد همه نظام هستى امكانى است، نه خصوص جوامع انسانى كه با قرينه هدايت يا انذار در آيه آل عمران و آيه فرقان اراده شده است؛ از اين رو معادل فارسى عالمين، جهانها است، نه جهانيان.

تذكر: كلمه جهانها نيز معادل مناسبى براى واژه عالمين نيست؛ زيرا واژه عالم، چنانكه گذشت، به معناى نشانه و علامت است؛ در حالى كه واژه جهان به معناى جهنده است و اطلاق آن بر عالم، بر اثر اشتمال عالم بر حركت و جهش است و از اين رو بايد گفت اطلاق واژه جهان بر عوالمى كه در آن نشانى از حركت و جهش نيست، نادرست است.

اختصاص حمد به خداى سبحان

قرآن كريم سراسر عوالم هستى امكانى را مخلوق خداوند سبحان مى داند و همه را نيكو و زيبا مى شمارد: (قل الله خالق كل شى ء) (653) (الذى أحسن كل شىء خلقه) (654). بنابراين، هر چه مصداق شى ء است، يعنى سراسر عوالم وجود امكانى، نيكو و زيباست و چون حمد در برابر كمال، جمال و نعمت بخشى است، پس حمد مطلق ازلى و ابدى از آن خداست: (الحمدلله ) و هيچ كس مالك حمد نيست. علل وسطيه نيز مجارى فيض الهى است و سرآغاز سلسله فيض تنها ذات اقدس الهى است.

آيه كريمه (الحمد لله رب العالمين ) مشتمل بر دو برهان بر اثبات و اختصاص حمد براى خداى سبحان است:

برهان اول كه از نام مقدس الله استفاده مى شود (655) اين است كه الله جامع همه كمالات وجودى است (ذات مستجمع جميع كمالات ) و چون حمد در برابر كمال بوده و هر كاملى محمود است، پس خداى سبحان محمود است. آيه كريمه (الحمدلله...) با تعليق حكم بر وصف كه مشعر به عليت است مفيد چنين برهانى است.

توضيح اين كه، اگر گفته مى شد: الحمدله (حمد براى اوست ) مدعايى بودند كه برهانى به همراه نداشت و برهان مى طلبيد و برهانش نيز اين بود كه خداوند سبحان بر اثر جامعيت كمالاتش شايسته حمد است. اما در الحمدلله حكم (ثبوت حمد) بر وصف (الله ) تعليق شده كه موضوع، خود دليل را به همراه دارد و در مواردى كه متعلق حكم، خود در بردارنده سبب و علت ثبوت محمول براى موضوع باشد، نياز به استدلال نيست؛ همان طور كه در جمله الجنة للمطيعين و النار للملحدين وصف خود محمول (اطاعت و الحاد ) بيانگر علت ثبوت بهشت براى اهل طاعت و آتش براى ملحدان است. در الحمدلله نيز جامعيت كمال كه سبب ثبوت و اختصاص حمد است در موضوع الله قرار دارد.

برهان دوم كه حد واسط آن ربوبيت خداى سبحان است و از تعبير (رب العالمين ) استفاده مى شود، بدين تقرير است: خداوند رب سراسر عوالم هستى امكانى است و هيچ شريكى در ربوبيت ندارد ( و از اين رو كلمه عالمين به صورت جمع آمده است ) و چون حمد در برابر نعمت ربوبيت (سوق دادن هر موجود به كمال لايق آن ) است، پس حمد مخصوص ذات اقدس اوست و هيچ شريكى در حمد ندارد. از اين رو در بحث ادبى گذشت كه الف و لام در كلمه الحمد براى استغراق و يا جنس است و مفادش اين است كه هر حمدى از هر حامدى براى هر محمودى در واقع حمد خداست. براهينى چند بر انحصار و اختصاص ‍ حمد به خداى سبحان اقامه شده است كه برخى از آنها در بخش لطايف و اشارات اين آيه بيان مى شود.

لطايف و اشارات

1 جامعترين تعبير از حمد

حمد خداى سبحان در آغاز پنج سوره قرآن آمده است:

الف: سوره حمد: (الحمد لله رب العالمين )

ب: سوره انعام: الحمد لله الذى خلق السموات و الأرض و جعل الظلمات و النور....

ج: سوره كهف: الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب...

د: سوره سبأ: الحمد لله الذى له ما فى السموات و ما فى الارض...

ه: سوره فاطر: الحمد لله فاطر السموات و الأرض....

آنچه در طليعه سوره مباركه حمد آمده جامعترين آنهاست؛ زيرا كلمه العالمين شامل عالم تكوين ( اعم از آسمانها و زمين و عالم مجردات و ماديات ) و عالم تشريع و تدوين مى شود. (656)

2 ناتوانى متنعمان از اداى حق شكر

توفيق حمد و شكر ذات اقدس الهى از بزرگترين نعمتهاى خداوندى و به بيان امام سجاد (عليه‌السلام ) فوز و فلاح است: يا من ذكره شرف للذاكرين و يا من شكره فوز للشاكرين (657) و متنعمان از شكر و سپاس ‍ اين فوز و نعمت عاجزند؛ زيرا هر حمدى حمد ديگر مى طلبد و هر شكرى لزوم شكر ديگر را در پى دارد:

... فكيف لى بتحصيل الشكر و شكرى اياك يفتقر الى شكر فكلما قلت لك الحمد وجب على لذلك أن أقول لك الحمد (658) بنابراين، شكر شاكر، خود بهره مندى از نعمت است، نه اداى حق.

از اين رو قرآن كريم در تبيين حكمت لقمان حكيم مى فرمايد: شكر خدا نعمتى است كه نصيب شاكر مى شود؛ همان گونه كه زيان كفر كافران، تنها دامنگير خود آنان است: (و لقد اتينا لقمان الحكمة أن اشكر لله و من يشكر فانما يشكر لنفسه و من كفر فان الله غنى حميد) (659)

جمله (فان الله غنى حميد ) در ذيل آيه به منزله تعليل براى هر دو مدعاست؛ نه شكر شاكران براى خدا سودمند و نه كفر كافران براى او زيانبار است؛ زيرا خدا از هر چيزى بى نياز و محمود بالذات است و محمود بالذات نه نيازمند شكر حامد است و نه كفر كافر به او آسيبى مى رساند و لازم است به نكته عنايت كامل شود كه چون خداوند هستى محض و غنى صرف است از هر چيزى، حتى از خودش بى نياز است؛ زيرا اگر محتاج به خود باشد و با كوشش خود، نياز خود را برطرف كند، غنى بالذات نخواهد بود. از اين رو حضرت سيدالشهدأ (عليه‌السلام ) در دعاى عرفه به خدا عرض مى كند: الهى... أنت الغنى بذاتك أن يصل اليك النفع منك فكيف لا تكون غنيا عنى (660)

تذكر: عجز متنعم از اداى شكر نعمت با برهانى ديگر نيز قابل اثبات است كه در بحث اختصاص حامديت به خداوند و بحث روايى خواهد آمد.

3 تغاير و وحدت حمد و تسبيح

در مباحث گذشته اشاره شد كه حمد تنها در برابر منعم بودن خدا نيست، بلكه همه اسمأ و صفات و كلمات تكوينى و تدوينى او را نيز شامل مى شود؛ خواه اثر و مقتضاى آن اوصاف به غير برسد يا نرسد و بازگشت اين مطلب به آن است كه حمد تنها در برابر جمال خدا نيست، بلكه شامل جلال او نيز مى شود. از اين رو در قرآن كريم مى فرمايد: ستايش از آن خدايى است كه از فرزند، شريك و مددكار منزه و مبراست: (و قل الحمد لله الذى لم يتخذ ولدا و لم يكن له شريك فى الملك و لم يكن له ولى من الذل و كبره تكبيرا) (661). به بيان ديگر، افزون بر آن كه كمال و جمال خداى سبحان قابل ستايش است، مقدس و منزه بودن او نيز جاى حمد دارد.

تحميد نه تنها از چنين گستره اى برخوردار است، بلكه همه مصاديق تسبيح، تهليل و تكبير را نيز شامل مى شود. پس تسبيح، تهليل و تكبير خداى سبحان، همه از مصاديق تحميد و ستايش اوست؛ چنانكه در مقابل تحميد، تهليل و تكبير، همه از مصاديق تسبيح ذات اقدس خداوند است.

توضيح اين كه، تسبيح، تحميد، تهليل و تكبير گرچه با هم اختلاف مفهومى دارد، ولى از وحدت مصداقى برخوردار است. يكى از شواهد اين وحدت مصداقى آن است كه به مجموع اينها در اذكار نماز به تسبيحات أربعه موسوم است. شاهد ديگر، اقتران حمد و تسبيح در قرآن كريم است: (و ان من شى ء الا يسبح بحمده) (662). سومين شاهد، رواياتى است كه در تبيين الله أكبر، آن را به تسبيح بازگردانده است: عن أبى عبدالله (عليه‌السلام ) قال: قال رجل عنده: الله اكبر. فقال: الله اكبر من أى شى ء؟. فقال: من كل شىء. فقال أبوعبدالله (عليه‌السلام ): حددته. فقال الرجل: و كيف أقول؟ فقال: الله أكبر من أن يوصف (663)

نكته ديگر اين كه، چون محمود حقيقى هم مبدأ كمال و فيض است و هم منزه از نقص و عيب، پس اگر در موردى عنوان محمود به طور مطلق ذكر شد و قيد خاصى نداشت، مى توان آن را بر معناى جامعى حمل كرد. از اين رو ممكن است از آيه و (من الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا) (664) استفاده شود كه انسان با تهجد و نماز شب نه تنها بالعرض مبدأ فيض مى شود و خير او به ديگران مى رسد، بلكه بالعرض از نقص نيز مى رهد و در نزاهت از عيب نيز مظهر هو الحميد مى شود. البته وصول انسان به كمال و رهايى او از نقص و عيب، بالعرض ‍ است، نه بالذات و محدود است، نه مطلق و به عنوان آيت كمال و نزاهت الهى است، نه جز آن.

4 راز اختصاص حمد به خدا

خداى سبحان در آياتى چند از قرآن كريم خود را به عنوان حميد مى ستايد. حميد هم به معناى محمود به كار مى رود و هم به معناى حامد. بر اين اساس هم تمامى حمد و ستايشهاى موجودات از آن اوست و هم حامد حقيقى فقط ذات اقدس اوست و تنها اوست كه مى تواند حق ستايش ‍ خود را ادا كند و در الحمدلله احتمال هر دو معنا (انحصار محموديت و انحصار حامديت در خدا) هست و در دو بخش بايد بيان شود:

الف: انحصار محموديت

اختصاص محموديت به خداى سبحان با براهينى چند قابل اثبات است؛ مانند:

برهان يكم: حمد در برابر نعمت است و چون منعم حقيقى و بالذات ذات اقدس الهى است و همه نعمتها (با واسطه يا بى واسطه ) از آن اوست: ( و ما بكم من نعمة فمن الله ) (665)؛ پس محمود حقيقى تنها اوست. (666)بر همين اساس در قرآن كريم هر جا سخن از حمد خدا (الحمد لله ) مطرح است نعمتى از نعم الهى و فيضى از فيوضات او به عنوان دليل و حد وسط برهان بيان مى شود؛ مانند اين كه در سوره مباركه حمد بعد از حمد، ربوبيت مطلقه: (رب العالمين )، رحمت مطلقه: (الرحمن )، رحمت خاصه: (الرحيم ) و مالكيت مطلقه خدا: (مالك يوم الدين ) مطرح شده و هر يك حد وسط برهانى براى اختصاص حمد براى خدا قرار گرفته است كه هم ناظر به نظام تكوين است و هم نظام تشريع. چنانكه در سوره مباركه فاطر نيز نوپديد كردن آسمانها و زمين (فاطر السموات و الأرض ) و در سوره انعام، خلقت آسمانها و زمين و پديد آوردن نور و ظلمت و در سوره سبأ مالكيت آنچه در آسمانها و زمين است، حد وسط برهان واقع شده است، كه ناظر به نظام تكوين است و در سوره مباركه كهف، فرو فرستادن كتاب آسمانى بر پيامبر حد وسط برهان قرار گرفته است كه ناظر به نظام تشريع و كلمات تدوينى خداوند است.

از ملاحظه موارد حمد در قرآن كريم بر مى آيد كه افزون بر آن كه مجموعه آيات تكوينى يا تدوينى خداوند يك جا حد وسط برهان اختصاص حمد براى خداوند واقع مى شود، نظير: (الحمد لله رب العالمين ) (و الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب) (667) هر يك از آيات تكوينى و تدوينى نيز (668) به طور مستقل حد وسط برهان قرار مى گيرد؛ مانند (الحمد لله الذى له ما فى السموات و ما فى الأرض) (669) نسبت به نظام تكوين (و الحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله) (670) نسبت به نظام تكوين و تدوين (671)؛ تا ثابت شود كه هر يك از اين موجودات فقير و ممكن و نيازمند فاعل و خالق هستند و تنها ذات اقدس الهى است كه غنى محض است. پس همه حمدها از آن اوست و محمود حقيقى تنها اوست.

برهان دوم: همان گونه كه در بحث تفسيرى گذشت، از ديدگاه قرآن كريم، سراسر عوالم هستى امكانى از آن جهت كه آفريده خداست، زيبا و نيكوست؛ پس همه جمالها از آن خداى سبحان است و چون حمد همان ثنا و ستايش در برابر كار زيباست، از اين رو همه حمدها از آن خداوند جميل جمال آفرين است.

لازم است به اين نكته نيز توجه شود كه زيبايى كارهاى خدا، مطلق است، نه نسبى تا تنها نسبت به خود آن ذات اقدس يا برخى اشيا خوب و زيبا باشد. فعل خدا سراسر جمال و جمال او جميل مطلق و كمال او كامل صرف است: و كل جمالك جميل، و كل كمالك كامل (672) بر خلاف كارهاى نيك ديگران كه نسبت به خود آنان خوب است، گرچه ممكن است برخى از آنها براى ديگران خوب نباشد.

برهان سوم: كه حد وسط آن ربوبيت مطلقه خداوند بر سراسر عوالم هستى است و در بحث تفسيرى به اجمال گذشت، اين است كه بر اساس تحليلى دقيق، بر پايه ربوبيت مطلقه خداى سبحان و توحيد افعالى، در اسناد فعل به فاعل، سهمى براى غير خدا نمى ماند؛ زيرا تنها فيض الهى است كه همه عوالم هستى را اداره مى كند و كارهايى كه به ديگران اسناد داده مى شود، جز ظهور و تجلى فيض و فعل خدا نيست. (673)

از اين رو قرآن كريم، پيروزى رزمندگان در ميدانهاى نبرد حق در برابر باطل را از آنان نفى و به خداى سبحان اسناد مى دهد؛ چه رزمندگان بشرى: (فلم تقتلوهم و لكن الله قتلهم ) (674) و چه جنود نامرئى آسمانى كه قرآن كريم با تعبير لطيف (و أنزل جنودا لم تروها) (675)از آنان ياد مى كند. درباره پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز مى فرمايد: و ما رميت اذا رميت و لكن الله رمى (676)؛ زيرا تنها فيض خداست كه همه هستى و از جمله ميدانهاى نبرد حق با باطل را اداره مى كند. (677) از اين رو پس از شكست كافران، رزمندگان را ستايش نمى كند، بلكه قطع ريشه ستمكاران و مترفان را ذكر و از ذات مقدس خود ستايش مى كند: (فقطع دابر القوم الذين ظلموا و الحمد لله رب العالمين). (678)

نكته: بر اين اساس، قرآن كريم كه بهشت را پاداش و جزاى عمل مؤ منان صالح مى داند: (و نودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون) (679) و يا سخن از خريدن جان و مال مؤ منان در برابر بهشت دارد: (ان الله اشترى من المؤ منين أنفسهم و أموالهم بأن لهم الجنة) (680) و يا از قرض الحسنه بندگان به خداى غنى سخنى دارد: (من ذا الذى يقرض ‍ الله قرضا حسنا) (681)، همه اينها براى تشويق است، نه بيانگر استحقاق؛ زيرا ملك و ملك آسمانها و زمين از آن اوست: (و لله ملك السموات و الأرض) (682)، (له ما فى السموات و الأرض) (683)، (أمن يملك السمع و الأبصار ) (684) و سراسر عالم هستى ستاد و سپاه اوست: (لله جنود السموات و الأرض) (685)؛ نه غير خدا مالك چيزى است تا آن را به خدا بفروشد و نه خداى فاقد چيزى است تا آن را در داد و ستد يا استقراض از بنده خود دريافت كند: فلم يستنصركم من ذل و لم يستقرضكم من قل، استنصركم و له جنود السماوات و الأرض و هو العزيز الحكيم و استقرضكم و له خزائن السماوات و الأرض و هو الغنى الحميد و انما أراد أن يبلوكم أيكم أحسن عملا (686)

بنابراين، تعبيراتى مانند اجر، بيع، شرأ، يارى كردن خدا و پرداخت قرض ‍ الحسنه به او، همه براى تشويق مؤ منان به عمل صالح است؛ همانند وعده اى كه پدر مهربان در مقابل تحصيل علم به فرزند خويش مى دهد؛ با اين كه پدر به تحصيل او نيازى ندارد. پس فاعل كار و مالك حقيقى خداوند سبحان است؛ اما كار او به دست رزمندگان محقق مى شود: (قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم) (687) بنابرانى، كسى كه توفيق حفظ و يارى دين خدا را مى يابد، بايد بيش از ديگران شاكر خدا باشد؛ زيرا دست او مظهر فيض خداى فياض شده است.

برهان چهارم: كه حد وسط آن جامع كمالات بودن خدا است در بحث تفسيرى تقرير شد.

برهان ديگرى نيز از آيات اوليه سوره مباركه حمد استفاده مى شود كه حد وسط آنها رحمت مطلقه، رحمت خاصه و مالكيت مطلقه خداوند است و در تفسير آيات دوم و سوم همين سوره بيان خواهد شد.

نكته: براهين حصر حمد گرچه در نگاه اول متعدد و حد وسط هر برهان با براهين ديگر متفاوت است، اما با دقت معلوم مى شود كه برخى از اين براهين زير پوشش برخى ديگر است و در جمع بندى نهايى مى توان براهين متعدد را به تقرير زير در يك برهان خلاصه كرد:

همه كمالها، جمالها و نعمتها اولا و بالاصاله از آن خداى سبحان است و اسنادش به ديگران ثانيا و بالعرض است و چون حمد در برابر كمال، جمال و نعمت بخشى است، همه حمد از آن خداى سبحان است و جز او كسى مالك حمد نيست. تفاوت اجمال و تفصيل يا متن و شرح در آيات قرآن كريم مشهود است؛ زيرا گاهى بر اساس اصل نظم كلى و انسجام و هماهنگى سراسر جهان امكان بر توحيد ربوبى استدلال مى شود (688) و گاهى بر اساس نظم خاص رويش گياهان، طلوع و افول ستارگان، پديد آمدن شب و روز و.... (689)

ب: انحصار حامديت

اختصاص حامديت به خدا با دو برهان اثبات مى شود:

برهان يكم: حمد حقيقى متوقف بر معرفت حقيقى نعمت و نيز اكتناه حقيقى همه نعمتهاست و هيچ يك از اين دو امر براى غير خداوند حاصل نيست: فان الله سبحانه قد امتن على جماعة هذه الأمة... بنعمة لا يعرف أحد من المخلوقين لها قيمة (690)؛ پس او تنها حامد حقيقى همه نعمتهاست.

برهان دوم: بر اساس توحيد افعالى هر كس خدا را حمد مى كند، آيتى از آيات و مظهرى از مظاهر او به شمار مى رود. از اين رو حمد حامدان مظهر حمد خداست؛ يعنى اولا و بالذات خداوند حامد است و ثانيا و بالعرض ‍ مظاهر او. از اين جهت خداوند در بسيارى از آيات تدوينى، خود را حمد كرده است و تعبيرهاى قرآنى، گذشته از جنبه تعليم حمد به انسانها، حمد خداوند نسبت به خود را نيز به همراه دارد و آنچه از رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نقل شده كه: لا أحصى ثنأ عليك أنت كما أثنيت على نفسك، ناظر به همين مطلب است.

5 مشكور و محمود حقيقى

در فرهنگ دينى، هم از شكر خداى سبحان در برابر سعى بندگان سخن رفته است: (فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما و من تطوع خيرا فان الله شاكر عليم) (691) و من أراد الاخرة و سعى لها سعيها و هو مؤ من فأولئك كان سعيهم و حمد مقامهم (692). شكر و حمد خدا زبانى نيست و از صفات فعل است، نه از صفات ذات؛ زيرا از مقام فعل او انتزاع مى شود.

نكته مهمى كه درباره شاكر و حامد بودن خداوند سبحان بايد مورد توجه قرار گيرد آن است كه شاكر و شكور بودن خداوند در برابر سعى بندگان و حميد و حامد بودن او نسبت به مقام بندگان صالح، به ديد ابتدايى است و گرنه در تحليل و جمع بندى نهايى، غير خدا نه سهمى از شكر دارد و نه بهره و نصيبى از حمد، بلكه خداى سبحان شاكر كار خود و حامد كمال خويش است. او با فعلى از افعال خود شاكر و حامد فعلى ديگر است و بنابراين شاكر و مشكور و حامد و محمود حقيقى جز ذات اقدس او كسى نيست.

بيان مطلب اين كه، بر اساس توحيد افعالى و ربوبيت مطلق خداى سبحان اعمال صالح و سعى مشكور بندگان صالح خداوند، چيزى جز ظهور و تجلى فعل خدا نيست و شكر و حمد نسبت به آن در حقيقت حمد و شكر در برابر فعل خداست. از سوى ديگر شكر خدا از سعى انسانها و حمد او از مقام آنان، خود نعمتى از نعمتهاى الهى است كه در برابر آن نيز، حمد و شكر لازم است. پس كسى كه به ديد ابتدايى مشكور و محمود خداست، به ديد نهايى بايد به خاطر مشكور و محمود خدا بودن، خدا را ستايش كند و سپاس گويد. از اين رو بهشتيان در برابر نعمتهاى بهشتى (كه شكر عملى خداى سبحان از سعى آنان است ) خدا را حمد مى كنند... (و قالوا الحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله لقد جائت رسل ربنا بالحق و نودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون) (693). توفيق يارى دين خدا (در دنيا) و پاداش اخروى آن (در آخرت ) هر دو، رحمت و نعمتى از جانب خداى سبحان است و عبد شاكر، خدا را بر هر دو نعمت سپاس مى گزارد: (له الحمد فى الأولى و الاخرة). (694)

6 حمد بهشتيان

بهشتيان كه جز به اذن ذات اقدس الهى سخن نمى گويند: (لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن و قال صوابا) (695) همواره به ياد نعمتهاى الهى هستند و به حمد و شكر او زبان مى گشايند. قرآن كريم در تبيين اوصاف اهل بهشت در آياتى چند، از حمد مكرر آنان در برابر نعمتهاى الهى ياد مى كند:

الف: در برابر تطهير دلهايشان از كينه، كه از بهترين نعمتهاى معنوى است و جريان نهرهاى بهشتى كه از نعم ظاهرى است و بدون وحى و تنها با تكيه بر عقل راهيابى به آن هرگز ميسور نيست، خدا را حمد مى كنند. خداوندى كه هم نعمت سنگين وحى و رسالت و تشريع را به بشر ارزانى داشت (هدايت تشريعى ) و هم نعمت توفيق معرفت و عمل را عطا كرد (هدايت تكوينى ): (و نزعنا ما فى صدورهم من غل تجرى من تحتهم الأنهار و قالوا الحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله). (696)

ب: از صدق وعده الهى و نعمتهاى بهشتى، كه شكر عملى خداوند در برابر كار آنان است، سخن گفته، خدايى را حمد مى كنند كه زمين بهشت را به آنان سپرد تا در هر نقطه اى از آن بخواهند مأوى گزينند (و قالوا الحمد لله الذى صدقنا وعده و أورثنا الأرض الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشأ فنعم أجر العالمين). (697)

ج: خداى را بر زدودن هر گونه اندوهى از دلهايشان سپاس مى گويند: (و قالوا الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور). (698)

د: آخرين سخن اهل بهشت نيز حمد و سپاس پروردگار جهان است: (دعواهم فيها سبحانك اللهم و تحيتهم فيها سلام و آخر دعواهم أن الحمدلله رب العالمين). (699)

سر حمد مكرر بهشتيان اين است كه عوامل و موجبات حمد ( كه حد وسط براهين اثبات حمد براى خداى سبحان قرار گرفت )، مانند جامع كمالات بودن، ربوبيت مطلق و انعام و رحمت خدا بر بندگان، همگى در بهشت ظهور و تجلى روشن و فراگيرترى دارد.

7 حامدان و مسبحان خدا

بر اساس آيه (و ان من شى ء الا يسبح بحمده) (700) حمد و تسبيح اختصاص به متنعمان ندارد، بلكه خود نعمتها نيز مسبح و حامد خدايند؛ چنانكه حمد حامدان، تسبيح مسبحان و ذكر ذاكران نيز حامد، مسبح و ذاكر خدايند؛ زيرا همه اينها مصداق و زير پوشش عنوان شى ءاند، و هر شيئى، حامد و مسبح خداست، برخى از اهل معرفت گفته اند:

حمد مراتبى دارد و ظاهرترين مراتب آن، مرتبه افعال الهى و نيز اسمأ فعلى خداوند است كه متعلق آن اسمأ، مرتبه فعل است؛ حمد در مرتبه صفات الهى و اسمائى كه متعلق آنها اوصاف است مدح خواهد بود و حمد اصطلاحى نيست.... حمد متعلق به خود ذات واجب حمد خود حمد است؛ يعنى وصف به تمام هستى خود موصوف خويش را ثنا مى گويد و ذات خود را كه عين ذات موصوف است مى ستايد. (701)

8 جايگاه توحيد ربوبى و براهين آن

مدار تبليغ پيامبران و محور درگيرى آنان با دشمنان توحيد ربوبى است برخى از معارف دينى كه از مقوله جهان بينى است، تنها ثمره علمى دارد، اما برخى ديگر داراى ثمره عملى است. اعتقاد به وجود واجب الوجود و توحيد خالقيت از قسم اول است. از اين رو وثنيين حجاز از پذيرش توحيد خالقى ابايى نداشتند. آنان مى گفتند: جهان را الله آفريده، ولى پس از آفرينش، با آن كارى ندارد و انسان نيز در مقابل او پاسخگو نيست. آنان گرچه ربوبيت مطلق خدا را نسبت به مجموع جهان مى پذيرفتند (702)، اما ربوبيت جزئى، مانند رب الانسان و رب الأرض را نمى پذيرفتند و آن را به بتها، ستارگان و يا قديسان بشر نسبت مى دادند و براى آنها مظاهر و مجسمه هايى مى ساختند و براى دستيابى به شفاعتشان، مظاهر آنها را مى پرستيدند.

بنابراين، پذيرش خالقيت و ربوبيت مطلق خداى سبحان نسبت به جهان هستى آسان است، اما پذيرش ربوبيت جزئى است كه انسان را در برابر رب خود مسئول مى كند و سخن پيامبران اين بود كه انسان در برابر خداى خالق مسئول است و بايد از او اطاعت كند و آن كه خالق است، همو مى پروراند.

قرآن كريم نيز توحيد ربوبى را با دو برهان ثابت مى كند:

برهان يكم: بر اساس تحليلى عقلى، ربوبيت گونه اى از خلقت است و پذيرش خالقيت خدا در حقيقت همان قبول ربوبيت اوست.

بيان مطلب اين كه، ربوبيت در واقع همان ايجاد روابط بين مستكمل و كمال است؛ پروراندن، چيزى جز اعطاى كمال و وصف به موصوف نيست؛ مثلا، پروراندن درخت، چيزى جز رشد دادن و به بارنشاندن آن نيست. همان طور كه پروراندن انسان از نظر جسمى همان اعطاى كمالات بدنى به اوست و رب كسى كه روابط بين كمالات و مستكملها را مى آفريند و كمال را به مستكمل و مستعد عطا مى كند و چون خالق فقط الله است پس رب نيز تنها اوست.

از اين رو قرآن به شيوه احسن، براى احتجاج بر ربوبيت، درباره خالقيت خداى سبحان از مشركان اقرار مى گيرد. مشركان كه ربوبيت جزئى را منكر بودند، مى گفتند خداوند به ما چيزى نمى دهد تا او را عبادت كنيم و در برابر او مسئول باشيم و تنها خود را در برابر بتها، كه آنها را ارباب جزئى مى پنداشتند، مسئول مى دانستند و آنها را مى پرستيدند. (703)

برهان دوم اين كه بين خالقيت و ربوبيت تلازم است؛ يعنى لزوما آفريدگار است كه مى تواند پروردگار باشد. آن كه خالق چيزى نيست از سازمان هستى آن بى خبر است و قدرت تدبير و پرورش آن را نيز ندارد؛ پس تنها خالق جهان هستى رب آن است.

پرورش دهنده هر چيز بايد به همه اسرار درونى آن آگاه باشد، آنچه اين شى ء با آن مرتبط است را بشناسد و توان ايجاد پيوندهاى لازم را نيز داشته باشد و چنين آگاهى با خالقيت ملازم است؛ زيرا تنها خالق است كه مطلوب هر شى ء و ارتباط و هماهنگى يا ناسازگارى آن را با ساير موجودات مى داند. از اين رو قرآن كريم مى فرمايد: تدبير و پرورش جهان فقط صفت آفريدگار است: ربنا الذى أعطى كل شى ء خلقه ثم هدى (704)

قرآن كريم به شيوه جدال احسن با تكيه بر خالقيت خداى سبحان، كه مورد پذيرش مشركان بود، ربوبيت خداوند را اثبات مى كند.

بنابراين، ربوبيت با دو تحليل به خالقيت بر مى گردد و آيات خلقت با همين دو تقرير سند اثبات ربوبيت است.

با اثبات توحيد ربوبى، توحيد عبادى نيز ثابت مى شود؛ اگر جز خدا ربى براى عالم نيست، جز او معبودى هم وجود ندارد؛ زيرا اگر منشأ عبادت، هراس از ضرر و ترك تدبير و انعام، يا طمع و شوق دريافت عطا باشد، تنها نسبت به پرورنده و مبدأ تدبير رواست؛ چنانكه اگر منشأ آن، شوق ديدار معبود باشد، باز درباره منعم و مبدأ كمال، صادق است.

بحث روايى

1 جايگاه تحميد خداى سبحان

عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم : (أول من يدعى الى الجنة الحمادون الذين يحمدون الله فى السرأ و الضرأ) (705).

لو أن الدنيا كلها لقمة واحدة فأكلها العبد المسلم، ثم قال: الحمد لله لكان قوله ذلك، خيرا من الدنيا و ما فيها (706)

اشاره: سر برترى تحميد از دنيا و متاع آن، اين است كه تحميد راستين از كلم طيب محسوب مى گردد و هر چه كلم طيب بود به طرف خداى منزه از جهت و حيز صعود مى كند و هر چه به طرف خداوند بالا رفت، عنداللهى مى شود و هر چه عنداللهى شد از گزند زوال مصون است: (ما عندكم ينفد و ما عند الله باق) (707) در نتيجه چيزى كه باقى و ابدى است از چيزى كه محدود و زودگذر است حتما بهتر خواهد بود. از اين رو حمد مؤ من بهتر از دنياى زودگذرى است كه محبت آن رأس هر خطيئه است.

2 ادب شروع كلام و سيره پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در تحميد

عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم : (كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد فهو أقطع). (708)

عن الصادق (عليه‌السلام ): كان رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اذا أصبح قال: الحمد لله رب العالمين كثيرا على كل حال، ثلاثمأة و ستين مرة و اذا أمسى قال مثل ذلك (709)

و كان النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اذا أصبح و طلعت الشمس ‍يقول: الحمد لله رب العالمين حمدا كثرا طيبا على كل حال، يقولها ثلاثمأة و ستين مرة شكرا (710)

اشاره: گرچه اثبات عدد مذكور آسان نيست، ولى شايد نكته آن بر فرض ‍ ثبوت عدد، اين باشد كه در هر بامداد و شامگان به عدد روزهاى سال تقريبا خدا را سپاس مى كرد و شايد عناصر محورى بدن انسان يا نظام كيهانى به رقم مزبور باشد؛ كه در برابر هر كدام از آنها، كه نعمتى از نعمتهاى بيكران الهى است، يك بار حمد و شكر به عمل مى آمد؛ و العلم عندالله.

3 جامعترين تعبير در حمد و شكر

عن الصادق (عليه‌السلام ): ما أنعم على عبد بنعمة صغرت أو كبرت فقال: الحمدلله الا أدى شكرها (711)

عن حماد بن عثمان قال: خرج أبوعبدالله (عليه‌السلام ) من المسجد و قد ضاعت دابته فقال: لئن ردها على لأشكرن الله حق شكره. قال: فما لبث أن أتى بها فقال: الحمدلله. فقال قائل له: جعلت فداك أليس ‍ قلت: لأشكرن الله حق شكره؟ فقال أبوعبدالله: ألم تسمعنى قلت: الحمدلله. (712)

عن الصادق (عليه‌السلام ): الشكر للنعم اجتناب المحارم و تمام الشكر قول الحمد لله رب العالمين (713)

... ان رجلا جأ الى أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) فقال أخبرنى عن قول الله تعالى: (الحمد لله رب العالمين ) ما تفسيره؟ فقال: الحمد لله هو أن عرف عباده بعض نعمه عليهم جملا اذ لا يقدرون على معرفة جميعها بالتفصيل لأنها أكثر منأ تحصى أو تعرف. فقال لهم الحمدلله على ما أنعم به علينا رب العالمين... (714)

اشاره: برخى كلمات از لحاظ شمول، جزو جوامع الكلم به شمار مى آيد و حمد مزبور از اين قبيل است. حصر جنس حمد يا حصر همه افراد حمد براى خداوند اداى حق تحميد بوده، فراگير است.

4 عجز متنعم از شكر نعمت

عن السجاد (عليه‌السلام ): اللهم ان أحدا لا يبلغ من شكرك غاية الا حصل عليه من احسانك ما يلزمه شكرا و لا يبلغ مبلغا من طاعتك و ان اجتهد الا كان مقصرا دون استحقاقك بفضلك... و تثيب على قليل ما تطاع فيه حتى كأن شكر عبادك الذى أوجبت عليه ثوابهم و أعظمت عنه جزائهم، أمر ملكوا استطاعة الامتناع منه دونك فكافيتهم. أولم يكن سببه بيدك فجازيتهم بل ملكت يا الهى أمرهم قبل أن يملكوا عبادتك و أعددت ثوابهم قبل أن يفيضوا فى طاعتك و ذلك أن سنتك الافضال و عادتك الاحسان و سبيلك العفو، فكل البرية معترفة بأنك غير ظالم لمن عاقبت و... (715)

امام سجاد (عليه‌السلام ) به خداى سبحان عرض مى كند: بارالها!هيچ كسى به درجاتى از شكر تو دست نمى يابد، مگر اين كه نعمت توفيق عرض ادب، وى را به شكر ديگرى بر مى گمارد و احدى در فرمانبرداريت، هر چند بكوشد، به جايى نمى رسد، مگر اين كه در برابر استحقاق تو، با آن همه احسانت، عاجز و ناتوان است...؛ به گونه اى بر طاعت كم و ناچيز پاداش ‍ مى دهى كه گويى شكر بندگان كه در برابر آن ثواب مقدار داشتى و جزايشان را بزرگ داشتى امرى است كه آنان مى توانند از آن سرباز زنند.

آيا زمام كار به دست تو نبود و اينان از خود چيزى داشتند؟ بلكه پيش از آن كه توفيق عبادتت را بيابند و به درگاه تو بار يابند، زمان كارشان به دست تو بود و تو مالك آنها و همه شئون هستيشان بودى و پيش از آن كه كارى كنند، ثوابشان را آماده كردى و براى اين كه آنان را به ثوابى برسانى بهانه اى به نام عبادت به دست آنان دادى و اين همه، بر اثر آن است كه سنت تو تفضل و عادت تو احسان و راه تو راه عفو و گذشت است. همگان معترفند كه اگر تبهكاران را كيفر كنى ستمكار نيستى و...

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): الحمد لله الذى يبلغ مدحته القائلون و لا يحصى نعمائه العادون و لا يؤ دى حقه المجتهدون، الذى لا يدركه بعد الهمم و لا يناله غوص الفطن (716)

اشاره: حمد از آن خدايى است كه نه حمد و مدح او از عهده كسى بر مى آيد، نه نعمتهايش قابل شمارش است و نه حق او را تلاشگران مى توانند ادا كنند. نه شاهين بلند پرواز انديشه و همت حكيمان را توان رسيدن به اوج قله شناخت اوست و نه عارف غواص درياى دل را ياراى استخراج گوهر شناخت اكتناهى آن ذات متعالى است.

چون حمد حقيقى ذات اقدس خداوند مبتنى بر شناخت عميق و دقيق ولى نعمت و همه نعمتهاى اوست و چنين شناختى براى غير خداوند حاصل نيست، بنابراين، هيچ متنعمى قادر بر اداى شكر و حمد او نخواهد بود و تنها حامد حقيقى خداى سبحان، خود آن ذات مقدس است.

5 حمد در برابر جمال و جلال خدا

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): نحمده على آلائه كما نحمده على بلائه (717) نحمده على ما أخذ و أعطى و على ما أبلى و ابتلى. (718)

اشاره: ابتلا و آزمون الهى نيز از نعمتها و رحمتهاى اوست كه به پاس آن نيز بايد او را ستود. از اين رو در برخى از دعاهاى ايام هفته آمده است: اللهم لك الحمد أن خلقت فسويت و قدرت و قضيت و أمت و أحييت و أمرضت و شفيت و عافيت و أبليت و... (719) بارخدايا تو را بر همه كارهايت مى ستاييم؛ بر... ميراندن و زنده كردن، بيمار كردن و شفا بخشيدن و عافيت دادن و مبتلا ساختن. همه كارهاى خدا خير است و چون حمد در برابر كار خير است، همه كارهاى خدا محمود است.

6 اختصاص حمد به خدا

عن السجاد (عليه‌السلام ): و لو دل مخلوق مخلوقا من نفسه على مثل الذى دللت عليه عبادك منك كان محمودا فلك الحمد (720)

: عن الباقر (عليه‌السلام ):... و أنت جمال السماوات و الأرض فلك الحمد و أنت زين السماوات و الأرض فلك الحمد (721)

عن أبى الحسن الأول (عليه‌السلام ): اذا فرغت من صلاة الليل فقل: اللهم ما عملت من خير فهو منك لا حمد لى فيه و ما عملت من سوء فقد حذرتنيه، لا عذر لى فيه. اللهم انى أعوذبك أن أتكل على ما لا حمد لى فيه. (722)

... و لك الحمد... و استخلصت الحمد لنفسك و جعلت الحمد من خاصتك و رضيت بالحمد من عبادك و فتحت بالحمد كتابك و ختمت بالحمد قضائك و لم يعدل الى غيرك و لم يقصر الحمد دونك، فلا مدفع للحمد عنك و لا مستقر للحمد الا عندك و لا ينبغى الحمد الا لك (723)

اشاره: هر يك از اين كلمات نورانى حاوى برهانى بر اختصاص حمد به خداى سبحان است. در حديث اول امام سجاد (عليه‌السلام ) پس از برشمردن نعمت هدايت الهى و علوم ارزشمندى كه بدون تعليم الهى، بشر را ياراى رسيدن به آن نيست، به خداى سبحان عرض مى كند: بارخدايا گر مخلوقى بتواند از جانب خود چنين هدايتها و معارفى را در اختيار ديگران بگذارد، آن گونه كه تو خلق خود را هدايت و تعليم مى كنى، او نيز سزاوار حمد خواهد بود، ليكن چون همه نعمتها و علوم از جانب توست، پس ‍ ستايش نيز ويژه توست. در جمله فلك الحمد با تقديم لك بر الحمد، حمد در خداى سبحان حصر شده است. اين حديث ناظر به برهانى است كه حد واسط آن انعام الهى است.

حديث دوم اشاره به برهانى دارد كه حد وسط آن جمال است و در براهين اختصاص حمد بدين شرح بيان شد: سراسر عوالم هستى امكانى از آن جهت كه مخلوق خداى سبحان است، زيبا و نيكوست و چون حمد در برابر جمال و كار زيباست، حمد ويژه جميل جمال آفرين است.

در حديث سوم بر اساس توحيد افعالى همه كارهاى نيك آدمى را از خداى سبحان و هر حمدى بر هر كار نيكى را از او مى داند. بر اساس توحيد افعالى و ربوبيت مطلق خداى سبحان، كارهاى نيك صالحان نيز جز ظهور و تجلى فيض و فعل او نيست و از اين رو محمود حقيقى تنها ذات اقدس الهى است.

چهارمين حديث نيز با تصريح به اين كه حمد جز حريم و ساحت قدس ‍ خداى سبحان هيچ قرارگاهى ندارد و حمد جز براى او سزاوار نيست، به روشنى بر انحصار حمد در خداى سبحان دلالت دارد.

تذكر: اگر بعضى از نصوص دينى ظهور دارد كه حمد غير خدا رواست، ولى حمد خدا بهتر است، اين گونه ظواهر را بايد به معناى تعيين حمد خدا تفسير كرد، نه تفضيل حمد وى؛ مانند آنچه در طليعه دعاى سحر امام سجاد (عليه‌السلام ) به نقل ثابت بن دينار (ابوحمزه ثمالى ) آمده است:... فربى أحمد شىء عندى و أحق بحمدى (724)

7 حامد حقيقى

عن الصادق (عليه‌السلام ): اللهم انى أفتح القول بحمدك و أدنطق بالثنأ عليك و أمجدك و لا غاية لمدحك و أثنى عليك و من يبلغ غاية ثنائك و أمد مجدك و أنى لخليفتك كنه معرفتك مجدك؟ (725)

اشاره: در بحث تفسيرى گذشت كه نه تنها محمود حقيقى ذات اقدس خداوند است، بلكه حامد حقيقى او نيز جز خود او نيست؛ زيرا حمد حقيقى بدون شناخت حقيقى نعمتهاى الهى و پى بردن به حقيقت همه نعمتهاى او ميسور نيست و جز ذات اقدس او احدى قادر بر معرفت اكتناهى نعمتهايش نيست.

8 رابطه تحميد با تربيع كعبه

روى عن صادق (عليه‌السلام ) أنه سئل لم سميت الكعبه؟ قال: لأنها مربعة. فقيل له: و لم صارت مربعة؟ قال: لأنها بحذأ البيت المعمور و هو مربع. فقيل له: و لم صار بيت المعمور مربعا؟ قال: لانه بحذأ العرش و هو مربع. فقيل له: و لم صار العرش مربعا؟ قال: (لأن الكلمات التى بنى عليها الاسلام أربع: سبحان الله و الحمدلله و لا اله الا الله و الله أكبر. (726)

اشاره: حضرت امام صادق (عليه‌السلام ) سر تربيع كعبه را محاذات آن با بيت معمور مربع و راز تربيع معمور را محاذى بودن آن با عرش مربع و رمز تربيع عرش را تربيع اصول اوليه دين سبحان الله و الحمدلله و لا اله الا الله و الله أكبر مى داند.

در اين كلام بلند كه امام صادق (عليه‌السلام ) سخن را از تربيع كعبه به اصول اوليه دين پيوند مى دهد، عظمت تحميد بيان شده است؛ زيرا پايگاه تحميد چنان رفيع استع كه در كنار تسبيح، تهليل و تكبير از اصول بنيادين دين و پايه هاى آغازين آفرينش جهان قرار گرفته است؛ زيرا عرش خداوند كه همان مقام فرمانروايى اوست، بر اين اصول استوار است.

همچنين اختصاص حمد به خداى سبحان از اين حديث استفاده مى شود؛ همان طور كه اختصاص تسبيح و تهليل و تكبير به خداوند نيز از آن استظهار مى شود؛ زيرا اگر ريشه هاى اصلى دين تسبيح، تحميد، تهليل و تكبير است، پس در جهان چيزى به غير خدا ارتباط ندارد تا به سبب آن، غير خدا محمود حامدان قرار گيرد.

غير خدا در صورتى مى تواند ملجأ و محمود ديگران باشد كه اولا از خود كمالى داشته باشد و ثانيا بتواند با كمال خود نياز غير را برطرف و تأمين كند؛ در حالى كه تسبيح و تحميد خداى سبحان وقتى با تهليل او قرين گردد، پيامش آن است كه خداى سبحان تنها موجودى است كه ناقص نيست و همه نقصها را نيز او برطرف مى كند و در نتيجه، در جهان از غير او كارى بر نمى آيد؛ اما تسبيح و تحميد بى تهليل پيامش فراتر از اين نيست كه خداى سبحان ناقص نيست و بر تأمين نياز و رفع نقايص ديگران نيز قادر است و اين، تنها اثبات شى ء است، نه نفى ما عدا.

بنابراين، تسبيح، تحميد، تهليل و تكبير، همه از آن خداى سبحان است و اگر مقام يا شخصى محمود است، در حقيقت شأنى از شئون فاعليت خداى سبحان است؛ همانند مقام محمود رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم.

9 پايان سخن بهشتيان

عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، الكلمة التى يقولها أهل الجنة اذا دخلوها و ينقطع الكلام الذى يقولونه فى الدنيا ما خلا الحمد لله و ذلك قوله: دعويهم فيها... و اخر دعويهم أن الحمد لله رب العالمين (727)

اشاره: بهشتيان هنگام ورود به بهشت و مشاهده تحقق وعد الهى خدا را حمد مى كنند و هر چه را خواستند به صرف تسبيح خداوند براى آنها حاصل است و نيازى به اسباب و وسايل ندارند و بعد از بهره ورى از نعمت بهشت، خدا را حمد مى كنند و چون نعمتهاى بهشت عطاى غير مجذوذ و غير منقطع است، از اين رو حمد بهشتيان نيز منقطع نخواهد شد و معناى آخر در آيه مزبور، نسبى است، نه نفسى.

10 بازگشت ربوبيت به خالقيت

عن الرضا (عليه‌السلام ):... رب العالمين توحيد له و تحميد و اقرار بأنه هو الخالق المالك لا غير (728)

عن الصادق (عليه‌السلام ):... رب العالمين، قال: خلق المخلوقين. (729)

اشاره: همان گونه كه در بحث لطايف و اشارات آيه مورد بحث گذشت، ربوبيت با تحليل به خالقيت بر مى گردد و در اين احاديث نيز به آن اشاره شده است.

11 ويژگيها و آثار حمد

عن السجاد (عليه‌السلام ): الحمد لله الأول بلا أول كان قبله و الآخر بلا آخر يكون بعده، الذى قصرت عن رؤ يته أبصار الناظرين و عجزت عن نعته أوهام الواصفين... و الحمد لله الذى لو حبس عن عباده معرفة حمده على ما أبلاهم من مننه المتتابعة و أسبغ عليهم من نعمه المتظافرة لتصرفوا فى مننه، فلم يحمدوه و توسعوا فى رزقه، فلم يشكروه و لو كانوا كذلك لخرجوا من حدود الانسانية الى حد البهيمية فكانوا كما وصف فى محكم كتابه: (ان هم الا كالأنعام بل هم أضل سبيلا ) (730) و الحمدلله...

حمدا نعمر به فيمن حمده من خلقه و نسبق به من سبق الى رضاه و عفوه،

حمدا يضى ء لنا به ظلمات البرزخ و يسهل علينا به سبيل المبعث و يشرف به منازلنا عند مواقف الأشهاد يوم تجزى كل نفس بما كسبت و هم لا يظلمون... حمدا يرتفع منا الى أعلى عليين فى كتاب مرقوم يشهده المقربون، حمدا تقربه عيوننا اذا برقت الأبصار و تبيض به وجوهنا اذا اسودت الأبشار، حمدا نعتق به من أليم نارالله الى كريم جوار الله، حمدا نزاحم به ملائكته المقربين و نضام به أنبيائه المرسلين فى دار المقامة التى لا تزول و محل كرامته التى التى لا تحول... و الحمدلله... فكيف نطيق حمده أم متى نؤ دى شكره؟ لا متى؟...

و الحمدلله بكل ما حمده به أدنى ملائكته اليه و أكرم خليقته عليه و أرضى حامديه لديه، حمدا يفضل سائر الحمد كفضل ربنا على جميع خلقه، ثم له الحمد مكان كل نعمة له علينا و على جميع عباده الماضين و الباقين عدد ما أحاط به علمه من جميع الأشيأ و مكان كل واحدة منها عددها أضعافا مضاعفة أبدا سرمدا الى يوم القيامة، حمدا لا منتهى لحده و لا حساب لعدده و لا مبلغ لغايته و لا انقطاع لأمده، حمدا يكون وصلة الى طاعته و عفوه و سببا الى رضوانه و ذريعة الى مغفرته و طريقا الى جنته و خفيرا من نقمته و أمنا من عضبه و ظهيرا على طاعته و حاجزا عن معصيته و عونا على تأدية حقه و وظائفه، حمدا نسعد به فى السعدأ من أوليائه و نصير به فى نظم الشهدأ بسيوف أعدائه انه ولى حميد (731)

اشاره: امام سجاد (عليه‌السلام ) مى فرمايد: حمد ويژه خدايى است كه در اوليت بى آغاز و در آخريت بى انجام است؛ خدايى كه ديده كوتاه بين اهل نظر توان رؤ يت و مشاهده او را ندارند و اوهام و انديشه هاى واصفان را ياراى وصف او نيست.

ستايش از آن خدايى است كه اگر توفيق شناخت حمد خود را از بندگانش ‍ دريغ مى كرد و به انسانها نمى آموخت تا در برابر نعمتهاى پياپى او حمد كنند، در نعمتهايش تصرف كرده، از آن بهره مند مى شدند و او را حمد نمى كردند و بدون هيچ گونه سپاسى، از رزق الهى به طور گسترده بهره بردارى مى كردند و با چنين كفرانى از حدود (732) انسانيت خارج و به مرز بهيميت (733) مى رسيدند؛ آنگاه همانند چهارپايان يا فروتر از آنها مى شدند.

و حمد خداى را...؛ حمدى كه خداى سبحان با آن، ما را هم زيست حامدان و شاكران قرار دهد و با آن، به سوى رضايت و عفو ذات اقدس ‍ الهى از ديگران سبقت گيريم؛ حمدى كه تاريكيهاى برزخ (734) با آن زدوده شود و پيمودن راه برزخ به سوى قيامت كبرا و رستاخيز عمومى با آن آسان گردد و جايگاه ما در نزد شاهدان اعمال ( پيامبران، امامان و فرشتگان ) با آن شريف و گرامى شود؛ در روزى كه هر كس برابر ره آوردش جزا داده شود و بر هيچ كس ستمى نرود؛ حمدى كه ما را به برترين مقام عليين برساند؛ حمدى كه در روز خيره شدن چشمها، ديده ما بدان روشن گردد (735) و در روز سياه شدن سطح اندامها روى ما به آن سفيد گردد؛ (736) حمدى كه مايه رهايى از آتش دردناك الهى و عامل نيل به جوار كريمانه حق باشد؛ حمدى كه با آن به عالم فرشتگان مقرب راه يافته با آنان رقابت كنيم (737) و با آن به پيامبران مرسل بپيونديم، در جايگاه بى زوال ابدى و محل كريمانه و تحول ناپذير (738)... و ما چگونه مى توانيم حمد او به جاى آوريم و از عهده شكرش به در آييم؟ هرگز چنين توانى نداريم...

حمد و سپاس خداى را به سان حمد نزديكترين فرشتگان و كريمترين بندگان و پسنديده ترين حامدانش؛ حمدى كه همانند برترى خدا بر همه آفريدگان، از همه سپاسها برتر است (739) (يعنى تفاوت حمدها مانند تفاوت محمودها باشد ).

و سپاس خداى را در برابر نعمتهايى كه به ما و گذشتگان عطا كرد و به آيندگان مى بخشد؛ حمدى به گستردگى آنچه علم خدا به آن احاطه دارد و به ميزان چندين برابر هر يك از آنها؛ حمدى جاويدان تا روز قيامت (740)؛ حمدى به آن گستردگى كه نه مرزپذير است و نه شمارش بردار؛ نه پايانى براى امتداد آن و نه تماميتى براى زمان آن است؛ حمدى كه عامل رسيدن به طاعت و عفو او باشد و سبب رضايتش و وسيله مغفرتش و راهى براى بهشتش و رهاننده از عذابش و مايه ايمنى از خشم او و پشتيبانى بر طاعت او و مانعى در برابر معصيت و دستيارى بر اداى حقش؛ حمدى كه با آن در رديف اولياى سعادتمند خدا و در سلك شهيدان (741) راه او قرار گيريم؛ زيرا او سرپرستى ستايش شده است. (742)

حضرت سجاد (عليه‌السلام ) در اين دعا، حمد را با توحيد خداى سبحان آغاز و پس از بيان رازقيت خدا، محاسبه اعمال و كيفر تبهكاران و پاداش ‍ نيكوكاران، به بيان ويژگيها و آثار حمد در دنيا، برزخ و قيامت و مقام و پايگاه رفيعى كه با حمد مى توان به آن دست يافت و همچنين برخى از آثار ترك حمد مى پردازد كه به برخى از آنها اشاره مى كنيم:

الف: حمد فصل مقوم انسان است: فيلسوفان نطق را فصل مقوم و مرز انسانيت انسان مى دانند. نطق، به معناى سخن گفتن باشد يا ادراك كلى، بيانگر حد انسانيت نيست. در فرهنگ قرآن و عترت، انسان به معناى حيوان ناطق نيست، بلكه معنايش حيوان ناطق حامد است.

بنابراين، اگر كسى حامد نبود يا تنها در حد زبان اهل حمد بود نه در قلب و از روى ايمان، گرچه بر خلاف ساير حيوانات كه ساكتند، او حيوان ناطق و گوياست اما از حدود انسانيت خارج شده، به مرز بهيميت پيوسته است؛ زيرا چهارپايان از نعمتها بهره مى برند، ولى معرفت حمد ندارند.

شايان ذكر است كه، آنچه فارق بين انسان و ساير حيوانات است مرتبه كامل حمد است كه امام سجاد (عليه‌السلام ) در اين دعا و دعاى پنجاه و يكم صحيفه بيان كرده اند و گرنه همه موجودات مسبح و حامد ذات اقدس الهى هستند: (ان من شىء الا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم). (743)

سر اين كه خداى سبحان درباره برخى انسانها مى فرمايد: همانند چهارپايان، بلكه از آنها نيز پست ترند: (اولئك كالأنعام بل هم أضل ) (744)، اين است كه حيوانات نيز مرتبه ضعيف شكر را دارند، ولى چون از عقل بهره اى ندارند به كمال حمد معقول نمى رسند؛ اما انسان با داشتن كمال عقلى، اگر عقل خود را در خدمت شهوت و غضب درآورد، از حيوان نيز پست تر خواهد بود. حيوان تنها در محدوده شعور حيوانى، در پى ارضاى شهوت و غضب است؛ اما انسان عقل و انديشه را نيز در خدمت شهوت و غضب به كار مى گيرد و با داشتن چراغ، بيراهه مى رود. چنين عقلى در اسارت هوسهاست: كم من عقل أسير تحت هوى أمير (745).

ب: حمد عامل همزيستى با پيامبران و فرشتگان و ره توشه اى براى سرعت و سبقت به سوى رضايت و عفو الهى است.

ج: حمد روشنى بخش تاريكيهاى عالم برزخ و هموار كننده راه انسان به سوى رستاخيز است؛ تاريكى برزخ بر اثر گناه است و نور آن با طاعت تأمين مى شود. با روشن شدن برزخ، راه انسان به سوى قيامت كبرا هموار مى شود و پيمودن اين راه كه براى برخى انسانها، همانند ورود از دنيا به برزخ بسيار دشوار است، آسان مى گردد.

بيان مطلب اين كه، حقيقت مرگ از نظر دين، انتقال از عالمى به عالم ديگر است: لكنكم تنتقلون من دار الى دار (746). اما مرگ به معناى قطع نفس و سرد شدن بدن، مرگى است كه در دانش ‍ زيست شناسى مطرح است. انتقال از دنيا به برزخ، براى برخى انسانها بسيار آسان و براى گروهى بسيار دشوار است.

رزمنده اى كه صبحگاهان در ميدان نبرد هدف تير دشمن قرار مى گيرد و تا شامگاه در خون خود مى غلتد، گرچه پنداشته مى شود كه با فشار مرگ دست به گريبان است، اما او ديگر توجهى به دنيا ندارد و همانند تشنه بى تابى است كه در هواى گرم و سوزان، چشمه سارى از آب خنك و زلال مى يابد و تن به آن مى سپارد. از اين رو امام باقر (عليه‌السلام ) در پاسخ اين پرسش كه شهيدان كربلا در برابر رگبار تيرها چه احساسى داشتند؟ فرمودند: همان احساسى كه شما از فشار دادن يكى از انگشتان خود با دو انگشت ديگر داريد (747)

مرگ سرخ و انتقال از دنيا به برزخ براى شهيد لذت بخش است، نه رنج آور. اما تبهكارى كه به سرعت جان مى دهد، گرچه به ظاهر فشار جان دادن ندارد، ليكن جدا شدن روح او از تعلقات دنيا و انتقال به برزخ برايش بسيار دشوار است. قرآن كريم دشوارى مرگ و انتقال تبهكاران به عالم برزخ را اين گونه وصف مى كند: (و لو ترى اذا يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم و أدبارهم و ذوقوا عذاب الحريق) (748) (فكيف اذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم و أدبارهم). (749)

سر زدن چهره و پشت آنان شايد اين باشد كه فرشتگان مأمور دنيا كه انسان تبهكار را تهى دست در حال رفتن مى بينند، با زدن بر پشت او، وى را از دنيا سوق داده، بيرون مى رانند، مأموران برزخ نيز چون او را تهى دست در حال آمدن مشاهده مى كنند بر صورتش مى كوبند و اين گونه از او استقبال مى كنند و اين خود گونه اى از عذاب و فشار قبر است و بر اين اساس كه عالم قبر همان عالم برزخ است، انسان تبهكار گرچه در فضاى باز آسمان يا دريا بميرد فشار قبر دارد. كسى كه توانست به آسانى از دنيا به برزخ راه يابد، راه برزخ به سوى قيامت نيز هموار و آسان است.

سر اين كه حمد پيمودن راه برزخ به قيامت را آسان مى كند، آن است كه انسان حامد و شاكر، خدا را ولى نعمت خود مى داند و كسى كه ولى نعمت خود را به خوبى بشناسد، مى تواند او را حمد كند و او هرگز تفكر قارونى ندارد تا بگويد: (انما أوتيته على علم عندى). (750)

كسى كه نعمت را از ناحيه غير خدا مى داند و طلبكارانه مى گويد: با تلاش ‍ خود به آن رسيده ام، گرچه به زبان الحمد لله رب العالمين بگويد، تنها حمد زبانى دارد و روح او حامد نيست. بنابراين، كسى كه طلبكارانه نعمت را دسترنج خود مى داند، به حقيقت حمد نرسيده و ولى نعمت خود را نشناخته است.

دنيا گرايان پس از مرگ، همانند حال خواب، يك سلسله خاطرات دارند و بسيارى از آنان از انتقال به جهانى ديگر آگاه نيستند و پس از شنيدن تلقين ميت و مشاهده امورى، در مى يابند كه به عالم برزخ منتقل شده اند و چون حقيقت مرگ انتقال است و انسان وابستگيهاى فراوانى به دنيا دارد، تا همه تعلقات خود را از دنيا قطع نكند وارد برزخ نمى شود. براى گسستن همه اين پيوندها نيز زمانى طولانى لازم است.

انسان شيفته دنيا همانند معتادى است كه در بازداشتگاه به سر مى برد، كه اعتيادش باقى است، ولى مواد مورد اعتيادش در دسترس او نيست و از اين رو به عذابى دردناك گرفتار است. انسان دنياگرا با قلبى آكنده از تعلق با دنيا وداع مى كند و اين علاقه تا مدتها او را مى سوزاند تا به تدريج و بر اثر اشتغال به عقبات برزخ، علاقه اش از دنيا بريده شود؛ زيرا آن جا راه درمانى وجود ندارد.

د: حمد جايگاهى شرافتمندانه نزد گواهان قيامت به انسان مى بخشد.

ه: حمد عامل ترفيع انسان به اعلى عليين، مايه روشنى چشم و روسفيدى در قيامت است.

از اين كلام بر مى آيد كه حمد، تنها گفتن الحمدلله و مانند آن نيست، بلكه حمد عقيده و اخلاق و عملى است كه اگر كسى به آن آراسته شد، به آن مقام رفيع مى رسد. حامد بايد هم با قلب و هم با زبان، خدا را ستايش ‍ كند و هم نعمتهاى الهى را شناخته، همه آنها را از خدا بداند و سپس آنها را در جاى خود صرف كند.

و: حمد عامل رهايى از عذاب دردناك آتش و رهيابى به جوار كريمانه حق است.

ز: حمد وسيله اى براى رقابت با فرشتگان و پيوستن به پيامبران در بهشت است.

ح: حمد عامل دستيابى انسان به طاعت، عفو، رضوان، و مغفرت حق است.

ط: حمد راهى به سوى بهشت لقاى حق، و نگهبانى در برابر انتقامها و عقوبتهاى الهى و مايه ايمنى از خشم خداوند است.

ى: حمد حاجز و مانعى در برابر عصيان و دستيارى بر اداى حق خداست. ك: حمد عامل عروج به اوج سعادت اوليا و پيوستن به سلك شهيدان راه خداست.

نكته: از لطايف دعاى حمد حضرت سيد الساجدين (عليه‌السلام ) اين است كه با حمد آغاز و با حمد پايان مى پذيرد.

12 مرتبه كامل حمد

عن السجاد (عليه‌السلام ): فأنت عندى محمود و صنيعك لدى مبرور. تحمدك نفسى و لسانى و عقلى حمدا يبلغ الوفأ و حقيقة الشكر حمدا يكون مبلغ رضاك عنى فنجنى من سخطك (751)

اشاره: انسان داراى درك، كار و كلام است و حامد حقيقى كسى است كه در مقام درك بفهمد كه همه نعمتها از جانب خداى سبحان است، در مقام عمل هر نعمتى را در جاى خودش صرف كند و با زبان نيز اعتراف كند كه همه نعمتها از آن اوست. چنين حمدى مقوم انسانيت انسان است و گرنه اصل حمد در هر موجودى يافت مى شود. پس مرتبه كمال حمد، فصل مقوم انسان است و كسى كه فاقد آن مرتبه كمال است، از حد انسان معقول و مقبول نازل است.

13 تفسير عالمين و كثرت عوالم

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): رب العالمين و هم الجماعات من كل مخلوق من الجمادات و الحيوانات... (752)

عن أبى جعفر (عليه‌السلام ):... لعلك ترى أن الله خلق هذا العالم الواحد أو ترى أن الله لم يخلق غيركم. بلى و الله لقد خلق ألف ألف عالم و ألف ألف آدم، أنت فى آخر تلك العوالم و أولئك الآدميين (753)

اشاره: موجود مادى گذشته از حدوث ذاتى محكوم به حدوث زمانى است و حدوث زمانى براى هر موجود طبيعى، ذاتى (به معناى متن هويت نه به معناى ماهيت ) است؛ زيرا بر اساس حركت جوهرى، هيچ موجود مادى بقا و ثبات ندارد، چه رسد به دوام و قدم؛ ليكن براى فضل و فيض خداى سبحان حدى نيست و تكرر عوالم و تعدد جهانهاى امكانى كه لازمه دوام فيض خداست، هرگز با حدوث مستفيض منافات ندارد و همان طور كه قبلا بيان شد، مراد از كلمه عالمين همه مراحل و انحاى وجود و موجود امكانى است، نه خصوص عوالم انسانى؛ زيرا قرآن كريم رب العالمين را به پروردگار همه نظام گسترده كيهانى و انسانى معنا كرده است و به تعبير ديگر هر جا قلمرو رحمت خداست، مشمول عالمين است و چون رحمت خدا همه اشيا را در بردارد (رحمتى وسعت كل شىء) (754)، مراد از عالمين، سراسر نظام امكانى است.

الرحمن الرحيم 3

گزيده تفسير

رحمت فراگير الهى (رحمت رحمانيه ) و رحمت خاص او (رحمت رحيميه ) در اين آيه كريمه دو دليل بر انحصار حمد به خداوند است؛ زيرا رحمت فراگير كه مؤ من و كافر را در بر مى گيرد و همچنين رحمت خاص كه ويژه مؤ من است، در انحصار خداست و چنين رحمتى سبب استحقاق حمد است. پس پرورش دهنده موجودات، خدايى است كه رحمتى فراگير براى همه و رحمتى ويژه براى مؤ منان دارد و چنين پرورش و پرورنده اى سزاوار ستايش است.

تفسير

از آيه كريمه (الحمد لله رب العالمين ) دو برهان بر اختصاص حمد به خداى سبحان استفاده شد. آيه كريمه (الرحمن الرحيم ) نيز حاوى دو برهان ديگر بر محمود بودن ذات اقدس الهى و ربوبيت مطلق او و حصر حمد در اوست؛ زيرا دو صفت جمالى الرحمن و الرحيم، هر يك مى تواند حد وسط برهانى بر اختصاص حمد براى ذات مقدس ‍ پروردگار قرار گيرد.

اين دو صفت بيانگر آن است كه ربوبيت خداى سبحان، ربوبيتى شايسته تحميد است و تحميد، حق انحصارى اوست؛ زيرا رحمت رحمانيه كه همان رحمت مطلق است و مخصوص خداست و چنين رحمتى سبب محمود بودن خداى رحمان است و نيز رحمت رحيميه كه ويژه مؤ منان است در انحصار خداى سبحان است و چنين رحمت ويژه اى نيز سبب استحقاق حمد براى خداست.

ربوبيت ممدوح و مذموم

رب، گاهى مربوب خود را عالمانه، عادلانه و رحيمانه اداره مى كند و گاهى جاهلانه و ظالمانه؛ قسم اول ربوبيت محمود و قسم دوم ربوبيتى مذموم و ناپسند است. براى اثبات اين كه ربوبيت خداوند از قسم اول است، آيه مورد بحث برخى از صفات جمالى حق را ياد كرده، مى فرمايد: رب و پرورش دهنده عوالم هستى امكانى خدايى است كه رحمتى فراگير و مطلق دارد (رحمت رحمانيه ) و رحمتى مخصوص ( رحمت رحيميه ).

قرآن كريم گاهى با صفات سلبيه و با زبان نفى، نقص و ظلم را از حريم ذات اقدس الهى دور مى كند: ( و لا يظلم ربك أحدا ) (755) ( و ما ربك بظلام (756) للعبيد) (757) و گاهى با لسان اثبات مى فرمايد: پرورنده جهان هستى رحمان و رحيم است و بر اساس رحمت فراگير خود جهان را تدبير مى كند و چون تربيت و تدبير او بر اساس رحمت است و در ربوبيت او نيز ستم راه ندارد ( و گرنه بر محور رحمت نبود )، پس ربوبيتى محمود و ممدوح است.

قرآن كريم دو گونه ربوبيت ترسيم مى كند: روبوبيت ممدوح و ربوبيت مذموم و در مواردى سخن از ربوبيت مذموم دارد؛ مانند سخن فرعون كه خود را رب برتر بنى اسرائيل معرفى كرد: (فقال إنا ربكم الأعلى ) (758) و يا سخن حضرت يوسف (عليه‌السلام ) به مصاحب خود در زندان: (اذكرنى عند ربك ) و كلام خداى سبحان: (فأنسيه الشيطان ذكر ربه ) (759) كه درباره ربوبيت مذموم عزيز مصر است و يا سخن ديگر حضرت يوسف (عليه‌السلام ) كه ربوبيت مذموم ارباب متفرق را نفى مى كند: (يا صاحبى السبحن ءأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار) (760) اما ربوبيت خداى سبحان كه بر اساس رحمت است محمود و پسنديده است.

لطايف و اشارات

1 رسالت نامهاى خدا در سومين آيه حمد

چنانكه در بخش لطايف و اشارات آيه كريمه بسم الله... گذشت (761)، اسماى حسناى الرحمن و الرحيم كه سومين آيه سوره حمد را تشكيل مى دهد، تكرار همان نامها در اولين آيه اين سوره نيست؛ زيرا اين نامهاى شريف در آيه مقيد بوده، عهده دار اثبات حصر حمد در خداى سبحان و تبيين محمود بودن ربوبيت آن ذات اقدس است، ولى در آيه اول سوره در فضايى باز قرار گرفته، چنين محدوديتى ندارد.

2 اختلاف نطاق در براهين حصر حمد

گرچه همه براهينى كه از اسماى حسناى الله، رب، الرحمن، و الرحيم بر حصر حمد براى خداى سبحان استفاده مى شود، در پى اثبات محموديت انحصارى ذات اقدس الهى است، ولى نطاق و مرز هر برهان متناسب با موضوع و حد وسط خاص همان برهان است؛ مثلا برهانى كه حد وسط آن ربوبيت مطلق خداى سبحان بر عوالم هستى است، انحصار حمد و مدحى را اثبات مى كند كه از ناحيه ربوبيت خداوند است و برهانى كه حد وسط آن رحمت رحيميه و فيض خاص الهى است، حصر ستايشهاى مربوط به چنين رحمتى را اثبات مى كند. پس محدوديت حد واسط هر برهانى، نطاق و قلمرو برهان مزبور را مشخص مى كند.

3 استتار وصف غضب در الله و الرحمن

چون رحمت خدا هم بيشتر از غضب اوست و هم پيشتر از آن: سبقت رحمته غضبه (762)، تسعى رحمته إمام غضبه (763)، از اين رو وصف غضب الهى هم در نام شريف الله و هم در وصف جامع الرحمن مستور شد، نه مشهور و همان استتار غضب باعث شد تا از غضب شدگان با فعل مجهول ياد شود نه به صورت معلوم؛ يعنى گفته شود: (مغضوب عليهم )، نه غضبت عليهم و اگر هيچ گونه قهر و غضبى در اسم الله يا در وصف الرحمن نمى بود، هرگز مجالى براى طرح مغضوب عليهم نبود.

بحث روايى

عن الرضا (عليه‌السلام ) أنه قال بعد أن شرح رب العالمين: الرحمن الرحيم استعطاف و ذكر لالائه و نعمائه على جميع خلقه (764)

اشاره: گرچه واژه رحمان و رحيم در ترجمه هاى فارسى به بخشايشگر و بخشنده معنا مى شود، ليكن بخشش معادل فارسى رحمان و رحيم نيست، بلكه معادل هبه، جود و سخاوت و هيچ يك از اين الفاظ مفهوم رحمان را بيان نمى كند؛ زيرا در كلمه رحمان، غير از اعطا چيز ديگرى كه از مبادى رحمت است اشراب شده است كه حديث مزبور به آن اشاره مى كند و آن انعطاف و مهر است. خداوند كه خود را رحمان و رحيم معرفى مى كند بدين معناست كه بخشش من با عاطفه و مهر همراه است و اگر بنده خداوند خود را به اين اسماى حسنى مى خواند، گذشته از جذب جود و عطا درصدد جلب انعطاف و گرايش مهربانانه اوست. در حقيقت، رحمان دو چيز مى دهد: يكى اصل خواسته انسان، مانند شفاى بيمارى يا مال و ديگرى مهر و عاطفه، كه امرى معنوى است و بسيارى از كمبودهاى روانى با آن جبران مى شود.

گزيده تفسير

ملك يوم الدين 4

خداى سبحان مالك مطلق جهانها و جهانيان است و چنين مالكيت نامحدودى در قيامت ظهور مى كند، نه آن كه در معاد حادث شود. خداوند كه مدبر و مربى انسانهاست با برپا كردن قيامت، راه تكامل نهايى انسانها را مى گشايد و با اعتقاد به قيامت كه بهترين عامل رهايى انسان از تباهى است او را مى پروراند و در قيامت كه ظرف ظهور مالكيت مطلق خداست و در آن روز همگان به مالكيت حق اعتراف مى كنند، انسانها را پاداش مى دهد و چنين خدايى محمود است.

يوم در اين آيه به معناى ظهور است، نه پاره اى از زمان و در قيامت همه ابعاد دين مانند توحيد، اسماى حسناى خدا و اسرار و حقايق ديگر آشكار خواهد شد.

اين آيه كريمه با تبيين نظام غايى آفرينش، دليلى ديگر بر انحصار حمد به خداوند است؛ چنانكه سندى براى معبود و مستعان بودن خداوند است و از اين رو با آيات گذشته و آينده مرتبط است.

تفسيرمالك:

مالك، ملك و مليك، سه اسم از اسماى حسناى خداى سبحان است كه داراى ريشه واحد (ملك يا ملك ) و به معناى سلطه خاصى است كه زمينه ساز هر گونه تصرف در شى ء مملوك باشد؛ همانند سلطه اى كه انسان بر مال خود دارد يا استيلا و سلطه اى كه حاكمان بر مردم دارند ( و به آن ملك گفته مى شود) ملك اعم از ملك است و از اين رو راغب مى گويد:

ملك كسى است كه تصرف آمرانه و ناهيانه در توده هاى مردم داشته باشد... و ملك مانند جنس است براى ملك. پس هر ملكى ملك است، ولى چنين نيست كه هر ملكى ملك باشد. (765)

معناى ديگرى كه در فرهنگهاى لغت براى ملك ذكر شده، مانند، قوت، شدت، عزت و... همه از لوازم و آثار سلطه مالكى است و نه معناى اصلى ملك.

نامهاى مالك، ملك و مليك، هر سه در قرآن كريم آمده است: (قل اللهم مالك الملك) (766) (فتعالى الله الملك الحق ) (767) (فى مقعد صدق عند مليك مقتدر). (768)

يوم:

يوم در عرف به معناى پاره اى محدود از امتداد زمان است؛ كم باشد يا زياد و از اين رو هم بر فاصله بين طلوع و غروب خورشيد اطلاق مى شود و هم بر مقاطع وسيعترى از زمان. در قرآن كريم يوم به معناى ظهور نيز آمده است؛ مانند: (كل يوم هو فى شأن ) (769) در اين آيه كريمه يوم به معناى متعارف آن نيست؛ زيرا خود يوم به معناى متعارف نيز شأن جديد فيض ‍ خداست و چون الفاظ براى ارواح معانى وضع شده است، اين گونه استعمال حقيقى است، نه مجازى.

الدين:

دين خضوع و انقياد در برابر برنامه يا مقرراتى معين است. بنابراين، در معناى دين دو قيد معتبر است: يكى انقياد و خضوع و ديگرى اين كه آن انقياد در برابر برنامه خاصى باشد و اما مفاهيمى مانند: طاعت، تعبد، محكوميت، مقهوريت، تسليم، قانون يا جزا، معناى اصلى كلمه دين نيست، گرچه به آن نزديك و از لوازم آن است.

برهانى ديگر بر اختصاص حمد

آيات دوم و سوم سوره مباركه حمد مشتمل بر چهار برهان بر اختصاص ‍ حمد به خداى سبحان بود. آيه كريمه (مالك يوم الدين ) نيز با بيان اسمى ديگر از اسماى حسناى خداوند سبحان، برهانى ديگر بر ضرورت حمد و اختصاص به ذات اقدس الهى است. تقرير برهان بدين گونه است:

خداى سبحان مالك مطلق سراسر عوالم هستى است و مالكيت مطلق او در آن روز ظهور مى كند و چون صاحب چنين سلطه و مالكيتى محمود و مشكور است، بنابراين خداى سبحان محمود و مشكور است.

توضيح اين كه، خداى سبحان مدبر و مربى انسانهاست و چون بدون حيات جاويد ابدى راه كمال انسانى مسدود خواهد بود، با برپا كردن قيامت، راه تكامل نهايى انسان را باز مى كند و چون رها كردن انسانها به حال خود، عامل تباهى آنان خواهد شد، آنان را به خود وا نمى گذارد، بلكه با اعتقاد به قيامت و ياد معاد كه بهترين عامل رهايى انسان از تباهى است (770)، آنان را مى پروراند و سرانجام نيز در قيامت پاداش كار نيك آنان را مى دهد.

بنابراين، خداى سبحان اولا: با برپا كردن قيامت، راه تكامل انسان را باز و هموار مى كند. ثانيا، با اعتقاد به قيامت و يا معاد آنان را تطهير مى كند و ثالثا، در قيامت پاداش نيكوكاران را به آنان عطا مى كند. از اين رو خداى سبحان، محمود و مشكور است.

آيه كريمه (مالك يوم الدين ) افزون بر آن كه برهانى بر ضرورت حمد خداى سبحان است و از اين جهت با گذشته مرتبط است، سندى براى معبود و مستعان بودن خداوند نيز هست و از اين جهت با آيه بعد ارتباط دارد.

اختلاف مفسران در لفظ و معناى آيه

در آيه كريمه (مالك يوم الدين ) دو مسئله مورد اختلاف است:

1 مفسران اختلاف دارند كه آيا كلمه مالك مى تواند همچون رب العالمين، الرحمن و الرحيم صفت براى اسم معرفه اى ماننند الله باشد يا نه (771).برخى گفته اند: در كلمه مالك زمان حال يا استقبال مطرح نيست، بلكه استمرارى است و اسم فاعل استمرارى با اضافه شدن مى توان صفت براى اسم معرفه اى مانند الله قرار گيرد. (772) برخى ديگر اين سخن را ناتمام دانسته، گفته اند: چون قيامت هم اكنون موجود نيست، از اين رو مالك در اين آيه كريمه معناى استقبالى دارد و به معناى يملك است و چنين اسم فاعلى با اضافه، كسب تعريف نمى كند و از اين رو صفت براى الله كه معرفه است قرار نمى گيرد. (773)

در اين اختلاف حق با گروه نخست است؛ زيرا مالك در اين جا صفت مشبهه است و بر استمرار دلالت دارد؛ چون قيامت هم اكنون موجود است و با برچيده شدن نظام دنيا انسان وارد قيامت مى شود. تفصيل و اثبات اين مطلب در بخش لطايف و اشارات همين آيه خواهد آمد.

2 كلمه مالك را بيشتر قاريان ملك قرائت كرده اند و بسيارى از مفسران نيز همين قرائت را ترجيح داده اند؛ گرچه قرائت مالك اكنون مشهورتر است. مالك از ملك، و ملك از ملك مشتق است و مالك بودن خداوند همان قيوميت او نسبت به موجودات و تقوم موجودات به اوست. ملك بودن خداوند نيز همان سلطنت، نفوذ و فرمانروايى او بر اشياست.

هر يك از طرفداران قرائت ملك و مالك براى ترجيح قرائت مورد نظر خود ادله اى اقامه كرده اند:

دليل قائلان به ترجيح قرائت ملك، اضافه آن به ظرف زمان (يوم ) است؛ مالك به زمان اضافه نمى شود؛ بر خلاف ملك كه در تعبيراتى همچون ملك عصر ملك دهر و... به زمان اضافه مى شود؛ اما گفته نمى شود: مالك عصر.

پاسخى كه به اين استدلال داده شده، اين است كه فرق ميان مالك و ملك در اضافه به زمان، در مالكيتهاى اعتبارى است. نه حقيقى؛ اما خداى سبحان كه مبدأ و منشأ حقيقى اشياست همان گونه كه تعبير ملك درباره او درست است تعبير مالك نيز صحيح است و خداى سبحان منشأ هستى هر موجودى است؛ چه زمان و چه غير زمان و همه معلول او هستند؛ پس ملك و ملك همه اشيا، زمان و غير زمان، از آن اوست. او هم مالك زمان است و هم مالك غير زمان.

طرفداران قرائت مالك مى گويند: يكى از وجوه ترجيح قرائت مزبور وسعت مفهومى آن است، به گونه اى كه ملك را نيز در بر مى گيرد زيرا خداى سبحان هم مالك بدنه موجودات امكانى است و هم مالك نفوذ و سلطه بر آنها و هم مالك نفوذ و سلطه ديگران: (لله ملك السموات و الأرض) (774) (قل اللهم مالك الملك) (775). سلطه صاحبان سلطه، حق باشد يا باطل، عطيه خداست، با اين تفاوت كه سلطه حق پاداش است و سلطه باطل مهلت و استدراج خداى منتقم و قهار: (و لا يحسبن الذين كفروا إنما نملى لهم خير لأنفسهم انما نملى لهم ليزدادوا اثما و لهم عذاب مهين) (776) پس هر نفوذى عطيه خداست و خدا بر اين نفوذها نيز سلطه مالكى دارد.

قرآن كريم هم ملك آسمانها و زمين را از آن خدا دانسته، مى گويد سلطنت به دست اوست: (تبارك الذى بيده الملك ) (777)، كه اين ملك نفوذ و فرمانروايى، بر بدنه اشياست و هم ملكوت نفوذ و فرمانروايى را به دست خداى سبحان مى داند، كه بر ارواح و باطن اشياست: (فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء) (778). با اين امتياز كه آن جا سخن از ملك است از اسماى جماليه به عنوان تبارك و آن جا كه سخن از ملكوت است از اسماى جلاليه به نام سبحان ياد مى كند.

ترجيح قرائت مالك

كلمه يوم و يومئذ در بيشتر استعمالهاى قرآنى آن، مربوط به جهان آخرت (برزخ و قيامت ) است و در همه آن موارد به صورت ظرف مطرح شده است، نه مملوك و اين زمينه اى است براى استيناسى قرآنى كه بر اساس آن مى توان در آيه كريمه (مالك يوم الدين ) نيز آن را ظرف دانست، نه مملوك؛ مانند اين كه گفته شود: قاضى يوم الدين، شفيع يوم الدين؛ پس سخن در اين نيست كه خدا مالك يوم الدين و يوم الدين مملوك خداوند است، بلكه سخن در اين است كه مالكيت مطلق خداى سبحان نسبت به همه اشيا در آن ظرف خاص ظهور مى كند و اين معنا با قرائت مالك سازگارتر است.

بنابراين، معناى آيه كريمه (مالك يوم الدين ) اين است كه در آن روز خدا مالك اشياست و مالكيت او در آن روز بر همگان ظاهر مى شود، نه به اين معنا كه خداوند مالك آن روز است. (779)

معناى مالك يوم الدين بنا بر ترجيح قرائت مالك، بيانگر چهره اثباتى همان حقيقتى است كه آيه كريمه (يوم لا تملك نفس لنفس شيئا و الأمر يومئذ لله) (780) چهره سلبى آن را بيان مى كند.

گرچه مالكيت مطلق خداى سبحان بر اشيا، اختصاصى به جهان آخرت ندارد، ولى چون اين حقيقت در آن روز به خوبى بر همگان رخ مى نمايد و همه به آن اعتراف مى كنند، يوم الدين به صورت ظرف مالكيت الهى در آيات قرآن كريم مطرح شده است.

يوم در قرآن

همان گونه كه گذشت، مراد از يوم در بيشتر استعمالهاى قرآنى آن، جهان آخرت است، مانند (يوم الدين )، (اليوم الاخر ) (781) (يوم يقوم الروح... ) (782)، (يوم لا تملك نفس لنفس شيئا و الأمر يومئذ لله) (783) و به معناى روز در مقابل شب يا در برابر ماه و سال نيست. همچنين به معناى مجموع شب و روز هم نيست. (784)، بلكه به معناى ظهور است؛ همان گونه كه در آيه شريفه (كل يوم هو فى شأن ) (785) مقصود اين نيست كه خداوند در هر شبانه روز يا در هر روز ( در مقابل شب ) كارى دارد؛ زيرا خود روز هم شأنى از شئون الهى و كارى از كارهاى اوست. پس (كل يوم ) به معناى كل ظهور است و روز قيامت به معناى ظهور بودن آن است.

در قيامت همه كثرتها به وحدت بازگشته، براى همگان معلوم مى شود كه يك واحد است كه عالم را اداره مى كند و با ظهور توحيد، پندار تثنيه و تثليث رخت بر مى بندد؛ بر خلاف آغاز آفرينش كه چون روز ظهور كثرت از وحدت است، سخن از (يومين )، (أيام ) و (ستة أيام ) است. (786) پس روز در مقابل شب، شبانه روز و سال و ماه نيست؛ زيرا وقتى آسمانها و زمين طومار گونه برچيده شد، ديگر حركت وضعى و انتقالى زمين يا كره ديگر مطرح نيست تا از آن شب و روز و سال و ماه پديد آيد، بلكه بساط متحرك و حركت برچيده مى شود.

بنا بر اين كه روز در يوم الدين و آيات مربوط به قيامت به معناى ظهور باشد، بايد بيان شود كه ظهور چه چيزى مراد است.

از آيات فراوانى كه قيامت را (يوم الدين ) معرفى مى كند، بر مى آيد كه قيامت، روز ظهور دين است؛ مانند: (و ان الفجار لفى جحيمَ يصلونها يوم الدينَ و ما هم عنها بغائبين) (787) و از آن جا كه دين معانى و مصاديق فراوان و گوناگونى از جمله جزا دارد، به قيامت روز جزا نيز گفته مى شود، ولى جزا، تنها بخشى از دين ( به معناى جامع آن ) است كه در آيه (ان الدين عند الله الاسلام ) (788) و مانند آن استعمال شده است. در قيامت دين با همه ابعادش ظهور مى كند.

لطايف و اشارات

1 نقش ياد معاد در هدايت و تربيت

قرآن كريم كتاب هدايت و تربيت انسان است: (ذلك الكتاب لا ريب فيه، هدى للمتقين) (789) و چون مهمترين عامل در هدايت انسان، اعتقاد به قيامت و ياد معاد است و فراموشى روز حساب اساسى ترين عامل تبهكارى و مبتلا شدن به عذاب است: (لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب) (790)، در بسيارى از آيات قرآن كريم، سخن از معاد و قيامت به ميان آمده است.

با فراموش كردن روز حساب، حتى اعتقاد به ربوبيت مطلق خداى سبحان و اين كه او سراسر عالم را مى پروراند نيز در تهذيب روح مؤ ثر نيست؛ اما اگر انسان خود را در برابر رب العالمين مسئول دانست و معتقد بود كه روزى بايد پاسخ گوى همه كارهايش باشد، اين اعتقاد، در تهذيب و تزكيه جان او مؤ ثر است.

در سوره مباركه حمد، در كنار رحمت الهى سخن از مالكيت يوم الذين است تا انسانها را بين خوف و رجا بپروراند. اگر خداى سبحان تنها به عنوان رحمان و رحيم معرفى شود و همواره سخن از رحمت حق باشد، زمينه تجرى و غرور انسان فراهم مى شود، اما اگر خداى رحمان و رحيم با صفت (مالك يوم الدين ) نيز شناخته شود، انسان در ميان بيم و اميد حركت مى كند؛ زيرا مى داند روز پاداش، هم بهشتى سراسر رحمت داردو هم جهنمى سوزان كه هيچ رحمتى در آن نيست: دار ليس فيها رحمة. (791)

خداى سبحان انسانها را بين خوف و رجا مى پروراند. از اين رو در مقام تشويق به فراگيرى دانش نيز ابتدا از مدح علم و نابرابرى عالمان و جهال سخن نمى گويد، بلكه از قنوت، نيايش، ابتهال و ناله در دل شب و سجود و قيام در آن سخن مى گويد و از ترس آخرت و دل بستن به رحمت پروردگار ياد مى كند و آنگاه مى فرمايد: آيا عالمان با جاهلان برابرند؟: (أمن هو قانت انأ اليل ساجدا و قائما يحذر الاخرة و يرجو رحمة ربه قل هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون) (792). علم ابزار كار است، نه هدف و ارزش و حرمت آن بعد از تهذيب و وارستگى است و وارستگى نيز با حركت بين خوف و رجا حاصل مى شود.

انسان هرگز نمى تواند به پايان كار خود اميدوار بوده، بر اين اميد تكيه كند؛ زيرا اگر كسى مراقب خويش نبود و خود را به خدا نسپرد، ممكن است در لحظه اى (793) ايمانش بر باد رود و كافر گردد؛ چنانكه ممكن است بر اثر بيدارى، در واپسين لحظه ها، دلى متوجه حق، و كافرى به خدا مؤ من گردد. پس بايد از عاقبت كار خويش ترسيد و به رحمت خداوند نيز اميد داشت.

آيه ديگرى كه پرورش الهى انسان بر اثر حركت بين خوف و رجا را بازگو مى كند اين است: (قل أغير الله اتخذ وليا فاطر السموات و الأرض و هم يطعم و لا يطعم قل انى أمرت أن أكون أول من أسلم و لا تكونن من المشركينَ قل انى أخاف ان عصيت ربى عذاب يوم عظيم). (794)

اين دو آيه كريمه بيانگر همان تثليثى است كه درباره عابدان، در روايات مطرح شده است: گروهى از عابدان، خدا را از خوف دوزخ عبادت مى كنند و دسته اى به شوق بهشت و گروه سوم كه آزادگانند از روى عشق.

در اين آيه ابتدا سخن از گروه سوم، يعنى احرار است كه خدا را چون (فاطر السموات و الأرض ) است به عنوان ولى بر مى گزينند، نه چون به آنان نعمتى داده يا در صورت مخالفت و عصيان، كيفرشان مى كند. اين عبادت آزادگانى است كه تحت ولايت الله به سر مى برند.

گروه دوم خدا را با تعبير (و هم يطعم و لا يطعم ) ياد مى كنند و او را از آن روى كه مربوب خود را چه در دنيا و چه در بهشت، با اطعام و انعام مى پروراند، عبادت مى كنند و اين عبادت بر اثر شوق نعمت و علاقه به بهشت است.

گروه سوم كه عبادتى خائفانه و بردگانه دارند مى گويند: اگر اهل معصيت باشيم از عذاب روز بزرگ قيامت مى هراسيم.

بنابراين، در تعليم دينى خوف و رجا در كنار هم ذكر مى شود. ديگر اسماى حسناى خدا مانند (رب العالمين )، (الرحمن ) و (الرحيم ) براى انسان شوق انگيز است، ولى (مالك يوم الدين ) هراس آور؛ زيرا نشانه آن است كه اگر كسى راه عصيان پيش گرفت و تن به آلودگى داد گرفتار كيفرى است كه در قيامت ظهور مى كند و كيفر او به دست خدايى است كه خود را جهت تهديد و تخويف (795)، به قائلان الوهيت عيسى (عليه‌السلام ) اين گونه معرفى مى كند: (لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله شيئا ان أراد أن يهلك المسيح ابن مريم و أمه و من فى الأرض ‍جميعا) (796) آنان كه مسيح پسر مريم را خدا پنداشتند كافر شدند. بگو اگر خداوند بخواهد عيسى و مادرش و همه اهل زمين را يك جا از بين ببرد چه كسى را ياراى ايستادگى در برابر اوست؟ غرض آن كه، از خدايى كه مالكيت مطلقش در قيامت اين گونه ظهور مى كند و سراسر نظام كيهانى را برق آسا دگرگون مى كند بايد ترسيد.

حاصل اين كه، اسم مبارك ( مالك يوم الدين ) افزون بر اين كه حد وسط برهان براى اثبات حصر حمد براى خداى سبحان و نيز رابطى براى آيات قبلى با بعدى است، در كنار (الرحمن الرحيم ) ذكر شد، تا عبادتها و گرايشهاى انسان يك جانبه نباشد، بلكه همواره بين خوف و رجا حركت كند.

2 مالكيت حقيقى و اعتبارى

ملك كه مبدأ اشتياق مالك است، اقسامى دارد؛ در نتيجه مالكيت هم انحاى متعدد دارد:

قسم يكم، مالكيت اعتبارى است؛ مانند مالكيت انسان نسبت به لباس و خانه خودش. اين مالكيت در حوزه امور اعتبارى و در حيطه قراردادهاى عقلايى است و با خريد و فروش و ساير معاملات، قابل تغيير است؛ چنانكه مالك خانه، پس از فروش، تنها مالك عوض آن است و ديگر مالك خانه نيست.

قسم دوم كه برتر از قسم نخست است مالكيت حقيقى محدود است؛ مانند مالكيت انسان نسبت به اندام و جوارح خويش. انسان با اراده مى تواند در جوارح خود، مانند چشم و گوش، تصرف كند. اين مالكيت حقيقى است. اما چون خود انسان موجود محدودى است، مالكيت وى نيز محدود خواهد بود.

قسم سوم كه برتر از دو قسم گذشته است، مالكيت حقيقى مطلق است و آن مالكيت نامحدود خداى سبحان نسبت به عالم است. همان گونه كه علت تامه، مالك همه شئون هستى معلول خويش است، خداى سبحان نيز قيوم سراسر نظام هستى و مالك همه شئون آن است و همه موجودات، ملك و معلول و متقوم به او هستند.

مالكيتى كه در روابط اجتماعى انسانها مطرح است و به انسانها اسناد داده مى شود، مانند: (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ) (797)، همان مالكيت اعتبارى است و اعتبار آن براى نظم امور اجتماعى است؛ اما وقتى سخن از رابطه انسان با خداست، مالكيت حقيقى نامحدود مطرح است. از اين رو قرآن كريم مى فرمايد: از اموالى كه خداى سبحان شما را در آن خليفه خود ساخت انفاق كنيد (و أنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه) (798) (و اتوهم من مال الله الذى اتاكم) (799) پس مال حقيقتا از آن خداست كه آن را در اختيار انسان گذاشته است و انسان در مورد اموال، خليفه خداست. استفاده اين مطلب از آيه اول اگر دشوار باشد، از آيه دوم آسان است.

بنابراين، در مسائل اقتصادى كه بر پايه روابط اجتماعى تنظيم مى شود، هر كس از راه مشروع مالى كسب كند، مالك آن است و ديگران بدون اذن او نمى توانند در آن تصرف كنند؛ اما در رابطه انسانها با خداى سبحان، ملك و مالك، همه ملك خدا هستند.

امام اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) در تفسير (لا حول و لا قوة الا بالله ) مى فرمايد: خداوند مالك است و او ما را مالك كرده است. پس مادامى كه مال او در اختيار ماست تكليفى داريم و با بقاى آن تمليك، اين تكليف باقى است: انا لا نملك مع الله شيئا و لا نملك الا ما ملكنا فمتى ملكنا ما هو أملك به منا كلفنا و متى أخذه منا وضع تكليفه عنا (800)

3 ظهور مالكيت مطلقه در قيامت

قرآن كريم در آياتى چند ملك و ملك جهان آفرينش را به خداى سبحان نسبت مى دهد؛ مانند (ألم تعلم أن الله له ملك السموات و الارض و ما لكم من دون الله من ولى و لا نصير) (801)، (و ما أدريك ما يوم الدينَ ثم ما أدرئك ما يوم الدينَ يوم لا تملك نفس لنفس شيئا و الأمر يومئذ لله) (802). آيه نخست درباره فرمانروايى خدا بر آسمانها و زمين است و آيه دوم كه ملك و ملك يوم الدين را به طور مطلق براى خدا ثابت مى كند، با تعبيرهايى مشعر بر عظمت قيامت، مى گويد: در آن روز مالكيت براى احدى در هيچ موردى نيست؛ نه كسى مالك كارهاى خويش است و دستور وى در آنها نافذ است و نه مالك كارهاى ديگران و يا مسلط بر شئون آنان خواهد بود، بلكه مالكيت همه كارها و اداره همه امور از آن خداست.

بنابراين، چه در يوم الدين و چه در غير آن، ملك و ملك مخصوص خداى سبحان است و احدى با او شريك و سهيم نيست و چنين نيست كه در مقام ثبوت، ملك يا ملك تقسيم و تقسيط شده باشد، بلكه اين حديث تنها مربوط به مقام اثبات است؛ يعنى امروز ما نمى دانيم كار به دست كيست، ولى در قيامت كه روز ظهور حق است: (ذلك اليوم الحق ) (803)، معلوم خواهد شد كه كار به دست ديگرى بود و انسان گاهى به عنوان اعتماد به نفس خود را فريب مى داد و گاهى به عنوان تشكر از مخلوق به ديگران پناهنده مى شد، ولى فردا مى فهمد كه كار تنها به دست خدا بوده و هست و علل و اسباب ظاهرى همه از شئون فاعليت خداى سبحان است. ما تنها اواسط سلسله را مى بينيم و از آغاز آن غافليم.از اين رو خود يا ديگران را فاعل مى پنداريم و براى آن كه به اعتماد به غير خدا رنگ دينى بدهيم به عنوان اين كه بى تشكر از مخلوق نمى توان شاكر خالق (804) بود از ديگران تشكر مى كنيم.

بر اين اساس، يومئذ در (و الأمر يومئذ لله )، ظرف انكشاف حق است، نه ظرف اختصاص يا مالكيت و اين آيه ناظر به مقام اثبات و كشف است، نه ثبوت و تحقق و اين همان مسلك توحيد افعالى است كه به مقتضاى آن، انسان و هر فاعل ديگر درجه اى از درجات و شأنى از شئون فاعليت خداى سبحان است؛ آب و غذا كه برطرف كننده تشنگى و گرسنگى است و آتش كه حرارت بخش و دارو كه شفابخش است، همه از شئون فعلى و درجات فاعليت خداوند است و هيچ گونه استقلالى در تأثير و فاعليت ندارد؛ زيرا كارها به آنها سپرده نشده است و فاعليت و مقام فعل حق تعالى امرى نامحدود است واز اين رو مى توان همه كارها و از جمله شفا را به او نسبت داد: ( و اذا مرضت فهو يشفين ) (805)؛ زيرا خداى سبحان، در مقام فعل ( و نه در مقام ذات ) با دارو به بيمار شفا مى دهد. انسان نيز در كارهاى خود درجه اى از درجات فاعليت خداى سبحان است. (806)

پس در قيامت آشكار مى شود كه خداى سبحان فرمانرواى مطلق بوده، هست و خواهد بود و اين مطلب از آيات ديگرى نيز استفاده مى شود، مانند:

الف: (يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شىء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) (807) در آن روز سؤ ال مى شود كه ملك و سلطنت از آن كيست و اين بدان معنا نيست كه ديروز از آن ديگرى بوده است و پاسخ اين است كه فرمانروايى مخصوص خداى واحد قهار است.

ب: (فتعالى الله الملك الحق ) (808). اين آيه كريمه خداوند را به طور مطلق ملك معرفى مى كند و بر اين اساس فرض ندارد كه او در دنيا ملك و نافذ الكلمه نباشد. او كه مالك ملك و سلطنت است، گاه اين سلطنت را مى دهد و گاهى مى گيرد؛ مثلا انسان را مالك چشم و گوش مى كند: (أمن يملك السمع و الأبصار) (809). مالك حقيقى چشم و گوش انسان، خداى سبحان است و مالكيت انسان نسبت به اندام و جوارح خود به اعطاى الهى است و در لحظه اى كه اراده كند آن را بستاند، ديگر اجازه بستن چشم گشوده را نيز به انسان نخواهد داد و با اين كه ساده ترين كارها به ظاهر، همين بستن چشم است، گروهى در هنگام احتضار از انجام اين عمل نيز عاجزند و با چشم باز مى ميرند.

بنابراين، نفوذ و تسلط مطلق خدا در قيامت ظاهر مى شود، نه حادث؛ گرچه براى برخى انسانها امروز نيز اين حقيقت آشكار است. موحد كامل آنچه را ديگران پس از مرگ مى بينند، هم اكنون مشاهده مى كند. ادعيه امامان معصوم (عليهم‌السلام ) نشانه آن است كه آنان حقيقت (و الأمر يومئذ لله ) را در دنيا مى ديدند و اين اثر توحيد افعالى است. حضرت امام رضا (عليه‌السلام ) در سجده نماز به خدا عرض ‍ مى كرد: در احسانهايى كه بر من روا داشتى نه خود نقش داشتم و نه ديگران... و هر نيكى كه به من رسيد از جانب تو بود: (لك الحمد ان أطعتك و لا حجة لى ان عصيتك و لا صنع لى و لا لغيرى فى احسانك و لا عذر لى ان أسأت، ما أصابنى من حسنة فمنك يا كريم اغفر لمن فى مشارق الأرض و مغاربها من المؤ منين و المؤ منات). (810)

ج: (لله ملك السموات و الأرض). (811)

آيات گذشته مالكيت و فرمانروايى خداى سبحان را به زبان اثبات بيان مى كرد. برخى از آيات نيز همين حقيقت را به لسان نفى بيان مى كند؛ مانند:

الف: (و لم يكن له شريك فى الملك) (812). اگر از آياتى همچون (لله ملك السموات و الأرض ) كه به لسان اثبات است، انحصار ملك و ملك در خداى سبحان را استفاده نكنيم، از آياتى مانند و لم يكن له شريك فى الملك به خوبى استفاده مى شود.

ب: خداى سبحان درباره مؤ منان و موحدان راستين مى فرمايد: اينان كسانى هستند كه به هيچ نحو براى خدا شريك قائل نيستند (يعبدوننى لا يشكرون بى شيئا) (813) و چون خدا هيچ شريكى در ملك ندارد، قهرا ملك و سلطنت و نفوذ تنها از آن اوست.

ج: خداى سبحان به پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: بگو من مالك هيچ سود و زيانى براى خودم نيستم (چه رسد براى شما)، مگر آنچه را خداوند بخواهد: (قل لا أملك لنفسى ضرا و لا نفعا الا ما شأ الله) (814) اين آيه كه صريحتر از آيات گذشته است به خوبى بر اختصاص مالكيت مطلق به خداى سبحان دلالت دارد. (815)

د: قرآن كريم خطاب به بت پرستان مى فرمايد: اگر از غير خدا در نظام تكوين كارى ساخته باشد چهارگونه قابل تصوير است:

يكم اين است كه مستقلا مالك ذره اى از ذرات جهان هستى باشد.

دوم اين كه با خدا در مالكيت چيزى شريك باشد.

سوم آن كه در تدبير امور، پشتيبان و دستيار خداوند باشد، نه مالك يا شريك.

چهارم آن كه به عنوان شفيع، تنها حق تضرع داشته باشد و با شفاعت بتواند در عالم كارى انجام دهد. آنگاه سه فرض اول را محال و فرض چهارم را روا مى شمارد، آن هم به اذن خداى سبحان و به وسيله كسانى چون پيامبران،

اوليا و فرشتگان: (قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة فى السموات و لا فى الأرض و ما لهم فيها من شرك و ما له منهم من ظهيرَ و لا تنفع الشفاعة عنده الا لمن أذن له) (816)؛ به بت پرستان بگو بتهايى را كه به جاى خدا مى پرستيد بخوانيد كه اينان مالك هيچ ذره اى در آسمانها و زمين نيستند ( نفى فرض اول ) و در آسمان و زمين سهمى نيز براى خدايان شما نيست (نفى فرض دوم ) و هيچ يك از آلهه زمينى يا آسمانى شما پشتيبان خدا نيز نخواهد بود ( نفى فرض سوم ).

پس غير خدا نه بالاستقلال نه بالاشتراك و نه بالمظاهرة مالك ذره اى نيست؛ اما راه شفاعت براى كسانى كه از جانب خداوند مأذونند، گشوده است؛ به اين معنا كه بر اثر ابتهال و تضرع شفيع، عدل الهى با رحمتش ضميمه و حساب انسانها با شفع جفت شدن عدل و رحمت، رسيدگى مى شود و گرنه تحمل عدل محض خداى سبحان دشوار است. از اين رو در دعا مى گوييم اللهم عاملنا بفضلك و لا تعاملنا بعدلك؛ بار خدايا با اسم حسن عدل و فضل با ما رفتار كن، نه با عدل تنها. پس شفاعت و وساطت برخى موجودهاى جهان امكان به اذن خداى سبحان محال نيست و خداى سبحان به پيامبران، امامان و اوليايش چنين اذنى داده است، نه به بتهايى كه كارى از آنها ساخته نيست.

حاصل اين كه، خدا هم در دنيا مالك است و هم در آخرت و در قيامت اين حقيقت، كاملا آشكار مى شود و قيامت ظرف ظهور مالكيت خداست، نه ظرف تملك او.

با توجه به آياتى كه تاكنون مطرح شد روشن مى شود كه معناى آيه كريمه (فاليوم لا يملك بعضكم لبعض نفعا و لا ضرا) (817)نيز اين هست كه شما تنها در قيامت نسبت به يكديگر مالك نفع و ضررى نيستيد و در دنيا مالك بوديد، بلكه بدين معناست كه در قيامت، حقيقت مالكيت مطلق خدا و نزاهت او از شريك در ملك، بر همگان آشكار خواهد شد. گرچه در همين دنيا نيز اين حقيقت مسلم براى گوينده لو كشف الغطأ من ازددت يقينا (818) و شاگردان راستين او مكشوف و بى پرده است.

بنا بر آنچه بيان شد، سخن نارواى فرعون درباره فرمانروايى خود (أليس لى ملك مصر ) (819)، نشانه آن است كه او رب العالمين را نشناخته بود و هر كس بگويد: امروز كار در اختيار ما و فردا به اختيار خداست، انديشه اى فرعونى دارد، نه توحيدى؛ زيرا مالكيت خدا نسبت به امروز و فردا يكسان است و اين حقيقتى است كه در قيامت بر همگان آشكار خواهد شد و فهم آن در دنيا براى گروهى دشوار است (820) و با تحليل معلوم مى شود كه بسيارى از انديشه ها و عقايد انحرافى فرعونى است.

كسى كه خود را در شأنى از شئون، مالك يا ملك دانست، او موحد نيست. موحد كسى است كه با خدا بيعت كند و بيعت بدين معناست كه جان و مال خود را به خدا بفروشد و آنگاه بگويد: لا أملك لنفسى ضرا و لا نفعافروختن چيزى با مالك بودن آن پس از فروش سازگار نيست. همان گونه كه پس از فروش كالا، ديگر خود را مالك آن نمى دانيم، پس از بيع و بيعت خويش با خدا نيز نبايد خود را مالك خويش بدانيم.

موحدى كه خود را مالك هيچ نفع و ضررى نمى داند، اگر در شئون هستى خود مانند چشم و گوش نيز بخواهد تصرف كند، بايد از مالك حقيقى اجازه بگيرد؛ زيرا آن فروخته و خود را مالك نمى داند و گرنه چنين تصرفى در ملك غير و بدون اذن مالك خواهد بود. البته تعبيرهاى بيع، شرأ، اجر و مانند آن در متون دينى، تشويقى است و گرنه، ما نه بالاصاله مالك چيزى هستيم تا آن را به خدا بفروشيم و نه از او طلبى داريم تا از او بستانيم و نه به سواد او كارى كرده ايم تا شايسته اجر و پاداش از او باشيم.

تذكر: قيامت نه تنها ظرف ظهور مالكيت خداوند، بلكه ظرف ظهور همه اوصاف اوست؛ چه اوصاف جمالى، مانند ملك و چه اوصاف جلالى، مانند قدوس. در قيامت آشكار مى شود كه خداى سبحان همواره قدوس، سلام، مؤ من، مهيمن و... بوده و هست.

خداى سبحان در قيامت هم در چهره أرحم الراحمين ظهور مى كند و هم در چهره (أشد الماقبين. البته معرفت اكتناهى همه اسماى حسناى الهى مقدور كسى نيست، ليكن اصل توحيد و نزاهت خداوند از هر گونه شريك، در قيامت كاملا معلوم مى شود.

4 قيامت، هم اكنون موجود است

در بحث تفسيرى گذشت كه قيامت هم اكنون موجود است. اين مدعا با براهين عقلى و شواهد نقلى قابل اثبات است كه به برخى از شواهد نقلى آن اشاره مى شود:

يكم: قرآن كريم از بى توجهى تبهكاران نسبت به معاد، به غفلت تعبير مى كند: (لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطأك فبصرك اليوم حديد) (821). تبهكار را در محكمه عدل الهى حاضر كرده، او را به قيامت و عذابش آگاه مى كنند و مى گويند: تو از اين حقيقت، يعنى انقطاع اسباب و انساب و رجوع همه اشيا به مبدأ قهار در قيامت، غافل بودى. خود آنان مى گويند: (يا ويلنا قد كنا فى غفلة من هذا) (822) غفلت در جايى است كه چيزى موجود باشد، اما مورد التفات نباشد و گرنه درباره معدوم، تعبير غفلت درست نيست.

در جاى ديگر نيز مى فرمايد: (يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا و هم عن الاخرة هم غافلون) (823)؛ دنياگرايان تنها به ظاهر كه حيات دنياست چشم دوخته اند و از باطن آن كه آخرت است غافلند.

دوم: آيه كريمه (كلا لو تعلمون علم اليقينَ لترون الجحيمَ ثم لترونها عين اليقين) (824) به صراحت بر مشاهده دوزخ براى صاحبان علم اليقين دلالت دارد و اين ناظر به شهود در دنياست و گرنه پس از مرگ، همه مردم آن را مشاهده مى كنند؛ چه در دنيا علم اليقين دست يافته باشند يا نه.

حجابى كه مانع رسيدن به علم اليقين و شهود بهشت و دوزخ است همان حجاب گناه است و اهل باطن كه از گناه مبرا هستند، جهنم و بهشت و نيز غوطه ور بودن تبهكاران در جهنم و تنعم بهشتيان در آغوش نعمتهاى بهشتى را هم اكنون مى بينند. همچنين آنان نجات جهنمى از جهنم بر اثر توبه و آتش خوارى غاصبان مال يتيم را هم اكنون مى بينند (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا). (825)

سوم: رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در معراج بهشت و جهنم را از نزديك ديد و به خوردنيها و نوشيدنيهاى هر يك از پرهيزكاران و تبهكاران آگاه شد. اگر بهشت و جهنم پيش از برچپده شدن نظام دنيا موجود نباشد، آن حضرت در معراج اين حقايق را مشاهده نمى كرد. در برخى روايات عترت طاهرين (عليهم‌السلام ) نيز آمده است كه از ما نيست كسى كه منكر وجود فعلى بهشت و دوزخ باشد: (ما أولئك منا و لا نحن منهم). (826)

چهارم: حارثة بن مالك در جواب پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كه از او پرسيدند: كيف أصبحت، عرض كرد: أصبحت موقنا. آنگاه حضرت پرسيدند: علامت يقين تو چيست؟ عرض كرد: گويا اهل بهشت را مشاهده مى كنم كه از نعمتهاى الهى بهره مى برند و گويا اهل جهنم را مى نگرم كه در آن معذبند و فرياد بر مى آورند. گويا اكنون صداى نعره آتش در گوشهايم مى پيچيد پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز با تعبير عبد نور الله قلبه سخنان او را تأييد و وى را دعا كرد. (827) گرچه در تعبير حارثه كأن آمده است، نه أن، ولى بايد توجه داشت كه راجع به معدوم (كأن ) نيز نمى توان گفت؛ زيرا معدوم نه محققا مشهود است نه گويا مشهود. (828)

پنجم: برزخ كه عالمى بين دنيا و قيامت است، قطعا بين دو امر موجود قرار دارد و اگر جهان سوم (قيامت ) معدوم بود و تنها دو عالم (دنيا و برزخ ) وجود داشت در اين صورت برزخ حقيقتا برزخ نبود؛ زيرا بين دو عالم قرار نگرفته بود.

برزخ سرپلى است كه دنيا را به قيامت كبرا پيوند مى زند و حقيقت آن يا اثرى است از امواج آتش جهنم و يا نسيمى از بوستانهاى بهشت. پس ‍ وجود فعلى برزخ بما هو برزخ، خود نشانى از وجود بالفعل قيامت است و بر اين اساس در بسيارى از آيات قرآن كريم، سخن از اعداد و آماده سازى بهشت و جهنم است؛ مانند (و سارعوا الى مغفرة من ربكم و جنة عرضها السموات و الأرض أعدت للمتقين) (829)، (فاتقوا النار التى وقودها الناس و الحجارة، اعدت للكافرين). (830)

تعبير آماده سازى، ظهور در موجود بودن دارد و چون اعداد در قالب فعل ماضى بيان شده است و حمل آن بر مضارع به صورت مجاز و با اين توجيه كه مستقبل محقق الوقوع در حكم ماضى است، قرينه خارجى ندارد، از آن بر مى آيد كه بهشت و دوزخ هم اكنون موجود است.

ششم: در حالات امام سجاد و امام صادق (عليهماالسلام ) آمده است كه در حال تلاوت سوره حمد، بر اثر تكرار آيه كريمه (مالك يوم الدين ) بيهوش ‍ مى شدند. با انضمام اين مقدمه كه گاهى بعد از نماز مى فرمودند: آتش ‍ بزرگ مرا به خود مشغول كرده بود (831) و اين حاكى از مشاهده (يوم الدين ) (و نار الله الموقدةَ التى تطلع على الأفئدة) (832) است و گرنه لفظ و مفهوم را بيهوش نمى كند و هنر همين است كه انسان جهنم را هم اكنون ببيند، نه اين كه بر وجود قيامت دليل عقلى اقامه كند:

خود هنردان ديدن آتش عيان

نى گپ دل على النار الدخان

حاصل اين كه، بهشت و دوزخ بالفعل موجود است، ولى ما از نظر سير زمانى، هنوز به آن نرسيده ايم و نرسيدن ما دليل بر نبودن آن نيست. آنان كه زمين و زمان و گذشته و آينده را در نورديده اند، پيش از برچيده شدن نظام دنيا نيز قيامت را به خوبى مشاهده مى كنند و ما نيز به تدريج به طرف آن در حركت هستيم. تعبيرات قرآنى و روايى نيز اگر ظهور در حدوث قيامت در آينده دارد، به اين معناست كه انسانها بعد به قيامت مى رسند، نه اين كه قيامت هم اكنون معدوم است و بعد يافت مى شود.

5 قيامت، روز ظهور دين

خداى سبحان در دنيا ظواهر دين، همانند لزوم اطاعت و پرهيز از معصيت را به انسانها نمايانده است، ولى از اسرار دين، تنها به بخش ناچيزى اشاره كرده است؛ مانند اين كه غيبت را نان خورش سگهاى دوزخ معرفى كرده است: اياكم و الغيبة فانها ادام كلاب النار (833) و در قيامت حقيقت و باطن غيبت و ساير گناهان و بلكه همه حقيقت دين، اعم از جزا و غير آن، ظهور خواهد كرد؛ زيرا عنوان دين، در موارد متعدد به معناى شريعت الهى و ملت كه جامع عقيده، اخلاق و عمل است استعمال شده است.

از اين رو در قرآن كريم روز قيامت روز دين معرفى شده است؛ مانند: (و ان الفجار لفى جحيمَ يصلونها يوم الدينَ و ما هم عنها بغائبينَ و ما أدرئك ما يوم الدينَ ثم ما أدريك ما يوم الدينَ يوم لا تملك نفس لنفس شيئا و الأمر يومئذ لله) (834) (ان الدين لواقع ) (835)، (يسئلون أيان يوم الدين ) (836). آيات مزبور وقوع دين (قيامت ) را حتمى و واقعى معرفى مى كند و دين افزون بر جزا، حقايق فراوانى دارد، مانند توحيد، نبوت، ولايت، باطن انسانها و باطن تكليف و اسرار عبادت و در قيامت باطن همه اين مجموعه ظهور مى كند.

خداى سبحان درباره ظهور باطن قرآن در قيامت مى فرمايد: (يوم يأتى تأويله ) (837) و تأويل قرآن همان حقيقت عينى و خارجى آن است. معارف گسترده قرآن كريم در قيامت به گونه اى ظهور مى كند كه زمينه اختلاف در هيچ امرى باقى نمى ماند. قهرا بطلان همه مكاتب روشن مى شود و از ميان فتاواى مختلف، فتواى حق و از ميان مكاتب گوناگون، مكتب حق ظاهر مى گردد؛ چنانكه در آن روز جايى براى كفر و شرك نيز نمى ماند؛ در دنيا ممكن است كسى در عين مراجعه به محكمه اسلامى، ناراضى برگردد و امر بر او مشتبه شود كه آيا قاضى به حق داورى كرده است يا نه، ولى در قيامت همه حجابها زايل مى شود و واقعيت امر بر كسى مشتبه نمى شود.

ظهور همه معارف قرآن و همه ابعاد دين در قيامت همان است كه در قرآن كريم با تعبير توفيه دين مطرح شده است: (يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق و يعلمون إن الله هو الحق المبين) (838).توفيق دين حق، آشكار كردن همه اسرار درون دين بر همگان است. اگر دين تنها به معناى جزا بود در ذيل اين آيه كريمه به جاى يعلمون إن الله هو الحق المبين مى فرمود: و يعلمون أن الله هو القهار المنتقم؛ يعنى در قيامت به قهر و انتقام خدا آگاه مى شوند. در قيامت انسانها مى فهمند كه خداوند، حق روشنى بود، ولى آن را نمى ديدند. گرچه حق در دنيا نيز روشن است؛ زيرا خداى سبحان كه نور آسمانها و زمين است؛ يعنى ظهور آسمانها و زمين به اوست: (الله نور السموات و الأرض ) (839)، حجابى ندارد و حرمان از شهود او بر اثر پرده اى است كه انسان بر خود آويخته است. (840) از اين رو قرآن كريم چشمهاى كافران جهنمى را در غطأ و حجاب مى داند: (الذين كانت أعينهم فى غطأ عن ذكرى) (841) و چشم باطن گروهى را كور معرفى مى كند: (لا تعمى الأبصار و لكن تعمى القلوب التى فى الصدور). (842)

يادآورى اين نكته قرآنى نيز در پايان اين بحث سودمند است كه اختلاف در دنيا پايانى ندارد و حتى در زمان ظهور حضرت ولى عصر (سلام الله عليه ) نيز اختلاف هست؛ زيرا كفر، نفاق و يهوديت و مسيحيت، گر چه خاموش و زير سلطه حكومت اسلامى است و يهوديان و مسيحيان جزيه مى پردازند، اما حضور و اقدام نيز دارند و سرانجام نيز حضرت مهدى (عجل الله تعالى فرجه الشريف ) به دست مخالفان تبهكار به شهادت مى رسد.

بقاى يهوديان و مسيحيان تا روز قيامت از برخى آيات قرآن كريم استفاده مى شود: (فأغرينا بيهنم العداوة و البغضأ الى يوم القيمة) (843) (و ألقينا بينهم العداوة و البغضأ الى يوم القيمة) (844). بنابراين، روز ظهور مصلح كل نيز روز ظهور كامل حق نيست، بلكه تنها در صحنه قيامت است كه خداوند همه حقيقت دين را توفيه مى كند؛ به گونه اى كه همگان حق را آشكارا مشاهده مى كنند.

بحث روايى

1 معناى دين و گستره مالكيت خدا

عن الصادق (عليه‌السلام )... (مالك يوم الدين )، قال: يوم الحساب (845)

عن الرضا (عليه‌السلام ): (مالك يوم الدين ) اقرار له بالبعث و الحساب و المجازاة (846)

(مالك يوم الدين )... و ايجاب ملك الآخرة له كايجاب ملك الدنيا (847)

اشاره: دين به معناى جزاى مطلق است و شامل جزاى دنيا و جزاى آخرت خواهد شد؛ گرچه شيوع جزا و كمال و تمام آن در قيامت است، ليكن مطلق، شامل فرد غير شايع هم خواهد شد، هر چند بر خصوص آن حمل نمى شود. نتيجه آن كه، آيات فراوانى در قرآن راجع به جزاى نيك پرهيزكاران و همچنين جزاى زشت تبهكاران نازل شده است، مانند آيه 146 سوره انعام و آيات 80 و 105 و 110 و 121 و 131 سوره صافات و مالك چنين روزى غير از خداوند نيست. پس معناى (مالك يوم الدين ) جامع جزاى هر دو جهان است.

2 اولياى خدا و مالك يوم الدين

عن الزهرى، قال: كان على بن الحسين (عليه‌السلام ) اذا قرء (مالك يوم الدين ) يكررها حتى يكاد أن يموت (848)

عن داود بن فرقد، قال: سمعت أبا عبدالله (عليه‌السلام ) يقرأ مالا أحصى (ملك يوم الدين ) (849)

عن السجاد (عليه‌السلام ): لو مات من بين المشرق و المغرب لما استوحشت لوكان القرآن معى، و اذا قرأ من القرآن (مالك يوم الدين ) كررها و كان إن يموت مما دخل عليه من الخوف. (850)

3 قرائت ملك و مالك

عن داود بن فرقد، قال: سمعت أباعبدالله (عليه‌السلام ) يقرأ ما لا أحصى (ملك يوم الدين ) (851)

عن محمد بن على على الحلبى عن أبى عبدالله (عليه‌السلام ) أنه كان يقرء (مالك يوم الدين ) (852)

گزيده تفسير

اياك نعبد و اياك نستعين 5

شناخت و پذيرش اسماى حسناى خداوند (الوهيت، ربوبيت، رحمانيت، رحيميت، مالكيت ) انسان غايب از خدا را به محضر او آورده، شايسته خطاب با وى مى كند و از اين رو عبد سالك پس از معرفت خدا و اعتقاد به اسماى حسناى او، خود را در محضر خدا يافته، با التفات از غيبت به خطاب مى گويد: بار خدايا تنها تو را مى پرستيم و تنها از تو مدد مى جوييم (حتى براى پرستش ) و جز تو كسى شايسته خضوع نيست.

خداى سبحان يگانه معبود و يكتا مستعان جهان آفرينش است؛ زيرا او تنها مبدئى است كه همه كمالات را دارد: (الله )، هر موجودى را مى پروراند: (رب العالمين ) و رحمتى بى كران براى همه و رحمتى ويژه براى مؤ منان دارد: (الرحمن الرحيم ) و او تنها مرجعى است كه سلطه مالكانه اش در قيامت بر همگان آشكار مى شود و در آن روز بر اساس عدالت و حكمت پاداش و كيفر مى دهد: (مالك يوم الدين ).

تفسير

اياك: ضمير منفصل مفعولى است كه براى افاده حصر، بر فعل خود (نعبد) مقدم شده است. گذشته از آن كه در خصوص مقام، نكته مهمى هم ملحوظ خواهد بود و آن تقدم معبود بر عابد و عبادت است؛ چنانكه در اثناى بحث روشن مى شود كه توحيد ناب مقتضى حصر مشهود در معبود است، به طورى كه نه عابد ديده شود و نه عبادت او، تا هم از گزند تثليث در مشهود پرهيز شود و هم از تثنيه در آن.

نعبد: عبد به معناى انسانى است كه مملوك غير باشد و اگر اين كلمه را از ويژگيهاى انسانى تجريد كنيم به معناى موجود با شعورى است كه ملك غير باشد و به اين اعتبار بر همه موجودات با شعور اطلاق مى شود: (ان كل من فى السموات و الارض الا اتى الرحمن عبدا) (853). واژه عبادت نيز همين معنا را افاده مى كند؛ گرچه بر حسب اشتقاقهاى گوناگون و اختلاف موارد، تغييراتى در معناى آن حاصل مى شود برخى از اهل لغت گفته اند: اصل عبوديت به معناى خضوع است (854)، ليكن اين معناى لغوى كلمه كلمه نيست، بلكه لازم معناست؛ زيرا خضوع با لام متعدى مى شود؛ مانند: (ظلت أعناقهم لها خاضعين) (855)، ولى كلمه عبادت خود متعدى است. پس عبادت به معناى خضوع نيست.

عبادت خدا ارائه و نشان دادن مملوكيت خود به پروردگار است و از اين رو با استكبار جمع نمى شود: (ان الذين يستكبرون عن عبادتى سيد خلون جهنم داخرين) (856).

نستعين: استعانت طلب معونت و عون است و عون به معناى مطلق نصرت و يارى كردن است.

واژه هاى معاونت، مساعدت، مظاهرت و معاضدت، همه به معناى كمك كردن است، اما در هر يك جهتى خاص مورد نظر است؛ مثلا كارى كه عده اى با ساعدهاى خويش انجام مى دهند، مساعدت ناميده مى شود؛ چنانكه اگر با عضد و بازوهاى خود انجام دهند، معاضدت نام مى گيرد و اگر پشت به پشت همديگر داده و قدرت برترى را ايجاد كنند، مظاهرت گفته مى شود و اين عناوين از جوارح مايه گرفته است و اما در عون و معاونت تنها تقويت كردن مورد نظر است، بدون عنايت به هر ويژگى ديگر و از اين رو به مطلق كمك كردن تعبير مى شود.

سر التفات از غيبت به خطاب

در آيات آغازين سوره مباركه حمد، سخن به لفظ غيبت بود و در بخش پايانى آن، كه با آيه مورد بحث آغاز مى شود، به لسان خطاب و حضور است. اين تغيير سياق در علوم ادبى (بديع ) التفات از غيبت به خطاب ناميده مى شود و تنها تفننى ادبى و براى زيباسازى كلام است و زمام آن نيز به دست متكلم است؛ گوينده براى ايجاد تنوع در كلام و آراستن آن، گاهى شخصى را غايب فرض كرده، گاهى مخاطب قرار مى دهد.

اما در اين آيه كريمه، التفات از غيبت به خطاب تنها يك تفنن ادبى نيست تا زمام آن به دست متكلم باشد و او به اختيار خود خداى سبحان را گاهى غايب و گاهى حاضر فرض كند، بلكه زمام كار به دست مخاطب است.

توضيح اين كه، درك و پذيرش اسماى حسنايى كه در آغاز اين سوره آمده براى فرا خواندن انسان غايب به محضر خداست. اگر براى كسى ثابت شد كه خداى سبحان جامع همه كمالات وجودى است: (الله )، بر سراسر عوالم هستى امكانى ربوبيتى مطلقه دارد: (رب العالمين )، رحمت مطلقه او بر هر چيزى سايه انداخته: (الرحمن ) و رحمت مخصوصى براى مؤ منان و سالكان راهش دارد: (الرحيم ) و سرانجام مالكيت بى مرز او در يوم الدين ظهور مى كند: (مالك يوم الدين ) و جز او هيچ موجودى شايسته خضوع و خطاب نيست و آنگاه به همه اين معارف ايمان آورد، چنين كسى كه تاكنون غايب بود از غيبت به حضور آمده، خود را در محضر خداى سبحان مى بيند و لياقت تخاطب مى يابد. پس تفاوت در متكلم است كه از غيبت به حضور آمده است، نه مخاطب كه هرگز غايب نيست؛ ولى كسى كه اين اسماى حسنى را درك نكرد يا نپذيرفت، شايسته تخاطب نيست و حق قرار گرفتن در محضر خدا را ندارد؛ زيرا او غايب است؛ گرچه خداوند مشهود مطلق است.

براهين حصر عبادت و استعانت

آيه كريمه (اياك نعبد و اياك نستعين ) به روشنى مفيد حصر عبادت و استعانت در خداى سبحان است و اسماى حسناى الله، رب العالمين، الرحمن، الرحيم و مالك يوم الدين كه در آيات قبل آمده، علاوه بر اين كه هر يك حد وسط برهانى بر اثبات حمد و حصر آن در خداى سبحان است، حد وسط برهان بر حصر عبادت و حصر استعانت در او نيز خواهد بود؛ مثلا با استفاده از اسم الله برهانى بدين تقرير اقامه مى شود: ذات اقدس خداوند، جامع و در بردارنده همه كمالات وجودى است (857) و چنين موجود كاملى تنها معبود و تنها مستعان سراسر عوالم هستى است، بنابراين عبادت و استعانت ويژه اوست. همچنين ساير اسماى حسناى مذكور در صدر سوره، هر يك حد وسط برهانى بر حصر عبادت و استعانت در خداست.

تفاوتى كه ميان براهين مذكور وجود دارد در اين است كه برخى همانند براهينى كه حد وسط آنها (جامعيت كمال، ربوبيت مطلق، رحمت فراگير و رحمت خاص است، ناظر به نظام فاعلى جهان آفرينش و صدور موجودات از سرچشمه هستى است و برخى ديگر مانند برهانى كه حد وسط آن مالكيت يوم الدين است، ناظر به نظام غايى و رجوع موجودات به خداى سبحان است، البته رجوع مراتبى دارد كه مرحله نهايى آن در قيامت كبراست و گرنه برخى از مراحل نظام غايى، قبل از قيامت كبرا نيز حاصل مى شود.

از برخى آيات قرآن كريم نيز برهانى استفاده مى شود كه ناظر به هر دو نظام فاعلى و غايى است؛ مانند (و لله غيب السموات و الأرض و اليه يرجع الأمر كله فاعبده و توكل عليه و ما ربك بغافل عما تعملون) (858)؛ نه تنها ظاهر آسمانها و زمين، كه غيب و باطن آنها نيز از آن خداست و همه امر به سوى او باز مى گردد. پس همه چيز از او به سوى اوست و از اين رو نه تنها انسان، بلكه هر موجودى بايد بگويد: (انا لله و انا اليه راجعون ) (859).

محتمل است معناى رجوع امر به خداوند همان بازگشت تدبير و اداره كارهاى نظام كيهانى باشد. به هر تقدير تنها خداوند كه در قوس نزول، مالك درون و بيرون آسمانها و زمين است و در قوس صعود نيز همه امور به او باز مى گردد، شايسته عبادت است. از اين رو در پايان اين آيه كه بخش اول آن بيانگر نظام فاعلى و بخش پايانى آن ناظر به نظام غايى است، با فأ تفريع مى فرمايد: پس او را عبادت و بر او توكل كن.

انسان موحد باشد يا ملحد، ضعيف و نيازمند است: (خلق الانسان ضعيفا) (860)، ليكن موحد برآورنده نيازهايش را خدا مى داند و ملحد طبيعت را رافع حاجت مى پندارد. مفاد اين آيه كريمه آن است كه چون زمام امور در نزول و صعود به دست خداى سبحان است، در عبادت و توكل تنها به او پناه ببر.

در نظام هستى هيچ موجودى نه مى تواند در جاى خود راكد بوده بايستد و به سوى خدا حركت نكند و نه مى تواند براى سير وجودى خود راه ديگرى برگزيند كه به مهر يا قهر الهى منتهى نگردد. حال موجودى كه خواه ناخواه بايد سير كند، شايسته است كه به جايگاه اصلى خود كه آغوش رحمت الهى است بازگردد.

جمله ( و ما ربك بغافل عما تعملون ) در ذيل آيه مزبور نيز برهانى است بر اين كه عبادت عابدان و توكل متوكلان، همه محفوظ است. غافل نبودن خداى سبحان از عبادت و توكل بندگان، هم عامل تشويق انسان به عبادت و توكل است و هم دليلى بر محفوظ بودن عبادت و توكل آنان.

در برخى از آيات قرآن كريم افزون برجامعيت كمالات و ربوبيت، خالقيت خداوند نيز حد وسط برهان بر ضرورت عبادت و توكل و حصر آن در خداى سبحان قرار گرفته است: (ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شى ء فاعبدوه و هو على كل شى ء وكيل) (861)؛ انسانه بايد رب و خالق خود را عبادت و بر او توكل كند و خداوند تنها رب و خالق انسان است؛ پس او تنها معبود و تنها تكيه گاه انسان است.

تذكر: آيه كريمه (اياك نعبد و اياك نستعين ) نكات و لطايف ادبى و معرفتى فراوانى دارد؛ مانند: التفات از غيبت به خطاب، افراد ضمير در اياك، افاده حصر با تقديم مفعول، جمع آوردن فعل نعبد و نستعين )، تكرار اياك، بيان حصر استعانت پس از حصر عبادت و... برخى از اين نكات در بحث تفسيرى بيان شد و برخى در بخش لطايف و اشارات اين آيه بررسى خواهد شد و به پاره اى ديگر به اجمال اشاره مى كنيم:

1 سر افراد ضمير در اياك اين است كه خداى سبحان شريكى ندارد و بر اساس ادب توحيدى و بر خلاف آداب و تشريفات عرفى ضمير را مفرد مى آوريم (اياك ) نه جمع (اياكم ) تا موهم شرك نباشد.

2 براى اثبات حصر عبادت و حصر استعانت در خداوند بايد كلمه اياك تكرار شود و دو حصر با يك اياك ثابت نمى شود؛ زيرا اگر گفته شود: اياك نعبد و نستعين به اين معناست كه مجموع عبادت و استعانت، با وصف مجموع بودنش منحصر به خداست؛ در حالى كه ما در پى اثبات حصر جميع هستيم، نه تنها حصر مجموع.

لطايف و اشارات

1 اسرار تقديم اياك بر نعبد

حصر عبادت و استعانت در ذات اقدس الهى با تعبيراتى چون لا نعبد الا اياك يا نعبدك و لا نعبد غيرك نيز قابل تبيين بود، اما در اين آيه كريمه با تقديم مفعول (اياك ) بيان شده است. در گزينش اين سياق خاص ‍ اسرارى نهفته است كه به برخى از آنها اشاره مى كنيم:

الف: موحدى كه ذات اقدس الهى را جامع و منشأ همه كمالها و جمالها مى داند و براى او ربوبيت و مالكيت مطلق قائل است، در آغاز و پيش از هر چيز او را مشاهده مى كند و با تقديم اياك عبادت را حق انحصارى او مى داند.

انسانى كه حجاب غفلت را دريد، تنها او را مى بيند و از اين رو ابتدا از او سخن مى گويد و به همين دليل كلمه شهيد در آيه كريمه (أولم يكف بربك إنه على كل شى ء شهيد) (862) به معناى مشهود است، نه شاهد؛ يعنى انسان در نگرش به هر چيز ابتدا خدا را مى بيند و سپس ‍ غير را كه آيت اوست و چون خداوند مشهودى است فائق بر همه مشهودها از اين رو با كلمه على استعمال شده است.

ب: عابدى كه ابتدا معبود را مى بيند و او را به عنوان جمال محض و كمال صرف مى شناسد، سختى و سنگينى عبادت برايش آسان مى شود. عبادت براى سالكان و راهيان كوى حق در آغاز، دشواريهايى دارد و بر اين اساس، صبر بر طاعت از بهترين فضايل و رأس ايمان است: (فان الصبر من الايمان كالرأس من الجسد). (863)

خداى سبحان از نماز به عنوان امرى بزرگ و سنگين ياد كرده است و اين براى كسانى است كه به پايگاه خشوع راه نيافته اند: (و انها لكبيرة الا على الخاشعين) (864). گرچه اقامه نماز فرصت چندانى نمى خواهد، اما گروههاى فراوانى از آن، سرباز مى زنند؛ چون خودخواهى به انسان اجازه اقرار و اظهار بندگى نمى دهد و بر خاك ساييدن پيشانى براى انسان مدعى استقلال دشوار است، ولى خاشعانى كه جمال و زيبايى معبود را مشاهده كرده اند، اظهار بندگى سهل و عبادت بر ايشان شيرين و آسان است.

كسى كه با دشوارى نماز مى گزارد، گرچه به تكليف خويش عمل كرده است، ولى نماز براى او لذت بخش نيست؛ اما شاهدان جمال معبود، به حق از آن لذت و از هجران آن رنج مى برند. از اين رو مى گويند: اگر همه عمر دنيا يك شب بود همه را به سجده يا ركوع سپرى مى كرديم (865)

رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كه همواره مستغرق در شهود جمال خداى سبحان بود و فراق خداوند براى او مايه رنج بود، نماز را مايه روشنى چشم خود مى دانست: جعلت قرة عينى فى الصلاة (866)، و هنگام نماز به مؤ ذن مخصوص خود بلال حبشى مى فرمود: أرحنا يا بلال. (867)

ج: شيطان گرچه در همه حالات، انسان را وسوسه مى كند، ولى در حال نماز با بسيج همه نيروهايش مى كوشد تا مانع حضور قلب نمازگزار گردد. وسوسه و مزاحمت شيطان در كارهاى عادى چندان جدى نيست، ولى وقتى انسان در مسير عبادت قدم نهاد، او همه جنود و ذريه اش را براى اغفال عابد سالك آماده مى كند. براى مصونيت از اين تهاجم همه جانبه، ابتدا بايد معبود را تعيين كرد و آنگاه از عبادت سخن گفت تا شيطان براى انسان، معبود سازى نكند و اگر قبل از تعيين معبود، از عبادت سخن بگوييم شيطان با القاى خاطراتى براى ما معبودى دروغين مى سازد.

شيطان با القائات خود براى كافران و بت پرستان بت مى تراشد و براى مؤ منان، نجات از آتش سوزان جهنم و دستيابى به نعيم بهشتى را معبود قرار مى دهد. (868)

د: عبادت سه ركن دارد: معبود، عابد و عمل عبادى، و ركن اصيل از اين اركان سه گانه معبود است. عابد اگر هم خود را ديد و هم عبادت و هم معبود را، گرفتار تثليث است و از توحيد ناب كه مقام فناى محض است بهره اى نبرده و اگر عبادت و معبود را ديد و خود را نديد، گرفتار ثنويت و دو گرايى است و به مرحله فنا نايل نيامده است و در هر صورت موحد ناب و فانى نيست؛ ولى اگر خود و عبادت خود را نديد و تنها معبود را مشاهده كرد، فانى و موحد ناب است. (869)

با تقديم اياك نمازگزار تنها معبود را مى بيند و ديگر سخن از عابد و عبادت نيست؛ زيرا همه همت او متوجه لقاى معبود شده است و ديدن عابد و عبادت نيز تحت الشعاع مشاهده معبود است.

ه: هر گفتگويى سه ركن دارد: متكلم، مخاطب و خطاب.از اين اركان سه گانه، گاهى متكلم اصيل است و دو ركن ديگر فرعى و گاهى مخاطب اصل است و گاهى مانند خطابهاى عادى بين دو انسان هم سطح، متكلم، خطاب و مخاطب همه در عرض هم و در يك سطحند.

در خطابهاى اعتبارى براى رعايت ادب، ابتدا مخاطب را ذكر مى كنند. اين كه ما در محاورات عرفى براى حفظ حرمت مخاطب ابتدا نام او را مى بريم، امرى قراردادى و اعتبارى است، ولى در خصوص خطاب به خداى سبحان، حرمت و اصالت مخاطب ريشه اى تكوينى دارد و مخاطب اصل است و خطاب و متكلم فرع. اين خطاب اعتبارى، محصول خطابى تكوينى است كه در آن، متكلم اصل است و خطاب و مخاطب فرع.

توضيح اين كه، در خطابهاى اعتبارى، اول متكلم است و سپس خطاب و در مرحله سوم، ديگرى با خطاب متكلم به عنوان مخاطب متصف مى شود، ولى در خطابهاى تكوينى در آغاز متكلم و خطاب اوست و آنگاه مخاطب بر اثر خطاب پيدا مى شود؛ زيرا خطاب تكوينى، خود مخاطب آفرين است: (انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) (870)؛ امر خدا چنين است كه اگر اراده ايجاد چيزى كند به آن مى گويد: باش!(كن ) و آن چيز، موجود مى شود (يكون ). در خطاب تكوينى، خطاب متكلم و ((كن و آن چيز، موجود مى شود (يكون ). در خطاب تكوينى،خطاب متكلم و كن ايجادى او مخاطب آفرين است، نه اين كه خداى سبحان به مخاطب موجود بگويد: كن: انما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثله (871)

پس چون خطابهاى اعتبارى ما در نماز و مانند آن مسبوق به خطاب حقيقى است ريشه اى تكوينى دارد؛ يعنى ابتدا ما با خطاب تكوينى خداوند آفريده شده ايم و آنگاه آفريننده خود را مخاطب قرار مى دهيم. پس او اصل است و هستى ما فرع و از اين رو بايد در سخن گفتن با خداى سبحان ادب را رعايت كرده، ابتدا نام او را ببريم، نه اين كه از خود شروع كرده، بگوييم: من با تو سخن مى گويم. پس چون در تكوين، كن يعنى دستور ايجاد بر يكون مقدم است و در خطاب اعتبارى نيز ادب اقتضا مى كند كه مخاطب خود را، يعنى همان متكلم و آمرى كه با كن وجودى ما را آفريد، مقدم ياد كنيم و چنين سخنى گفتنى محصول هماهنگى امور اعتبارى با تكوينى است.

و: همه نعمتها بى استثنا از جانب خداى سبحان است: (و ما بكم من نعمة فمن الله) (872) و هر كار خيرى كه عبد انجام مى دهد و در پى آن، پاداشى دريافت مى كند، پوشيده به دو نعمت پيشين و پسين است؛ زيرا توفيق تشخيص وظيفه و انجام آن نعمتى بوده از جانب خداى سبحان، پاداشى نيز كه در پى عمل به وظيفه نصيبش مى شود، نعمت ديگرى است كه آن هم از ناحيه خداست. پس انسان در هر كار نيك و از جمله عبادت، در ميان دو نعمت قرار دارد و هر دو نعمت از خداست و براى عبد سهمى نمى ماند و بر اساس اين تحليل، انسان هيچ استحقاقى در برابر نعمت اطاعت و انقياد الهى ندارد.

در قرآن كريم اين اصل كلى بر موارد خاصى تطبيق شده است؛ مثلا توبه عبد را محفوف و محاط به دو نعمت مى داند: يكى نعمت توفيق توبه و ديگرى نعمت پذيرش آن و از هر دو نعمت نيز تعبير به توبه شده است. پس هر توبه اى از عبد محفوف به دو توبه خداست.

قرآن كريم درباره توبه اول مى فرمايد (فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه) (873)؛ حضرت آدم (عليه‌السلام ) از پروردگار خود كلماتى را تلقى كرد؛ پس خدا بر او توبه كرد؛ يعنى خدا با لطفش بر او رجوع كرد. لطف الهى، عبد را به راه مى آورد و بر اثر آن توفيق توبه مى يابد. همچنين مى فرمايد: (لقد تاب الله على النبى و المهاجرين و الأنصار) (874)؛ خداوند در هنگامه عسرت و تنگناى سختى، بر پيامبر و مهاجران و انصار توبه كرد. اين توبه در استعمالات قرآنى با على (استعلائيه ) همراه است و به اين معناست كه لطف مولا از بالا بر عبد افاضه مى شود.

درباره توبه دوم خداوند نيز مى فرمايد: (إن الله هو يقبل التوبة عن عباده). (875) از مجموع سه توبه، يعنى يك توبه عبد و دو توبه خدا نيز در اين آيه كريمه ياد شده است: (و على الثلاثة الذين خلفوا... ثم تاب عليهم ليتوبوا ان الله هو التواب الرحيم). (876)

حاصل اين كه، انسان همواره محفوف و محاط به نعمتهاى خداوندى است و اگر نمى تواند به هم پيوستگى نعمتها را دريابد از آن روست كه او خود را مى بيند و گرنه چيزى بين واحد گسترده نعمت الهى فاصله نيست جز خود انسان. همان گونه كه بين خالق و مخلوق هيچ حجابى جز خود خلق نيست: ليس بينه و بين خلقه حجاب غير خلقه احتجب بغير حجاب و استتر بغير ستر مستور (877). اگر انسان خود را نبيند به هر سوى كه بنگرد جز وجه خدا چيزى نمى بيند: (فأينما تولوا فثم وجه الله )(878).

پس چون توفيق عبادت از خداى سبحان است، ادب عبادى ايجاب مى كند كه ما نام خود را بر نام معبود مقدم نكنيم. اوست كه با يك فيض انسان را تشنه مى كند و با فيضى ديگر، انسان تشنه را به چشمه كوثر مى رساند و جز تشنگى، چيزى به انسان اسناد ندارد و از اين رو در ادعيه آمده است: منتك ابتدأ (879)، كل نعمك ابتدأ (880)؛ نعمتهاى تو ابتدايى است و از ما كارى ساخته نيست تا استحقاق پاداش داشته باشيم.

از آنچه به عنوان سر تقديم اياك بر نعبد گذشت مى توان راز تقديم اياك بر نستعين را نيز استنباط كرد.

2 عبادت راه تقرب به خدا

عبادت تنها راه تقرب به خداى سبحان است و از اين رو در قرآن كريم و روايات و ادعيه اهل بيت (عليهم‌السلام ) در مقام بيان سمتها و مقامات گوناگون پيامبران و اوليا ابتدا سخن از عبادت آنان است. در تشهد نماز نيز پيش از شهادت به رسالت پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم عبادت و بندگى آن حضرت ذكر مى شود: و أشهد أن محمدا عبده و رسوله؛ زيرا عبادت، نسبت عبد با مولا، و رسالت چهره ارتباطى عبد با ساير بندگان خداست و چون ارتباط انسان با خدا برتر و مقدم بر ارتباط او با انسانهاست، بندگى رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بر رسالتش ‍ فضيلت دارد؛ چنانكه كمالات ساير پيامبران نيز ثمره عبادت آنهاست.

قرآن كريم همان گونه كه به نقش عبادت در بعد اثباتى آن عنايت دارد و به نماز و نمازگزاران بها مى دهد، از بعد سلبى آن نيز با شدت سخن مى گويد: (فويل للمصلينَ الذين هم عن صلاتهم ساهونَ الذين هم يرأون) (881)؛ واى بر نمازگزارانى كه از نماز خود غافلند؛ آنان كه براى نشان دادن به ديگران، عبادت مى كنند. اينان تنها در مقام تلفظ، معبود و مستعان خود را خدا مى دانند، ولى سيره علمى و عملى آنان حصر عبادت و استعانت در خداى سبحان نيست.

3 عبادت، هدف آفرينش و راه يقين

قرآن كريم در تبيين عبد و عبادت، عبادت را هدف آفرينش او مى داند: (و ما خلقت الجن و الانس لا ليعبدون) (882). انسان همانند هسته اى است كه هدف متوسط آن درخت شدن و هدف بالاتر آن به بار نشستن است و هدفهاى ديگرى نيز در پيش دارد.

گرچه بر اساس برخى آيات قرآن كريم عبادت هدف آفرينش انسان است، اما اين هدفى است متوسط، نه نهايى؛ زيرا هدف برتر كه عبادت نسبت به آن وسيله محسوب مى شود نيل به يقين است: (و اعبد ربك حتى يأتيك اليقين) (883) و در هر صورت عبادت هدف مخلوق است، نه خالق. چنين نيست كه خداوند براى رسيدن به هدفى مانند معبود شدن، بشر را خلق كرده باشد تا با عصيان عاصيان، او به هدف نرسيده باشد؛ چون خداى سبحان غنى محض است و محال است بى نياز محض كارى را براى رسيدن به هدفى انجام دهد. از اين رو در قرآن كريم تصريح شده است كه اگر همه انسانها و ديگر عابدان زمين به خدا كفر ورزند، بر دامن كبريائيش ‍ گردى نخواهد نشست: (ان تكفروا أنتم و من فى ألارض جميعا فان الله لغنى حميد). (884)

توضيح اين كه، فعل هر فاعلى براى نيل به كمالى است. خود آن كمال نيز اگر نامحدود نبود در پى كمالى برتر است و همچنين اين سلسله ادامه مى يابد تا به هدفى منتهى گردد كه خود، كمال نامحدود است. حال اگر كامل صرف، كارى انجام دهد، فرض درستى ندارد كه براى رسيدن به هدف و مقصدى باشد و كمالى را دنبال كند؛ زيرا خود، كمال صرف و يگانه مقصد و هدف نهايى همه رهپويان كمال است. اگر چنين موجودى براى رسيدن به به كمالى كه فاقد آن است كارى انجام دهد، معنايش اين است كه آنچه را ما كمال محض فرض كرده بوديم، كمال محض نبوده، بلكه موجودى محدود است كه براى جبران نقص خود و دستيابى به كمال مفقود كار مى كند. بيرون از كمال نامحدود كمالى نيست تا بخواهد به وسيله كارى به آن برسد. از اين رو قرآن كريم، خداى سبحان را مبدأ فاعلى و هدف نهايى خلقت معرفى كرده است: (هو الأول و الاخر) (885) همان طور كه او فاعل ديگرى ندارد، غايت و هدفى نيز در وراى او نيست.

حاصل اين كه، از ديدگاه قرآن كريم عبادت، هدف آفرينش است و چون هر لحظه فيض خالقيت خدا به ما سوا مى رسد: (يسئله من فى السموات و الأرض كل يوم هو فى شأن) (886) عبادت نيز مرزى ندارد و همان گونه كه حدوث عبادت به حدوث خلقت است، بقاى آن نيز به بقاى خلقت وابسته است و انسانى كه در مسير كمال خود عبادت را ترك كند، همانند درختى است كه از نمو و تناور شدن مانده است و چنانكه به اجمال گذشت، عبادت هدف نهايى آفرينش انسان نيست؛ همان گونه كه درخت شدن براى هسته، هدف نهايى نيست، بلكه هدفى متوسط است و هدف نهايى آن به بار نشستن و ثمر دادن است، عبادت نيز براى انسان هدف متوسط است، نه نهايى و هدف از عبادت نيز دستيابى به يقين است: (و اعبد ربك حتى يأتيك اليقين) (887) عبادت راه رسيدن به يقين است و انسان تا به يقين نرسد، در معرض زوال و دگرگونى است، اما وقتى به يقين رسيد، مى آرمد.

انسان بر اثر عبادت به مقام رفيع يقين بار مى يابد و تا بر عبادت تكيه دارد، اهل يقين است و اگر لحظه اى عبادت را ترك كند به عصيان آلوده مى گردد و اگر عبادت را انكار كرد به كفر و ارتداد و محروميت ابدى دچار مى شود. معناى آيه كريمه و اعبد ربك حتى يأتيك اليقين نيز اين نيست كه انسان با رسيدن به يقين، نيازى به عبادت ندارد؛ زيرا كلمه حتى در اين آيه كريمه براى بيان منفعت و بركت عبادت است، نه حد آن، تا با رسيدن به آن عبادت متوقف گردد.اين آيه راه رسيدن به نعمت يقين را بيان مى كند.

عبادتى كه هدف آفرينش است، عبادتى است كه محصولى چون يقين داشته باشد و عابدانى كه از نورانيت و صفاى باطن و شهود بى بهره اند، چنين عبادتى ندارند. اينان همانند درختانى هستند كه تناور شده و به برگ نشسته اما به بار ننشسته اند كه قرآن كريم درباره آنان مى فرمايد: (فويل للمصلين ) (888)؛ كسى كه نماز را براى رفع تكليف مى خواند گرفتار اين ويل است، اما تاركان نماز ويل سنگين ترى دارند.

حاصل اين كه، معناى هدف نهايى اين نيست كه با نيل به آن، اصل عبادت ترك شود؛ زيرا آن هدف اصيل بر پايه عبادت استوار است. پس چگونه با ترك عبادت، آن هدف والا مى ماند؟ مانند ثمر شجر كه دوام آن به بقاى درخت است. معناى هدف نهايى بودن ميوه اين نيست كه با پديد آمدن ميوه، درخت از بين برود و در صورت امتياز بين حد عدمى و هدف، اصل مطلب به خوبى روشن مى شود. البته اگر منظور از كلمه حتى در آيه مزبور، حد عدمى عبادت باشد، حتما مراد از يقين همان مرگ خواهد بود و با اين تحليل معناى احاديث وارد در باب روشن مى شود.

4 يقين عبادى و آثار آن

در بحث گذشته با استناد به آيه كريمه (و اعبد ربك حتى يأتيك اليقين) (889) بيان شد كه يقين، محصول و فايده عبادت است، نه مرز عدمى آن. اكنون بايد به تبيين اين حقيقت بپردازيم كه يقين حاصل از عبادت با يقين فراهم آمده از كار علمى و يا مشاهده معجزه متفاوت است.

يقين از راههاى گوناگون حاصل مى شود و يقينهاى حاصل از عوامل و اسباب مختلف يكسان نيست؛ مثلا يقينى كه براى فرعون و اطرافيان وى با مشاهده معجزه عصاى موسى حاصل شد، يقينى نبود كه آنان را از ظلمتها به نور هدايت كند. وقتى عصاى موسى به اژدهايى دمان تبديل شد و سحر ساحران را به كام خود كشيد، حقانيت حضرت موسى (عليه‌السلام ) براى فرعون و فرعونيان آشكار شد، اما آنان با داشتن چنين يقينى آيات روشن و روشنگر حق را انكار كردند: (وجحدوا بها و استيقنتها أنفسهم ظلما و علوا فانظر كيف كان عاقبة المفسدين) (890). همچنين يقين علمى عالمان بى عمل،بى اثر است، اما نور يقينى كه با چراغ عبادت پديد آيد و بر جان عابد پرتو افكند، كارساز است و عابد را نجات مى دهد.

منشأ و سر تبهكارى انسان و تن دادن وى به گناه اين است كه لعابى شيرين از لذتها بر روى گناهان كشيده شده است و انسان عادى و خام،لعاب بيرونى را مى بيند، ولى از ديدن درون آن عاجز است و به شوق ظاهر شيرين آن پيش مى رود و به دام درونش مى افتد. آنان كه با عبادت به نور يقين رسيدند، قدرت شهود درون و بيرون را دارند و هرگز به گناه كه درونش سم كشنده و آتش سوزان است دست نمى آلايند.

آنان كه با عبادت به علم اليقين دست يافتند، به تصريح قرآن كريم قدرت شهود آتش دوزخ را خواهند يافت: (ألهيكم التكاثر كلا لو تعلمون علم اليقينَ الترون الجحيم). (891)

آنان كه از دام تكاثر رهيدند (892) و به علم اليقين كه محصول عبادت است (و نه استدلال و برهان )، آراسته شدند، هم اكنون جهنم را مى بينند؛ همان گونه كه ياران سيدالشهدأ (عليه‌السلام ) در شب عاشورا پس از آن كه بر يارى آن حضرت مصمم شدند، با ارائه آن حضرت، قرارگاه خود را در بهشت مشاهده كردند (نه اين كه براثر شهود و براى رسيدن به آن جنگيده باشند).

پس يقين حاصل از عبادت همان شهود است و چون درجات آن نيز بى نهايت است، هدف نهايى عبادت نيز بى نهايت خواهد بود.

5 گسستره ضمير جمع در نعبد

گستره ضمير جمع در كلمه نعبد به مرتبه معرفت نمازگزار وابسته است؛ مراد نمازگزار متوسط از (اياك نعبد)، خود اوست، با جميع شئون ادراكى و تحريكى اش، آن هم در صورتى كه همه حواس ظاهرى و باطنى او، در عبادت حضور داشته باشند. برتر از او نمازگزارى است كه مرادش از نعبد، اعم از خود و ديگر نمازگزاران است. اما نمازگزارى كه همه عوالم هستى را مربوب خداى سبحان و همه را در حال عبادت او مى داند، از دريچه ضمير متكلم مع الغير در نعبد گستره همه عوالم هستى را مى نگرد.

قرآن كريم سراسر جهان را عبد خداى سبحان معرفى مى كند (ان كل من فى السموات و الأرض الا اتى الرحمن عبدا) (893). در قيامت كه همه موجودات آسمانى و زمينى، بنده وار به پيشگاه خداى رحمان مى آيند، عبد بودن آنان آشكار مى شود.

اگر انسان اين حقيقت را دريافت كه هر موجودى مربوب خداست و رابطه اش با خدا رابطه عبد و مولاست، نه تنها خود و همه اعضا و جوارحش، بلكه همه عوالم هستى را در حال عبادت يافته و خود را هماهنگ با كاروان بزرگ عابدان مى بيند. چنين نمازگزارى براى رسيدن به رفاهى خاص مانند بهره ورى از بهشت و يا رهايى از رنجى مخصوص ‍ همانند آتش دوزخ، خدا را عبادت نمى كند؛ زيرا او بهشت و جهنم را نيز مربوب رب العالمين و عبد مولاى مطلق مى داند، كه با كاروان بزرگ عابدان حق تعالى هماهنگ و همراهند. از اين رو از خدا تنها لقاى او را مى خواهد و اين همان دين خالصى است كه ويژه خداى سبحان است: (لله الدين الخالص ) (894)، (قل الله أعبد مخلصا له دينى) (895)

6 توحيد عبادى و اطاعت از رسول

همه پيامبران الهى انسانها را به توحيد عبادى فرا مى خواندند؛ چنانكه حضرت هود (عليه‌السلام ) به قوم خود فرمود: (يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره) (896). گرچه لسان جمله (اعبدوالله ) حصر نيست، اما جمله (ما لكم من اله غيره ) بيانگر حصر عبادت، در حق خداى سبحان و مفسر گوياى لا اله الا الله است. (897)

حضرت صالح (عليه‌السلام ) نيز همين سخن را با قوم خود گفت: (يا قوم اعبدوا ما لكم من اله غيره). (898) همچنين درباره شعيب (عليه‌السلام ) مى فرمايد: (و الى مدين أخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا ما لكم من اله غيره) (899) و در دستورى جامع، خداى سبحان به رسولش ‍ مى فرمايد: (قل الله أعبد مخلصا له دينى ) (900) اين جمله كه با تقديم مفعول بر فعل مفيد حصر است، همان لسان (اياك نعبد) را دارد و كلمه (مخلصا) مؤ كد همان معنايى است كه از حصر استفاده مى شود.

تذكر: تقديم مفعول بر فعل، همواره براى افاده حصر نيست؛ زيرا گاهى اهتمام و مانند آن مايه تقديم مى شود، ليكن در اين گونه از موارد كه شواهد لبى متصل از يك سو و خطوط كلى ره آورد وحى از سوى ديگر راهنمايى مى كند، نكته اساسى تقديم، همان افاده حصر است.

اثر توحيد عبادى آن است كه انسان در هيچ امرى، مطيع غير خدا نخواهد بود و دستور اطاعت از پدر و مادر يا رسول و أولوالأمر، هرگز با توحيد عبادى خداى سبحان منافاتى ندارد؛ زيرا اطاعت از آنها در حقيقت، اطاعت از خداى سبحان و پاسخى به فرمان (أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم) (901) است. اطاعت و عبادت خدا شريك بردار نيست تا انسان در برخى امور مطيع خدا و در بعضى ديگر مطيع قانون، أولوالأمر يا پدر و مادر باشد، بلكه لزوم اطاعت در همه اين موارد محصول فرمان خداست.

اطاعت انسان از انسانهاى ديگر، به وسيله اطاعت خدا مرزبندى شده است: لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق (902). هم اصل اطاعت از ديگران، مشروط به دستور خداست و هم مرز آن تا جايى است كه به حدود الهى آسيبى نرسد و از اين رو اطاعت از مخلوق در معصيت خالق جايز نيست. پس همه اطاعتها منحصر در اطاعت خداى سبحان است و حصر مستفاد از (اياك نعبد) و همچنين اصل كلى (ان الحكم الا الله ) (903) بى تخصيص بر اطلاق خود باقى است.

7 آفات توحيدى عبادى

قرآن كريم كه شفاى دردهاى درونى انسانهاست (شفأ لما فى الصدور) (904)، آفات توحيد عبادى را معرفى مى كند. توحيد در عبادت، دشمنى درونى و دشمنى بيرونى دارد. دشمن درونى كه به تعبير برخى روايات دشمن ترين دشمنان است: (أعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك) (905) هوا و هوس انسان است. هوا و هوس نه تنها انسان را از تحصيل كمال باز مى دارد، بلكه آرام آرام چنان او را از پاى در مى آورد كه محصول عمرش چيزى جز افسوس و حسرت نباشد و سر اين كه أعدى عدو انسان نام گرفته، آن است كه هيچ دشمنى با انسان چنين بد رفتارى نمى كند. هواى نفس انسان را با افراط در خوردن، خوابيدن و سخن گفتن چنان زمين گير مى كند كه ديگر قدرت حركت نداشته باشد.

اما دشمن بيرونى توحيد عبادى شيطان است. البته دشمن بيرونى با تصرف در مجارى ادراكى و تحريكى نفس انسان، او را اغوا مى كند. از اين رو بازگشت اين دو دشمن به دو سبب طولى است، نه عرضى؛ يعنى دشمن بيرونى (شيطان ) از راه دشمن درونى (هواى نفس ) انسان را به تباهى مى كشاند و ابزار اغواى او وسوسه نفس است. شيطان درباره راه نفوذش در دلها مى گويد: ( و لأضنهم و لأمنينهم ) (906)؛ از راه امنيه (آرزو و هوس ) انسانها را گرفتار مى كنم. شيطان بدون واسطه نمى تواند كسى را گمراه كند، بلكه همچون زهر كشنده اى است كه از راه دستگاه گوارش، انسان را از پا در مى آورد. سمى كه خورده نشود و يا دستگاه گوارش آن را جذب نكند، عامل مسموميت نيست.

عابدى كه به اين دو دشمن گوش بسپارد، در عبادت موحد نيست اگر در نماز بگويد: (اياك نعبد)، او كاذب است. چنين انسان رهايى در درون خود بتكده اى ساخته، سرگرم بت پرستى است، نه توحيد.

قرآن كريم، خطر هر دو عامل را گوشزد كرده، درباره عامل نزديك و درونى مى فرمايد: أفرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم و ختم على سمعه و قلبه و جعل على بصره غشاوة (907) كسى كه به دلخواه خود كار مى كند و رها است، مطيع هواى خويش است و نه تابع قانون خدا و در واقع هواى خود را عبادت كرده است. پس اله او هواى اوست و او عبدالهوى است، نه عبدالله.

اما در مورد عامل بعيد و بيرونى مى فرمايد (ألم أعهد اليكم يا بنى ادم إن لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين) (908) اگر كسى با فريب عامل قريب يا بعيد شرك، گرفتار بت پرستى شد، مشمول توبيخ حضرت ابراهيم خليل (عليه‌السلام ) است كه فرمود: (أف لكم و لما تعبدون من دون الله). (909)

قرآن كريم از يك سو گروهى را هواپرست مى داند و از سوى ديگر از زبان خليل خدا مى فرمايد: أف بر پرستندگان غيرخدا، و اين اف نفرينى مقطعى و زود گذر نيست تا موعد آن سپرى شده باشد؛ زيرا اين سخن از همان قرآنى است كه چونان مهر و ماه همواره زنده و در جريان است: (يجرى كما يجرى الشمس و القمر) (910) بنابراين، امروز هم، سخن حجت عصر، حضرت مهدى (عجل الله تعالى فرجه الشريف ) به هواپرستان اين است: أف لكم و لما تعبدون من دون الله

انسان از طرفى بر اثر عبادت خدا به مقام بلند و اوج ولايت مى رسد و مورد قبول واقع مى شود و از ديگر سوى بر اثر عبادت هوا به حضيض ضلالت سقوط مى كند و مستحق خطاب تحقيرآميز مزبور مى گردد. انسان با مهار اين دو دشمن درونى و بيرونى (هوا و شيطان ) به توحيد راستين راه مى يابد.

قرآن كريم در مقام تبيين ويژگيهاى موحدان راستين و ستايش آنان مى فرمايد: (وعد الله الذين امنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم و ليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم و ليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدوننى لا يشركون بى شيئا) (911)؛ موحدان راستين اگر به قدرت دست يافتند، نه تنها خدا را عبادت مى كنند، بلكه هيچ شريكى نيز براى او قرار نمى دهند.

گرچه جمله (يعبدوننى ) مفيد حصر نيست، اما از جمله (لا يشركون بى شيئا) كه نكره در سياق نفى دارد، حصر استفاده مى شود و چون جمله دوم بدون حرف عطف در كنار جمله اول قرار گرفت مفيد آن است كه توحيد عبادى و نفى شرك دو معناى جداى از هم نيست و اگر با نكره در سياق نفى، همه گونه هاى شرك منتفى شد، عبادت براى خدا خالص خواهد شد و اين همان مضمون (اياك نعبد) است.

اوصاف مزبور، مربوط به مؤ منان صالحى است كه به قدرت رسيده اند و منحصر به مرسلان و امامان معصوم (عليهم‌السلام ) نيست و از اين رو دستيابى به اين مقام براى هر انسانى ميسور است.

حاصل اين كه، خداى سبحان از يك سو عبادت، پروا، و رهبت را در خود منحصر مى كند: (اياك نعبد)، (اياى فارهبون ) (912) و از سوى ديگر دشمنان و آفات توحيد عبادى را بر مى شمارد و راه علاج را بيان مى كند و از سوى سوم همگان را به آنها مكلف مى كند و از سوى چهارم محورهاى اصلى تكليف را آسان دانسته و به دور از عسر و حرج معرفى مى كند. نتيجه آن كه تحصيل چنين كمالى مقدور، بلكه آسان است.

8 وابستگى انسان در بندگى

انسان در هيچ شأنى از شئون خود حتى در بندگى نيز مستقل نيست و هرگز جاى اين توهم نيست كه گرچه بشر در هيچ يك از امور عادى خود استقلال ندارد، اما در بندگى مستقل است؛ زيرا استقلال در بندگى، تفويض ‍ است كه در بطلان، همتاى جبر يا فروتر از آن است.

و بر اين اساس، چون در جمله (اياك نعبد) عبادت خدا را به عابد اسناد داده شده و از اين راه جبر ابطال شده است، براى اين كه توهم تفويض نيز ابطال شود و معلوم گردد كه در مقام بندگى نيز ما مستقل و صاحب سمتى نيستيم و امر عبادت نيز به ما تفويض نشده است، پس از آن بايد بگوييم: ( و اياك نستعين )؛ يعنى تنها تو را عبادت مى كنيم و در اين عبادت نيز با استعانت تو كار مى كنيم.

رابطه عبوديت و مالكيتى كه بين بندگان و خداست در دو جهت با رابطه عبيد و موالى عرفى متفاوت است: يكى اين كه ارتباط مزبور حقيقى است، نه اعتبارى و قرار دادى و ديگرى اين كه مطلق است، نه محدود.

خداوند سبحان همه شئون عبد را به طور مطلق مالك است و مالكيت او مشوب به ملك غير نيست و مملوك او در بندگى تبعيض بردار نيست؛ بر خلاف موالى عرفى كه تنها مالك كارهاى اختيارى عبد خود هستند و نسبت به بسيارى از اوصاف، خصايص و خاطرات عبد نه تنها مالك نيستند، بلكه از آن بى خبرند. پس بندگان آنها هرگز عبد مطلق مولاى خود نيستند.

موحدى كه خداوند سبحان را مالك حقيقى و رب مطلق زندگى، مرگ، آثار، اعمال، اوصاف و حتى خاطرات نفسانى خود مى داند، در چنين پايگاه رفيع فكرى و اعتقادى مى گويد: (وجهت وجهى للذى فطر السموات و الأرض حنيفا و ما أنا من المشركين) (913)، (ان صلاتى و نسكى و محياى و مماتى لله رب العالمين) (914). چنين موحدى كه با فرمان: (موتوا قبل إن تموتوا) (915) مرگ اختيارى برگزيده است، پيش از مرگ طبيعى، حقيقت (ان كل من فى السموات و الأرض الا اتى الرحمن عبدا) (916) را مشاهده مى كند و بر اثر چنين شهودى در هيچ شأنى از شئون خود بر غير خدا ( خود يا ديگران ) تكيه نمى كند؛ چون وقتى ربوبيت مطلق خدا و عبوديت مطلق ما سوى الله ثابت شد، براى انسان جز عبوديت مطلق باقى نمى ماند و عبادت عبد نيز همواره با توفيقى از جانب خداى سبحان است و بر اين اساس بر اثر هر حمد، حمدى ديگر بر انسان لازم مى شود.

استاد علامه طباطبايى (قدس‌سره ) در اين مورد مى فرمايد: خداوند طلبكارى است كه هرگز حقش ادا نمى شود: (و الله سبحانه غريم لا يقضى دينه) (917). با اين همه، اگر انسان در شأنى از شئون يا مرحله اى از مراحل چيزى را براى خود ديد با توحيد ناب سازگار نيست و بر اين اساس، جايى براى بحث كلامى معروف كه جزا و پاداش بر اساس ‍ استحقاق است يا از سر تفضل ) باقى نمى ماند؛ چون بر اساس آنچه بيان شد، جايى براى توهم استحقاق پاداش نمى ماند و همه پاداشها به فضل الهى است و كسى كه توفيق عمل خيرى مى يابد خدا را به پاس اين توفيق بستايد.

9 حصر استعانت و استمداد از غير خدا

حصر استعانت در خداى سبحان همانند حصر عبادت، تخصيص ناپذير است؛ زيرا هر چه براى رفع نياز مورد استفاده قرار مى گيرد، همه و همه از شئون فاعليت خداى سبحان و از سربازان آماده الهى است: (لله جنود السموات و الأرض) (918) كه هر يك در نظام آفرينش مأمور كارى هستند. از اين رو موحدى چون حضرت ابراهيم ( عليه‌السلام ) كه در اصل مسئله توحيد مى گويد: (انى وجهت وجهى الذى فطر السموات و الأرض) (919)، در امور عادى نيز مى فرمايد: (الذى خلقنى فهو يهدينَ و الذى هو يطعمنى و يسقينَ و اذا مرضت فهو يشفين). (920)

انسان موحد خالق، هادى، مطعم، ساقى و شفادهنده را خداى سبحان مى داند و اگر كسى معتقد باشد كه خداوند مايه هاى اوليه طعام و دارو و مانند آن را براى ما آفريده و تركيب و صورت سازى آن بالاستقلال از ماست، اين تفويض باطل است كه با ربوبيت مطلق خداى سبحان بر سراسر عوالم هستى سازگار نيست.

پس سير و سيراب كننده و شفادهنده انسان خداست. البته خداى سبحان از راه اسبابى خاص فاعل اين امور است و مسبب الأسباب نيز خود اوست و بر اين اساس، به ما آموختند تا در ادعيه بگوييم: و قرب فيه و سيلتى اليك من بين الوسائل (921). اسباب امور در عرض سببيت خداوند نيست و هيچ سببى در سببيت خود استقلال ندارد. سيركننده خداست، نه غذا و اگر سيركننده غذا مى بود جهنميان گرسنه نيز با خوردن ضريع (922) سير مى شدند؛ در حالى كه آنان هرگز با خوردن ضريع، سير نمى شوند: (ليس لهم طعام الا من ضريع لا يسمن و لا يغنى من جوع). (923)

خداوند همه امور را اداره مى كند و دستور گفتن باسم الله أموت و أحيى (924) در هنگام خوابيدن و گفتن الحمد لله الذى أحيانى بعد ما أماتنى و اليه النشور (925) در هنگام بيدار شدن، آموزش دعاى توحيدى است تا سراسر زندگى انسان موحدانه و در جهت نفى شرك باشد. حصر استعانت در خداوند ايجاب مى كند كه انسان نه از غير خدا مدد بجويد و نه خود را معين و مددكار كسى بپندارد؛ زيرا تنها خدا مستعان است: ( و الله مستعان ) (926)

تذكر: برخى آيات قرآن كريم دستور كمك به يكديگر مى دهد و موهم آن است كه هم مددجويى و مستعين شدن رواست و هم مددكارى و مستعان بودن؛ مانند: (تعاونوا على البر و التقوى) (927)

در پاسخ اين توهم بايد گفت: به مقتضاى توحيد افعالى همه كارهاى نيك نيكوكاران از آن خداست و همه فاعلها از درجات و شئون فاعليت خداى سبحان هستند. خداوند همان طور كه غذا و آب را آفريده و به آنها خاصيت سير و سيراب كردن بخشيده، انسان مددكار را نيز آفريده و به او توان امداد و گره گشايى را عطا كرده است و در حقيقت او آيت خداست و اين كارها همه از اوصاف فعلى خداست كه از مقام فعل او انتزاع مى شود و زايد بر ذات است، نه از اوصاف ذاتى كه از مقام ذات خداى سبحان انتزاع مى شود.پس استعانت از هر چيزى استعانت از وجه خدا و فيض اوست،نه غير آن و هيچ معينى در اعانت خود مستقل نيست و كسى كه توفيق كارهاى خير نيز مى يابد بايد خود را شأنى از شئون الهى در مقام فعل حق بداند. پس تعاون، استعانت و اعانت، در محور فعل است، نه ذات و چون همه جهان را رب العالمين اداره مى كند با حصر استعانت در خدا هم منافاتى ندارد و با اين بيان جايى براى اين تفكيك نمى ماند كه (اياك نستعين ) در مورد عبادت است و (تعاونوا على البر و التقوى ) در مورد مسائل اجتماعى.

اما گناه چون نقص و امر عدمى است به خداى سبحان ارتباطى ندارد. منشأ هر معصيتى يا جهل است يا عجز يا ساير امور عدمى و خدا از همه آنها منزه است. خداوند وسايل را در اختيار همگان، چه دنياخواهان و چه آخرت طلبان قرار مى دهد (من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشأ لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصليها مذموما مدحوراَ و من إراد الاخرة و سعى لها سعيها و هو مؤ من فأولئك كان سعيهم مشكوراَ كلا نمد هولأ و هولأ من عطأ ربك و ما كان عطأ ربك محظورا) (928)؛ گروهى از انسانها به دنبال عاجله، يعنى دنياى زودگذرند و گروهى آخرت طلب و آجله خواه، و خدا هر دو گروه را مدد مى كند و عطاى خود را از هيچ كس دريغ نمى دارد. اما امداد الهى به دنياطلبان براى اتمام حجت است: (ليهلك من هلك عن بينة ) (929)؛ زيرا اگر ابزار و وسايل كار در اختيار تبهكاران نباشد، زمينه آزمون آنها فراهم نمى شود. البته امدادهاى غيبى الهى ويژه مؤ منان است و درباره معصيت معنا ندارد؛ زيرا معصيت به عالم غيب بر نمى گردد و از نشئه تجرد و باطن عالم هرگز گناه نازل نمى شود.

حاصل اين كه، ربوبيت نامحدود خداى سبحان جا براى استقلال هيچ فاعلى نمى گذارد و با نگرش توحيدى همه كارهاى خير كار اوست. با بيان گذشته شبهه ناهماهنگى استعانت از صبر و نماز نيز، كه در آيه كريمه (استعينوا بالصبر و الصلوة ) (930) آمده است، با حصر استعانت در خدا، پاسخ داده مى شود؛ زيرا استمداد از نماز و ساير عبادات، استعانت به شأنى از شئون الهى و فعلى از افعال خدا و ارتباط با وجه الله است، نه بيگانه. صبر و نماز سر پلى است كه ما را به مقصد مى رساند و گرنه اينها در يارى و اعانت استقلال ندارد.

10 استعانت راستين و دروغين

حصر عبادت و استعانت در خداى سبحان گاهى تنها در محدوده لفظ و مفهوم است و گاهى فراتر از آن، همه شئون اعتقادى، اخلاقى و عملى گوينده (اياك نعبد و اياك نستعين ) را در بر مى گيرد. راه آزمودن استعانت راستين اين است كه انسان همه شئون هستى خود را محاسبه كند؛ اگر در هيچ يك از شئون خود به غير خدا تكيه نكرد، او در نماز نيز صادقانه و به حق مى گويد: (اياك نعبد و اياك نستعين ). اما اگر در هر پيش آمد و رخداد حادثه اى ابتدا به غير خدا نظر دارد و پس از سرماخوردگى و نااميدى از همه راهها، به فكر دعا و نيايش مى افتد، معلوم مى شود او در نماز و دعا نيز صادق نيست و اگر در بين دعا نيز عاملى او را فريب دهد، دست از نيايش بر مى دارد.

مرحوم حكيم سبزوارى راستى را به صدق در قول و فعل تقسيم كرده مى گويد:

الصدق بالقول و بالقصود

و الفعل كالوفأ بالعهود

يكذب مستعين حق اذ قرى

ثم اذا المهم جا غيرا يرى (931)

گوينده (اياك نستعين ) اگر هنگام رخداد حادثه، اولين ملجأى كه خاطرش ‍ بدان مى پيوندد و اولين برقى كه در قلبش مى جهد (نور السموات و الأرض ) بود كه همه نظام را روشن مى كند، در پرتو آن راه را مى يابد؛ اما اگر غير حق، مانند قدرت خود يا قبيله اش را ديد او در ادعاى حصر استعانت كاذب است و همانند مسافر راه گم كرده اى است كه در تاريكى شب با برقى جهنده، كه لحظه اى بيش فضا را روشن نمى كند، راه مى جويد: ليس فى البرق الخاطف مستمع لمن يخوض فى الظلمة (932). غير خدا اگر نورى هم داشته باشد (كه ندارد ) مانند برقى جهنده است در بيابانى تاريك كه هرگز جايگزين (نور السموات و الأرض ) نخواهد بود.

از وصاياى امامان معصوم (عليهم‌السلام ) به عزيزترين بازماندگانشان در آستانه ارتحال، پرهيز از ستم به مظلومانى است كه پناهگاهى جز خدا براى خود نمى بينند و اولين برقى كه در ذهنشان مى جهد برق استعانت از خداى سبحان است و قلب خود را به فكر استعاننت از بيگانه نمى آلايند: اياك و ظلم من لا يجد عليك ناصرا الا الله (933). چنين متوكلى چون دعايى خالص دارد، يقينا دعايش مستجاب است. آه مظلوم بى پناه، بى هيچ مانعى تا ساحت قدس ربوبى بالا مى رود و از اين رو حضرت امام حسن (عليه‌السلام ) در خردسالى در پاسخ به پرسشى درباره (فاصله زمين و آسمان فرمودند: دعوة المظلوم و مد البصر (934)؛ اگر پرسش تو درباره فاصله زمين با آسمان ظاهرى است تا آن جا كه چشم مى بيند و اگر از غيب آسمانها مى پرسى دعا و آه مظلوم كه تا ساحت ربوبى پيش مى رود. اگر كسى جز از خدا چيزى طلب نكرد به يقين خداوند ناصر اوست.

11 مراتب استعانت

همان گونه كه عبادت درجات گوناگونى دارد و به اقسامى مانند عبادت بردگانه، تاجرانه و عاشقانه تقسيم مى شود، استعانت نيز درجات و مراتبى متفاوت دارد؛ گاهى انسان ابتدا خود را ديده، مى گويد: من از خدا يارى مى طلبم. اين نازلترين مرتبه استعانت است. اگر انسان كارى را خود انجام دهد، ولى كمبودش را ديگرى جبران و ترميم كند، ديگرى ناصر، معاون و شفيع اوست و كار با نصرت و معاونت و شفاعت انجام گرفته است، نه ولايت؛ ولى اگر انسان خود را صاجب هيچ سهمى نداند و همه شئون را به خدا بسپارد تحت ولايت خداست: (الله ولى الذين امنوا). (935)

فرزند بالغ كه كارهايش را خود برعهده مى گيرد، ولى كمبودهايش را پدر جبران مى كند، نقش پدر نسبت به او نقش ناصر و معين و شفيع است، ولى نوزادى كه قدرت بر هيچ كارى ندارد، تحت ولايت پدر است.

درجات استعانت با مراتب عبادت به هم پيوسته است و به هر ميزان كه عابد در عبادت موحد و در توحيد صادق باشد، استعانتش نيز ظريفتر خواهد بود؛ اگر عبادت به مرحله برين راه يافت، استعانت نيز به مرحله ولايت مى رسد و در استعانت مولى عليه از ولى، عون كامل از آن ولى است كه بر همه شئون مولى عليه اشراف دارد. راه رسيدن عبادت به مرحله برين نيز اين است كه عابد نه خود را ببيند و نه عبادت خود را و خود را كاملا محجور ببيند؛ زيرا ولايت ولى همواره با حجر مولى عليه همراه است و اگر انسان در عبادت خود را محجور يافت، استعانتش در (اياك نستعين ) صورت استيلأ (ولايت پذيرى ) پيدا مى كند و گرنه موجودى كه خود را مستقل مى بيند تحت ولايت كسى نيست. البته مراد از اين حجر، حجر رايج در فقه اصغر نيست، بلكه مقصود محجور بودن موجود رابط در برابر موجود مستقل است؛ هر چند آن موجود رابط، خود ولى الله باشد و اگر راه تسبيح و كوبيده و هموار شده را طريق معبد گفته اند، براى همان فروتنى تكوينى و ذلول بودن طبيعى آن است.

12 استعانت، توكل، تفويض

خداى سبحان به متوسطان از اولياى خود و كسانى كه در نيمه راه سلوكند، دستور توكل مى دهد (و لله غيب السموات و الأرض و اليه يرجع الأمر كله فاعبده و توكل عليه) (936). انسان نيازمندى كه در رفع نياز خود نيز عاجز است بايد براى تأمين نيازهايش وكيل بگيرد وكيل او كسى است كه در قوس نزول، غيب و شهود آسمانها و زمين از آن اوست و در قوس صعود همه چيز به او باز مى گردد.

اما آنان كه به مقصد نزديكتر شده اند فراتر از توكل به مقام تفويض و تسليم (امور به خدا) بار يافته اند؛ زيرا معناى وكيل گرفتن اين است كه هنوز انسان خود و خواسته ها و كارهاى خود را مى بيند و آنگاه براى تأمين خواسته هايش وكيل مى گيرد؛ اما كسى كه به مقام تفويض و تسليم مى رسد، خود و كار خود را نمى بيند تا براى انجام آن وكيل بگيرد، بلكه همه كارها را به دست خدا مى داند. پس گرچه متوكلان و اهل تفويض هر دو محبوب خدا هستند اما متوكلان به پايگاه محبتى كه بهره اهل تفويض است راه نيافته اند، ليكن آنان كه به مقام تفويض رسيده اند مقام توكل را نيز دارند.

توكل گرچه از تفويض فروتر است اما در سنجش با استعانت از آن فراتر است؛ (937) چون در استعانت انسان، خودش كار مى كند و از خدا مدد مى گيرد، ولى در توكل كار را به خدا وا مى گذارد و در مرتبه بالاتر كه تفويض ‍ است عبد اصلا خود و كار خود را نمى بيند تا نوبت به واگذارى آن به خدا برسد.

كسى كه به هيچ يك از اين مراتب سه گانه (استعانت، توكل، تفويض ) راه نيافت، در وسط جاده دين نيست، بلكه در حاشيه آن و در لبه پرتگاه و در معرض سقوط از دين است به گونه اى كه اگر نفعى به او رسيد در دين مى ماند و اگر نفعى نبرد يا اندك آسيبى ديد، از دين دست مى شويد: (و من الناس من يعبد الله على حرف فان أصابه خير اطمأن به و ان أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا و الاخرة) (938) او دين را براى تأمين دنياى خود مى خواهد، نه براى آخرت و نه براى دنيايى حسن تا بگويد: (ربنا اتنا فى الدنيا حسنة ) (939)، بلكه مى گويد: (ربنا اتنا فى الدنيا) (940). پس اگر نفعى عايدش نشد، هم دنيا را از دست مى دهد و هم آخرت را؛ همانند بت پرستان حجاز كه به جهان آخرت عقيده نداشتند و بتها را نيز تنها براى شفاعت نزد خدا، در جهت بهره ورى از دنيا عبادت مى كردند، نه براى شفاعتى در جهت بهره هاى اخروى و معنوى؛ زيرا به آخرت معتقد نبودند.

بحث روايى

1 مراتب عبادت

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): ان قوما عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار و ان قوما عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد و ان قوما عبدوا الله شكرا فتلك عبادة الأحرار (941)

عن الصادق (عليه‌السلام ): العبادة ثلاثة: قوم عبدوا الله عزوجل خوفا فتلك عبادة العبيد و قوم عبدوا الله تبارك و تعالى طلب الثواب فتلك عبادة الأجرأ و قوم عبدوا الله عزوجل حبا له، فتلك عبادة الأحرار و هى أفضل العبادة (942)

ان الناس يعبدون الله عزوجل على ثلاثة أوجه: فطبقة يعبودنه رغبة فى ثوابه، فتلك عبادة الحرصأ و هو الطمع و آخرون يعبدونه فرقا من النار فتلك عبادة العبيد و هى رهبة و لكنى أعبده حبا له عزوجل، فتلك عبادة الكرام و هو الأمن لقوله عزوجل: ( و هم من فزع يومئذ امنون ) (943) و لقوله عزوجل: (قل ان كنتم تحبون الهل فاتبعونى يحببكم و يغفر لكم ذنوبكم ) (944) فمن أحب الله عزوجل أحبه و من أحبه الله كان من الآمنين (945)

ان الناس يعبدون الله على ثلاثة أصناف: صنف منهم يعبدونه رجأ ثوابه فتلك عبادة الخدام، وصنف منهم يعبدونه خوفا من ناره فتلك عبادة العبيد، وصنف منهم يعبدونه حبا له فتلك عبادة الكرام (946)

(اياك نعبد)... يعنى لا نريد منك غيرك و لا نعبدك بالعوض و البدل كما يعبدك الجاهلون بك المغيبون عنك. (947)

عن السجاد (عليه‌السلام ): انى أكره أن أعبد الله و لا غرض لى الا ثوابه فأكون كالعبد الطمع المطمع: ان طمع عمل، و الا لم يعمل، و أكره أن [ لا] أعبده الا لخوف عقابه فأكون كالعبد السوء ان لم يخف لم يعمل. قيل: فلم تعبده؟ قال: لما هو أهله بأياديه على و انعامه (948)

اشاره: عبادت شاكرانه و پرستش محبانه، كه بالاترين مرتبه عبادت است، مقام مكنونى است كه نيل به آن بدون طهارت معنوى ميسور نيست و طهارت معنوى در برابر قذارت معنوى است و بر اساس تعرف الأشيأ بأضدادها، مى توان تعريف هر كدام را از تعريف ديگرى استنباط كرد. خداوند در قرآن كريم، شرك را قذارت دانسته، مشركان را نجس معرفى كرده است: (انما المشركون نجس ) (949) و چون توحيد در مقابل شرك و موحد در مقابل مشرك است در نتيجه توحيد، طهارت معنوى بوده و موحد داراى طهارت باطنى است و چون برخى از توحيدها ناب و برخى مشوب به شرك است، چنانكه از آيه كريمه (و ما يؤ من أكثرهم بالله الا و هم مشركون) (950) بر مى آيد كه اكثر اهل ايمان گرفتار شركند، پس ‍ آنان كه از توحيد ناب برخوردارند و از لوث هر گونه شركى طاهرند، جزو مطهران واقعى هستند؛ چنين گروهى در عبادت خداوند غير از خود معبود، چيز ديگرى از او تمنا ندارند و التذاذ به حلواى بهشت را نصيب كسانى مى دانند كه لذت محبت خداوند را نچشيده باشد.

2 مشاهده معبود در عبادت

عن الصادق (عليه‌السلام ):... و من زعم أنه يعبد بالصفة لا بالادراك فقد أحال على غائب و من زعم أنه يعبد بالصفة و الموصوف فقد أبطل التوحيد لأن الصفة غير الموصوف و من زعم أنه يضيف الموصوف الى الصفة فقد صغر بالكبير و ما قدروا الله حق قدره (951)

اشاره: ذات خداوند سبحان هويت مطلق است كه نه علم حصولى حكيم و متكلم را به كنه آن راه است و نه علم شهودى عارف را به آن مجال؛ چنانكه از هيچ كسى چنين تكليف محالى خواسته نشده است. اما ادراك خداوند به مقدار توان عقل و قلب بشر، ممكن و لازم است و چنين معرفتى بايد با اعتراف به عجز از رسيدن به عمق آن همراه باشد.

مطلب مهم در تبيين اين گونه از احاديث غرر اين است كه:

الف: معبود بايد مشهود باشد، نه غايب. از اين رو كسى كه خداوند را با وصف او مى شناسد او را غايب مى پندارد و گرنه حاضر و مشهود، به خودش شناخته مى شود، نه به وصف؛ چنانكه اگر كسى وصف و موصوف هر دو را بپرستد، گرفتار شك خواهد شد و اگر كسى موصوف (ذات ) را كه مهمتر از وصف است، به وصف اضافه كند، ذات را كه بزرگ است كوچك شمرده، مشمول: ( و ما قدروا الله حق قدره ) (952) خواهد شد. پس اصل آن است كه معبود، بالاصاله مشهود باشد و در پرتو او صفاتش مورد مشاهده قرار گيرد.

ب: چنانكه در اشاره قبل مبسوطا بيان شد، هدف عبادت تام و كامل، لقاى خود معبود است، نه برخوردارى از نعمتهاى بهشت يا رهايى از دوزخ.

3 استعانت نشانه بطلان تفويض

اجتمع أبوعبدالله (عليه‌السلام ) مع رجل من القدرية عند عبدالملك بن مروان، فقال القدرى لأبى عبدالله (عليه‌السلام ): سل عما شئت. فقال له: اقرء سورة الحمد. قال: فقرأها. فقال الأموى و أنا معه: ما فى سورة الحمد علينا، (انا لله و انا اليه راجعون ). قال: فجعل القدرى يقرأ سورة الحمد حتى بلغ قول الله تبارك و تعالى (اياك نعبد و اياك نستعين ). فقال له جعفر: (قف!من تستعين؟ و ما حاجتك الى المعونة؟ الى الأمر اليك. فبهت الذى كفر و الله لا يهدى القوم الظالمين (953)

اشاره: تفويض و قدر همانند جبر باطل است؛ زيرا موجود ممكن، خواه در مقام حدوث و خواه در مقام بقا، عين ربط و نياز به مبدأ غنى است و اين فقر عين ذات (هويت، نه ماهيت ) اوست. بنابراين، ممكن نيست كارهاى موجود فقير محض به خود او يا به موجود ديگرى مانند او واگذار شود و درخواست كمك عبد از رب كه از آيه مزبور استفاده مى شود نشانه هماهنگى دليل نقلى با عقلى است؛ چنانكه مايه بهت قدرى شده است.

4 استعانت از معين ملكوتى

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): و أكثر الاستعانة بالله يكفك ما أهمك و يعنك على ما ينزل بك (954)، و أحمد الله و أستعينه على مداحر الشيطان و مزاجره (955)، أحمده شكرا لأنعامه و أستعينه على وظائف حقوقه (956)، و نستعينه على رعاية حقوقه (957)

اشاره: انسان مانند موجودهاى طبيعى ديگر در معرض رخدادهاى ناگوارست؛ زيرا در جهان طبيعت همگى در تكاپو و كوششند و قهرا تزاحمى رخ مى دهد كه مايه آسيب ديدن برخى خواهد شد و اگر معين و معاونى براى كمك مصدوم حضور پيدا نكند، موجود آسيب ديده از بين خواهد رفت.

انسان، گذشته از سوانح سهمگين طبيعى، مبتلا به دشمن كينه توز ديگرى به نام شيطان است كه هماره به سعادت ابدى او طمع كرده، درصدد اغواى اوست. بنابراين، انسان بيش از هر موجود ديگرى نيازمند به استنصار از ناصر غيبى و استعانت از معين ملكوتى است و چون خداوند سبحان خود را به عنوان كافى معرفى كرده است: (أليس الله بكاف عبده ) (958) و در برخى از نصوص دينى آمده است: يا من يكفى من كل شى ء و لا يكفى منه شى ء اكفنى ما أهمنى (959)، از اين رو استعانت به ذات اقدس خداوند مايه كفايت از هر مهم و پايه نجات از اهريمن درون و بيرون مى گردد. از اين جهت امام اميرالمؤ منين (عليه‌السلام )، خداوند را در برابر نعمت او سپاسگزارى مى كند و از او كمك مى خواهد تا وظايف حقوقى را كاملا ايفا كند؛ چون اگر بنده اى به عهد خويش وفا كرد، خداوند حتما به عهد خود وفادار خواهد بود: (أوفوا بعهدى أوف بعهدكم). (960)

اهدنا الصراط المستقيم 6

گزيده تفسير

عبد سالك براى رسيدن به لقاى خداى سبحان نيازمند صراطى است كه از آسيب كجى و اعوجاج و از دستبرد شيطان مصون باشد و محتاج نور هدايتى است كه راه را به وى نموده، او را تا رسيدن به مقصد نهايى رهبرى كند.

عبد سالك در اين آيه هدايت به صراط مستقيم را از خدا درخواست مى كند و اين هدايت همان هدايت تكوينى است؛ زيرا گوينده (نمازگزار يا قارى قرآن ) پس از شناخت خداوند و ايمان به او، نور هدايت مى طلبد تا در پرتو آن راه و پرتگاه را بشناسد و چون پويايى انسان دائمى است و راه حق نيز مراحل فراوانى دارد، عبد سالك بايد همواره هدايت به صراط مستقيم را از خدا بخواهد.

صراط بزرگراهى است كه از يك سو به خداى سبحان مرتبط است ( و از اين رو واحد است، نه كثير ) و از سوى ديگر در فطرت يكايك انسانها قرار دارد و از نهاد آنها آغاز مى شود و از اين رو پيمودن آن دشوار نيست و هر كس آن را بپيمايد به لقأ الله مى رسد.

تفسير

اهدنا: هدايت در لغت به معناى دلالت و ارشاد است و آن دو گونه است: يكى نشان دادن راه دستيابى به مقصد، كه به آن ارائه طريق مى گويند و ديگرى رساندن راهيان به هدف كه از آن به ايصال به مطلوب تعبير مى شود.

صراط: بزرگراه وسيع و روشن است. راغب مى گويد:

اين واژه در اصل سراط بوده كه به معناى بلعيدن است و چون جاده باز و عمومى با فراخى و وضوحى كه دارد، گويا سالك را در كام خود مى كشد و او را به پيش مى برد، به آن صراط گفته مى شود. (961)

برخى از پژوهشگران لغات قرآنى اين رأى را ناصواب دانسته، صراط را واژه اى مستقل و غير مبدل مى دانند؛ زيرا سراط مشتقات گوناگونى دارد، در حالى كه صراط چنين مشتقاتى ندارد. (962)

مستقيم: اين واژه از ماده ق وم است و بر اثر هيئت خاص باب استفعال، بر طلب قيام دلالت مى كند. از آن جا كه انسان در حال قيام، قادر بر بيشترين كارهاى خويش است، واژه قيام را نام بهترين حالت هر شى ء قرار داده است؛ چنانكه بهترين حالت درخت آن است كه بر ساقه خود ايستاده و ريشه در زمين داشته باشد و از اين رو چنين حالتى را قيام درخت مى نامند.

استقامت طلب قيام از شى ء است و طلب قيام كنايه از ظهور و حصول آثار و منافع هر چيز است و چون آثار و منافع راه در مستوى بودن، نداشتن اعوجاج و گمراه نكردن سالك است، چنين حالتى را قيام آن مى دانند. پس ‍ راه مستقيم راهى است كه نداشتن اعوجاج از آن مطلوب و اين مطلوب حاصل باشد. از اين رو صفت مستقيم براى صراط، توضيحى است، نه احترازى.

راه نور و راهيان نورانى

انسان كه موجودى پويا و سالك است، براى آن كه مقصد و غايت سلوكش ‍ لقاى مهر رب العالمين باشد، نيازمند مسلك و صراطى است كه از آسيب اعوجاج مصون و از دستبرد اهريمن مأمون باشد و محتاج نور هدايتى است كه راه را به وى نموده، او را قدم به قدم تا به مقصد راهنمايى كند.

خداى سبحان راه سلوك و وصول سالكان كويش را ترسيم كرده، همگان را به حركت در آن براى وصول به اوصاف جمالى خود فرا خوانده است.

عبد سالك در اين آيه كريمه، به تعليم خداى سبحان، هدايت به صراط مستقيم را مسئلت مى كند و هدايت بر دو گونه است: تشريعى و تكوينى. (963)

هدايت تشريعى عبارت است از ارائه قانون سعادت بخش، تعليم معارف، تبليغ احكام دين و امر به فضايل و نهى از رذايل از طريق وحى و رسالت كه از آن به ارائه طريق ياد مى شود؛ اما هدايت تكوينى آن است كه پروردگار، نيروهاى علمى انسان را از بينش خاص و نيروهاى عملى او را از كشش و كوشش مخصوص برخوردار كند تا فهم يا مشاهده معارف الهى و پيمودن راه و نيل به هدف نهايى به وفق مراد حاصل شود و به عبارتى ديگر دستگيرى قدم به قدم از عبد سالك و رساندن او به مقصد. از اين رو به ايصال به مطلوب موسوم است.

هدايتى كه در آيه كريمه (اهدنا الصراط المستقيم )، از خداى سبحان مسئلت مى شود هدايت تكوينى است، (964)، نه تشريعى؛ زيرا گوينده آن (نمازگزار يا قارى قرآن ) پس از شناخت خدا، دريافت معارف و احكام دين و گرويدن به آن، از خداوند هدايت مى طلبد. پس او در پى كسب و تحصيل حاصل نيست، بلكه او هدايتى نورانى مى طلبد كه در پرتو آن هم راه را به خوبى ببيند و هم پرتگاههاى اطراف آن را بشناسد: اليمين و الشمال مضلة و الطريق الوسطى هى الجادة (965)

سر اين كه عبد سالك همواره بايد هدايت به صراط مستقيم را از خداى سبحان بخواهد ( در نماز يا تلاوت قرآن )، اين است كه راه انسان به سوى خدا مقاطع و مراحل فراوانى دارد و انسان به هر مرحله از مراحل كمال كه نايل شد، گرچه فعلا نسبت به آن مرحله نورانى و بيناست، ليكن دوام آن كمال و بقاى آن حال نيازمند به دوام افاضه است؛ چنانكه نسبت به مراحل برتر، تاريك و نابيناست. حتى اولياى الهى كه بسيارى از مراحل كمال را پيموده اند، باز ممكن است بسيارى از حقايق را نديده، همچون موساى كليم (عليه‌السلام ) سخن از (رب أرنى أنظر اليك ) (966) داشته باشد. از اين رو هر كس به مرتبه اى از كمال در معرفت و عمل دست يافت، از سويى بايد ثبات قدم در آن مرتبه كمالى را از خدا بخواهد: (لا تنزع منا صالحا أعطيتنا) (967)، (فلا تسلب منى ما إنا فيه ) (968)، و از سوى ديگر براى رسيدن به مراتب برتر، نور هدايت بخواهد، تا حدوث كمال به بقاى آن متصل گردد و مراحل ابتدايى آن به مقاطع نهايى بپيوندد؛ چنانكه در تطبيق حكم كلى بر مصداق و تشخيص وظيفه، نياز به هدايت است.

هدايت تشريعى و آشنايى با معارف دين گرچه لازم و مايه تماميت حجت است، ليكن گاهى به تنهايى براى رسيدن به مقصد كافى و كارساز نيست؛ چنانكه بسيارى از عالمان دين و دانايان احكام و حكم شريعت بر اثر حرمان از شهود باطن نفرت انگيز گناه، بدان دست آلودند. اين هدايت تكوينى و نور بصيرت درونى است كه به عبد سالك مصونيت مى بخشد.

نمازگزار در اين بخش از سوره حمد ضمن اين كه توفيق نگهبانى و نگهدارى يافته هاى پيشين را مى طلبد، وصول به مراتب برتر، از جمله شهود باطن عالم و حقيقت و درون گناه را مى طلبد. اين هدايت و شهود در برابر عمى و كورى باطن است. هدايت نه تنها دانش دل بلكه بينش دل است و مهتدى كسى است كه نه تنها حق را بداند بلكه آن را ببيند. قرآن كريم دانشى را هدايت مى داند كه به بينش منتهى گردد و به بار عمل بنشيند و گرنه دانشمند فاقد بينش، مبتلاى به نوعى كورى است.

خداى سبحان درباره قوم ثمود مى فرمايد: آنان را راهنمايى كرديم، ولى آنان كورى را بر هدايت ترجيح دادند (و أما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) (969). بنابراين، كسى كه تنها، حق را مى داند اما نه آن را مى بيند و نه راهى را طى مى كند كور است و اين، كورى دل و چشم سر است، نه نابينايى چشم سر: (لا تعمى الأبصار و لكن تعمى القلوب التى فى الصدور) (970) و آنان كه كورى را بر هدايت ترجيح دادند به عذاب ذلت گرفتار مى شوند: (فأخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون) (971) و عذاب ذلت عذابى معنوى است كه قلب روح را مى گذارد و بدتر از عذاب جسمانى است كه با بدن سرو كار دارد: كلما نضجت (جلودهم بدلنا هم جلودا غيرها ليذقوا العذاب) (972).

پس هدايت، نور باطن و ضلالت كورى باطن است و (اهدنا الصراط المستقيم ) درخواست بينش از خداى سبحان است.

انسان در برابر امورى كه حقيقت آنها برايش به خوبى مكشوف و آشكار است، مانند خودسوزى و خوردن سم، مصون نسبى است و اولياى الهى كه همه گناهان را اين گونه بى پرده مى بينند، معصوم مطلقند. با چنين بينشى انسان هر گناهى را آتش سوزان و سم كشنده ديده، از آن مى پرهيزد و جايگاه اين بينش عميق، قلب مجرد است، نه چشم مادى ظاهر. اگر انسان باطن گناه را كه سخت نفرت انگيز است با بصيرت درون ببيند و به شهود دريابد، از گناه آن گونه منزجر مى شود كه از لجن گنديده و بدبو متنفر است.

مؤ منان و صالحانى كه از نور هدايت تكوينى بهره مند شدند، هم در دنيا نورانى هستند و هم در آخرت؛ قرآن كريم درباره دنيايشان مى فرمايد: (و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس) (973)، (و كذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب و لا الايمان و لكن جعلناه نورا نهدى به من نشأ من عبادنا) (974) و اين نور ثمره علوم حصولى نيست؛ زيرا بسيارى از منحرفان نيز از علوم حصولى بهره مندند، ولى مؤ من با اين نور هم خود به خوبى مى بيند و هم به جامعه انسانى بينش مى دهد. درباره آخرت آنان نيز مى فرمايد: (نورهم يسعى بين أيديهم و بأيمانهم) (975)؛ نور مؤ منان بهشتى هم پيشاپيش آنان مى دود و هم اطرافشان را روشن مى كند.

تذكر: هدف نهايى و اصلى رسالت رسولان خارج كردن انسانها از تاريكيها و نورانى كردن آنان است: (كتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد) (976)، و قيام به قسط كه در آيه كريمه (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط) (977) آمده است، هدفى است متوسط، نه نهايى. نورى كه رسيدن به آن، هدف نهايى رسالت است، در آغاز، نور هدايت تشريعى و سپس نور هدايت تكوينى است.

معيت خدا با سالكان صراط

قرآن كريم درباره مجاهدان راه خدا، هم اين حقيقت را بيان مى كند كه خداوند نيازى به مجاهدت آنان ندارد و اين انسان است كه از جهاد بهره مى برد: (و من جاهدنا فإنما يجاهد لنفسه ان الله لغنى عن العالمين) (978) و هم به آنان وعده هدايت تكوينى و همراهى ويژه اى مى دهد: (و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و ان الله لمع المحسنين) (979). خداى سبحان كه صاحب راه است (سبلنا) لحظه به لحظه از راهيان دستگيرى مى كند؛ زيرا همواره با آنان است.

خداى سبحان دو گونه معيت دارد: يكى معيت قيوميه مطلق كه همه كس و همه چيز را زيرپوشش دارد: ( و هو معكم أينما كنتم ) (980) و محصول آن نيز هدايتى عمومى و فراگير است: (ربنا الذى أعطى كل شى ء خلقه ثم هدى). (981) و ديگرى معيت خاص كه هدايت خاصى را به همراه دارد و هدايت خاص تكوينى مورد بحث همان هدايت ويژه اى است كه محصول معيت خاص است: (ان الله مع الذين اتقوا و الذين هم محسنون) (982). معيت مطلق اختصاص به مؤ منان ندارد، بلكه براى تبهكاران نيز به صورت (ان ربك لبالمرصاد) (983) ظهور مى كند.

درخواست هدايت در آيه (اهدنا الصراط المستقيم ) مسئلت معيت و همراهى ويژه اى است كه خداى سبحان با محسنان و صالحان دارد و محصول آن همين هدايت خاص تكوينى است.

ملاقات انسان با خدا

يكى از ويژگيهاى سلوك الى الله اين است كه هدف و مقصد نهايى آن، خداى نامتناهى است و بنابراين، راه به سوى او نيز نامحدود خواهد بود و انسان در هر راهى گام بردارد به خدا مى رسد، ليكن او اسماى حسناى فراوانى دارد؛ هم أرحم الراحمين است و هم أشد المعاقبين. برخى از انسانها به لقاى مهر أرحم الراحمين وگروهى از راهيان به لقاى قهر أشد المعاقبين مى رسند.

قرآن كريم درباره ملاقات همه انسانها با خدا مى گويد: (يا أيها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيهَ فأما من أوتى كتابه بيمينهَ فسوف يحاسب حسابا يسيراَ و ينقلب الى أهله مسروراَ و أما من أوتى كتابه ورأ ظهرهَ فسوف يدعوا ثبوراَ و يصلى سعيرا) (984)؛ گروهى كه نامه عملشان به دست راستشان سپرده شده با سهولت از موقف حساب گذشته، به سوى هم فكران خود باز مى گردند و گروه ديگر كه نامه عمل خود را از پشت سر دريافت مى كنند، به آتشى افروخته افكنده مى شوند. اينان همان تبهكارانى هستند كه در دنيا قرآن را پشت سر انداختند: (نبذوه ورأ ظهورهم ) (985) و دريافت كتاب از پشت سر، تمثل اعمال آنان در دنياست. پس چنين نيست كه انسان به لقاى خدا نرسد؛ منتها بايد بكوشد به لقاى جمال خداى غفار و ستار برسد، نه به لقاى جلال خداى قهار.

انسانها در رسيدن به لقاى الهى همانند آبهايى هستند كه به سوى دريا روانند؛ رودخانه هاى بزرگ تا به عمق دريا به پيش مى روند ولى جويباران كوچك فقط به اوايل آن مى رسند.

هيچ كس نمى تواند از لقاى خدا سر باز زند و او را عاجز و ناتوان كند: (و الذين يسعون فى اياتنا معاجزين أولئك فى العذاب محضرون) (986)، (و لا يحسبن الذين كفروا سبقوا) (987) كافران نيز به هر سو كه رو كنند با عذابى مواجهند كه از هر عذابى دردناكتر است: (فيومئذ لا يعذب عذابه أحدَ و لا يوثق وثاقه أحد) (988)؛اما در ميان همه راههايى كه به او منتهى مى شود، يك راه، مستقيم و ديگر راهها انحرافى است: (و أن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل) (989) جز راهى كه انسان را به خداى رحمان مى رساند و نمازگزار در اين آيه كريمه هدايت به آن را مى طلبد، ديگر راهها همه گمراهى و ضلالت است و به خداى منتقم منتهى مى شود. انسان گمراه و گم شده نيز به مقصد نهايى خود (جهنم ) هدايت مى شود: (فاهدوهم الى صراط الجحيم ). (990) گمراهان جمال خدا را ملاقات نمى كنند: (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) (991)، اما جلال و قهر الهى را ملاقات مى كنند؛ چون خود مى گويند: (ربنا أبصرنا و سمعنا ) (992)

معنا و مصداق صراط مستقيم

معناى صراط مستقيم همان راه استقامت و در برابر راه اعوجاج است. راه معوج آن است كه همراه با تخلف و اختلاف است و صراط مستقيم راهى است كه از اين دو آسيب مصون باشد. اما مصداق صراط مستقيم از نظر قرآن كريم همان دين قيم است: (قل اننى هدانى ربى الى صراط مستقيم دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا). (993)

و دين قيم دينى است كه خود ايستاده است و ديگران را نيز برپا مى دارد و سر اين كه از دين قيمى كه همان صراط مستقيم است به ملت ابراهيم ياد مى شود و دين به روش او نسبت داده مى شود اين است كه برجسته ترين روش را ابراهيم خليل (عليه‌السلام ) ارائه كرده است و حنيف به معناى كسى است كه در متن راه حركت مى كند و در مقابل جنيف و متجانف، يعنى كسى است كه به راست يا چپ گرايش دارد.

صراط مستقيم و سبل انحرافى

صراط و سبيل از نظر معنا به هم نزديك است، اما در قرآن كريم كلمه صراط همه جا به صورت مفرد به كار رفته است، بر خلاف سبيل كه هم به صورت مفرد و هم به صورت جمع سبل آمده است: (و أن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل) (994). سر تعدد ناپذيرى صراط آن است كه به خدا استناد دارد و راه مستقيم الهى يكى بيش نيست و هر چه بر خلاف آن باشد، سبيل الغى است؛ اما راههاى انحرافى سبل فراوان است. اين بزرگراه محفوظ كه يكى بيش نيست از يك سو به خداى سبحان مرتبط است و از سوى ديگر در فطرت يكايك انسانها قرار دارد و هر كس آن را طى كند به لقاى مهر خدا مى رسد.

صراط مستقيم، بزرگراهى است كه ورود به آن، ورود به حوزه امنيت، سلامت و هدايت است و از اين رو در روايات بر قرآن و امام معصوم (عليه‌السلام ) تطبيق شده است و همچنين در زبان عربى از بزرگراه به اين جهت كه رهرو در آن از گم شدن مصون است، به امام تعبير مى شود: ( و انهما لبامام مبين ) (995)حركت به دنبال قرآن و امام معصوم (عليه‌السلام ) نيز گام نهادن در اين بزرگراهى است كه يقينا به مقصد منتهى مى شود و صراط،

همين بزرگراه است.

صراط مستقيم و سبل الهى

قرآن كريم در برابر راههاى انحرافى كه از پيروى آنها نفى شده است: ( و لا تتبعوا السبل ) (996)، از سبل الله نيز ياد مى كند و وعده هدايت هل مجاهدت به سبل مزبور را مى دهد (و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) (997). سبل الله همان راههاى كوچكى است كه به بزرگراه (صراط ) مى پيوندد و اگر سبيلى به صراط منتهى نشد، همان راههاى ضلالتى است كه انسانها از پيروى آن نهى شده اند؛ زيرا به پرتگاه منتهى مى شود.

دستورهاى صحيح اخلاقى، فقهى، حقوقى راههاى فرعى است كه به صراط مستقيم توحيد مرتبط است؛ چنانكه راههاى انحرافى اخلاقى و مانند آن سبيلهاى فرعى است كه به شرك مرتبط است.

سبل الله كه كثير است از صراط مستقيم كه واحد است جدا نيست و رابطه سبل الله با صراط مستقيم به دو گونه قابل تصوير است:

الف: اين كه سبل راههايى فرعى باشد كه به صراط مى پيوندد؛ همانند نورهاى ضعيف گوناگون كه به خورشيد منتهى مى شود.

ب: اين كه صراط مستقيم با وحدت انبساطى و گسترده اى كه دارد راههاى فرعى (سبل ) را نيز زير پوشش خود داشته باشد. بر اساس اين تصوير راههاى فرعى نيز در حقيقت متن صراط است و از مراحل اصلى آن محسوب مى شود.

استقامت و استواى صراط

صراط الهى در اين آيه كريمه به استقامت و در آيه (فستعلمون من أصحاب الصراط السوى) (998) به استوأ وصف شده است و هر دو تعبير ناظر به آن است كه صراط الهى هيچ گونه اعوجاجى ندارد و هيچ شيطانى را بدان دسترسى نيست، تا در آن تخلف يا اختلافى پديد آورد. تخلف آن است كه در يك سلسله، مثلا، حلقه اى مفقود باشد و اختلاف آن است كه به جاى حلقه اصلى، حقله اى كاذب و بدلى قرار گيرد. مقاطع و حلقات مستقيم از هر دو آسيب مصون است؛ يعنى نه حلقه هاى آن بريده و گسسته است و نه در جاى حلقات اصيل آن، حلقه اى كاذب و بدلى نشسته است؛ ولى راههاى انحرافى، مبتلاى به هر دو آسيب يا دست كم يكى از آنهاست.

مصونيت صراط مستقيم از دستبرد شيطان، به روشنى در قرآن كريم آمده است. شيطان پس از رانده شدن، به خداوند گفت: (رب بما أغويتنى لأزينن لهم فى الأرض و لأغوينهم أجمعينَ الا عبادك منهم المخلصينَ قال هذا صراط على مستقيم) (999)؛ خدايا چون مرا گمراه كردى زشتيها را در زمين براى انسانها مى آرايم و همه را به كام گمراهى مى كشانم، مگر بندگان مخلص تو را كه نسبت به آنان تزيين و اغوا ندارم. انسان كه زيباپسند و گرفتار خواسته هاى دل است، فريفته اين زيباييها شده، از حركت به سوى خدا باز مى ماند. خداوند سبحان در پاسخ فرمود: خود عهده دار حفظ اين راه بوده، به دست تو نمى سپارم.

ممكن است شيطان، سالكان صراط مستقيم را مجذوب كرده، از راه باز دارد، اما هرگز توان دسترسى به اصل راه را ندارد؛ زيرا مصاديق صراط مستقيم در جهان عينى همان دين، قرآن و پيشوايان معصوم هستند و اينها از دسترس شيطان مصونند. در همين آيه كريمه نيز جمله ( الا عبادك منهم المخلصين ) اعتراف به عجز از دستبرد به صراط است؛ زيرا صراط مستقيم مسير همان عباد مخلص است.

پس، از طرفى شيطان را به صراط مستقيم راهى نيست و از سوى ديگر پيامبر و خدا بر صراط مسقيمند. خداى سبحان به رسول خود مى فرمايد: تو بر صراط مستقيمى: (انك على صراط مستقيم ) (1000) و كارهاى خود را نيز بر صراط مستقيم معرفى مى كند: (ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم) (1001). بنابراين، انحراف مربوط به راهيان است، نه خود راه؛ آن هم راهيانى كه به مرتبه اخلاص ( الا عبادك منهم المخلصين ) نرسيده باشند و گرنه شيطان را به حريم پاك وجود مخلصان راهى نيست.

تذكر: مستقيم بودن صراط، گذشته از مضمون قبلى، مطلب ديگرى را كه همان استقامت و پايدارى سالك باشد به همراه دارد: (الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا). (1002)

لطايف و اشارات

1 ستايش و خواهش در سوره حمد

همان گونه كه سوره مباركه حمد از نظر غيبت و خطاب به دو بخش تقسيم شد، (1003) از نظر محتوا نيز تقسيم ديگرى دارد و آن تقسيم به ستايش و خواهش است؛ بخش اول سوره، ستايش عبد نسبت به مولاست و او را با اوصافى چون الله، رب العالمين، الرحمن، الرحيم و مالك يوم الدين مى ستايد و اين اوصاف را نشانه محمود بودن او مى داند. بخش دوم كه از آيه مورد بحث آغاز مى شود، خواهش و مسئلت عبد از مولاست و از او هدايت به صراط مستقيم را مى طلبد.

2 راهيابى يا هدفدارى؟

هدايت دو مقابل دارد: يكى ضلالت و ديگرى غوايت. هدايتى كه در برابر ضلالت است مربوط به راه است. كسى كه راه را به درستى شناخته، آن را درست مى پيمايد، ره يافته و مهتدى است و كسى كه آن را نشناخته يا به درستى طى نمى كند گمراه و ضال است. اما هدايت در برابر غوايت مربوط به هدف است و بنابراين، هدايت به اين معنا همان هدفدارى، و غوايت بى هدفى است. غى و غاوى انسان بى هدف است.

بر اين اساس كسانى كه هدف دارند، ولى راه رسيدن به آن را نمى دانند ضال و آنان كه مقصد و مقصود را نمى شناسند غاوى هستند.

هدايتى كه در آيه كريمه (اهدنا الصراط المستقيم ) مطرح است، چون از طرفى در برابر ضلالت قرار گرفته است: (... و لا الضالين ) و از سوى ديگر هدايت به صراط است، از نوع اول و مربوط به راه و به معناى راهيابى است، ليكن قيد استقامت با وصف سالكان مخصوص كه بعدا بازگو مى شود، مستلزم هدفمند بودن است.

3 هدايت تكوينى در قرآن كريم

در بحث تفسيرى گذشت كه هدايت تشريعى همان راهنمايى از طريق وحى و قانونگذارى است و راه مشخص و محدود آن دريافت قانون از قرآن كريم و سنت معصومان (عليه‌السلام ) براى آگاهى به حلال و حرام الهى است و به آن ارائه طريق، يعنى نشان دادن راه گفته مى شود. اما هدايت تكوينى كه از آن به ايصال به مطلوب، يعنى رساندن به مقصود و مقصد تعبير مى شود مرز محدودى ندارد. اكنون به برخى از آيات قرآن كريم كه ناظر به هدايت تكوينى است اشاره مى شود:

الف: (و من يؤ من بالله يهد قلبه ) (1004). از اين آيه كريمه بر مى آيد كه هدايت تكوينى آنگاه نصيب انسان مى شود كه بخشى از راه را پيموده باشد.

ب: (و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) (1005). هدايتى كه پس از ايمان به خدا و مجاهدت در راه او نصيب مؤ منان مجاهد مى گردد همان هدايت تكوينى است.

ج: (و الذين اهتدوا زادهم واتيهم تقويهم) (1006). خداى سبحان به هدايت يافتگانى كه اهل سلوك و عمل باشند پاداش مى دهد و پاداش آنان نيز هدايت است و اين هدايت دوم هدايت تكوينى و پاداشى است كه با آن، پيمودن بقيه راه آسان مى شود و به صورت كشش و جذبه اى است كه گاهى انسان آن را در درون خود مى يابد و او را مجذوب كار نيك مى كند.

گاهى نيز خداوند به هدايت تكوينى خود به عنوان پاداش مؤ من، دلهاى ديگران را به او گرايش مى دهد (ان الذين امنوا و عملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا) (1007) و آنگاه او، هم محبوب خداست و هم محبوب خلق خدا و از اين رو بندگان خدا كه محب اويند برايش دعا مى كنند و دعاى دل علاقه مند مؤ ثر است.

در مقابل پاداشى كه به صورت هدايت تكوينى به مهتديان و مجاهدان داده مى شود، اگر كسى پس از بينايى كورى را برگزيد: (فاستحبوا العمى على الهدى) (1008) و مستكبرانه با دين برخورد كرد و پس از مهلتى كه براى توبه به او داده مى شود بازنگشت، توفيق فهم آيات الهى و پذيرش حق از او گرفته مى شود: (سأصرف عن اياتى الذين يتكبرون فى الأرض بغير الحق) (1009) و هم سفرى ابدى برايش تعيين و به ولايت او سپرده مى شود: (و من يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين). (1010)

د: قد جائكم من الله نور و كتاب مبينَ يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام (1011). اين آيه كريمه به خوبى بيانگر تفاوت هدايت تكوينى و تشريعى است؛ زيرا از يك سو سخن از نور و كتاب مبينى دارد كه براى هدايت همه انسانها از جانب خداى سبحان نازل شده است و در آياتى مانند (هدى للناس ) (1012)، (ليكون للعالمين نذيرا ) (1013) و (ذكرى للبشر) (1014) مطرح شده است و از سوى ديگر سخن از هدايت مؤ منان تابع و طالب رضوان دارد؛ آنان كه هر كارى را براى خدا انجام مى دهند و راهيان راه او هستند. خداى سبحان تكوينا در مرحله بقا از اينان دستگيرى كرده، آنها را به سلامت و سهولت از گذرگاه پرخطر دنيا عبور مى دهد.

(سبل السلام ) همان سلامت در نشئه هاى سه گانه ميلاد، موت و مبعث است كه درباره حضرت مسيح (عليه‌السلام ) وارد شده و نيز در سخن حضرت يحياى شهيد با اندك تفاوتى آمده است: (و السلام على يوم ولدت و يوم أموت و يوم أبعث حيا). (1015) كسى كه با سلامت زيسته، با سلامت مى ميرد و كسى كه با سلامت مرده باشد، در قيامت به سلامت برانگيخته مى شود و اين همان هدايت به صراط مستقيم است: (و يهديهم الى صراط مستقيم). (1016)

هدايت به سبل السلام كه با سلامت به مقصد رساندن است و ويژه طالبان رضوان الهى است، همان هدايت تكوينى است و گرنه هدايت تشريعى كه فرستادن پيامبران و تبليغ احكام به وسيله آنان است اختصاص ‍ به مؤ منان ندارد.

تذكر: هدايت تكوينى به معناى با سلامت به مقصد رساندن ويژه مؤ منان است و گرنه به معناى عام آن (ايصال به مطلوب ) عمومى است و اختصاصى به مؤ منان ندارد؛ زيرا خداى سبحان با هدايت تكوينى خود همه را به مقصد مى رساند، هدف سلك الهى باشد يا شيطانى. هدايت تكوينى كافران و فاسقان به سوى جهنم نيز به امر الهى و به وسيله فرشتگان است: (فاهدوهم الى صراط الجحيم) (1017)؛ زيرا يكى از عذابهاى كافران در قيامت گم كردن راه مقصودشان (جهنم ) است و پس از حيرت و سرگشتگى، گروهى از فرشتگان آنان را به جهنم مى رسانند. هدايت به جهنم بدون ترديد هدايتى تكوينى است؛ زيرا در آن روز بسط تشريع، تكليف و عمل اختيارى مكلفانه برچيده مى شود؛ چنانكه هدايت بهشتيان به بهشت نيز به هدايت تكوينى است: (الحمدلله الذى هدانا لهذا). (1018)

ه: (و لقد مننا على موسى و هرونَ و ونجيناهما و قومهما من الكرب العظيمَ و نصرناهم فكانوا هم الغالبينَ و اتيناهما الكتاب المستبينَ و هديناهما الصراط المستقيم) (1019)؛ بر موسى و هارون (عليها‌السلام) منت (1020) نهاديم و در جنگ پيروزشان كرديم و به آنان تورات داديم و به راه راست هدايتشان كرديم. اين هدايت تشريعى نيست، زيرا اگر هدايت تشريعى بود مخصوص موسى و هارون (عليها‌السلام) نبود، بلكه همه بنى اسرائيل را شامل مى شد.

و: (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للأسلام و من يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السمأ كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤ منون) (1021)؛ آنان كه خدا هدايتشان را بخواهد، دلهاشان را مى گشايد و قلب گشاده و مشروح توان درك معارف بلند را دارد: (ان هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها) (1022) و هر كه را بخواهد گمراه كند قلبش را تنگ مى كند.هدايت گروه اول و اضلال گروه دوم هر دو تكوينى است؛ زيرا در نظام تشريع، راه براى همه باز است و سخن از هدايت جهانيان مطرح است و اين هدايت تكوينى است كه پس از هدايت عمومى و همگانى، براى راهيان راه راست به صورت گشادگى سينه و براى منحرفان به صورت تنگ جانى ظهور مى كند.

سينه گشاده و جان مشروح همانند دريايى عظيم است كه اگر چيزى بر آن وارد شود دگرگونش نمى كند و اگر چيزى از آن برگرفته شود از آن نمى كاهد. قلب مشروح نه با حادثه اى تلخ اندوهگين و نه با پديد آمدن نعمتى گوارا، شادمان مى شود؛ زيرا هر دو را آزمون الهى مى داند.

ز: (نحن نقص عليك نبأهم بالحق انهم فتية امنوا بربهم و زدناهم هدى)؛ (1023) اصحاب كهف رادمردان و جوانمردانى بودند كه به خدا گرويدند و خداوند بر هدايتشان افزود. هدايتى كه پس از هدايت آغازين افزوده مى شود، تبيين احكام نيست، بلكه آسان كردن سلوك و رهپويى به سوى خداست كه همان هدايت تكوينى است.

ح: (و هدوا الى الطيب من القول و هدوا الى صراط الحميد) (1024). هدايت بهشتيان به سخن نيك و پاكيزه نيز هدايت تكوينى است و گرنه خداى سبحان در هدايت تشريعى به همه فرمان نيكو سخن گفتن و پرهيز از سخنان گزنده داده است.

ط: (انك لا تهدى من أحببت و لكن الله يهدى من يشأ) (1025). از اين آيه كريمه امتياز هدايت تكوينى بر تشريعى به خوبى استفاده مى شود. همين مضمون در آيه ديگر به اين صورت آمده است (و كذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب و لا الايمان و لكن جعلناه نورا نهدى به من نشأ من عبادنا). (1026)

هدايتى كه شامل گروهى خاص ( من يشأ) مى شود، هدايت تكوينى است و گرنه هدايت تشريعى براى همه انسانهاست. كار پيامبر تبليغ احكام دين به همه انسانهاست: ( و ما على الرسول الا البلاغ) (1027) و تنها گروه خاص ‍ بر اثر پذيرش هدايت تشريعى دلهايشان نورانى و به صراط مستقيم هدايت مى شوند. گروههاى فراوانى نيز از پذيرش هدايت تشريعى سرباز مى زنند؛ همان گونه كه در غدير خم، پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بر اساس( يا أيها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك) (1028) خلافت و ولايت على بن ابى طالب (عليه‌السلام ) را به مردم ابلاغ كرد، ولى جز گروهى اندك همه از آن روى گردان شدند.

تذكر: همان گونه كه خداى سبحان در پاسخ عبد مستعين: (اياك نستعين )، راه برخوردارى از استعانت را بيان كرده است: (استعينوا بالصبر و الصلوة ) (1029)، در پاسخ عبد سالكى كه طالب هدايت تكوينى است: (اهدنا الصراط المستقيم ) نيز راههاى وصول و دستيابى به هدايت تكوينى را بيان كرده است كه همان بهره بردن از هدايت تشريعى و گرويدن به آن و سپس ‍ اطاعت، عبادت، انابه و مانند آن است:

( و من يؤ من بالله يهد قلبه ) (1030)، (و ان تطيعوه تهتدوا) (1031)، (يهدى اليه من أناب ) (1032)، (يهدى اليه من ينيب ) (1033)، نورا نهدى به من نشأ من عبادنا (1034)

4 هادى بالذات و شئون هدايتى او

همان گونه كه دستور اطاعت از رسولان الهى و اولوالأمر با توحيد عبادى و معبود بالذات بودن خداى سبحان منافاتى ندارد و دستور استعانت از صبر و نماز و مانند آنها با حصر استعانت در خدا هماهنگ است، (1035) اسناد هدايت به قرآن كريم يا پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز با هادى بالذات بودن خداى سبحان سازگار است؛ زيرا اسناد هدايت به قرآن يا پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اسناد به وجهى از وجوه الهى است و غير خدا هرگز در هدايت مستقل نيست.

توضيح اين كه، هدايت در قرآن كريم گاهى به خداى سبحان اسناد داده مى شود: (و الله يهدى من يشأ الى صراط مستقيم) (1036) و گاهى به غير خدا؛ مانند اسناد آن به قرآن: (ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم) (1037)، يا به پيامبران: (و جعلناهم ائمد يهدون بأمرنا ) (1038)، يا به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم (انك لتهدى الى صراط المستقيم) (1039) و يا به عالمان و شايستگان بشرى: (و من قوم موسى أمة يهدون بالحق و به يعدلون). (1040)

اسناد هدايت به خدا، اسناد آن به هادى اصيل و بالذات است و اما اسنادش به ديگران اسناد به شئون هدايتى آن هادى بالذات است، نه اسناد به هادى ديگرى از خداى سبحان؛ زيرا محال است خدا رب بالذات و معبود و مستعان بالذات و محض باشد، ولى ديگرى هادى مستقل يا شريك هدايت الهى باشد.

بر اساس توحيد افعالى، هر فاعلى (در هدايت يا غير آن ) درجه اى از درجات و شأنى از شئون فاعليت خداى سبحان است و قرآن كريم براى تبيين اين حقيقت همان گونه كه در آياتى چند، هدايت را به هاديانى مانند پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نسبت مى دهد، در برخى آيات نيز به صراحت هدايت را از غير خدا نفى مى كند و بر آن برهانى نيز اقامه مى كند: (قل هل من شركائكم من يهدى الى الحق قل الله يهدى للحق أفمن يهدى الى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدى الا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون) (1041)؛ خداست كه به حق هدايت مى كند، نه ديگران. آيا كسى كه به حق هدايت مى كند او شايسته اطاعت و پيروى است يا آن كه تا خود هدايت نشود، توان هدايت ديگران را ندارد.

ترديد در ذيل اين آيه كريمه بين دو هادى به حق است، نه بين هادى و مضل، ولى چون يكى از دو هادى به حق، يعنى خداى سبحان منشأ و سرچشمه هدايت و هادى بالذات است و ديگرى از خود چيزى ندارد، ابتدا بايد خود مهتدى شود تا توان هدايت ديگران را بيابد. از اين رو هادى بالذات شايسته (1042)پيروى است.

بنابراين، هادى بالذات خداست و نمازگزاران هنگام قرائت كريمه (اهدنا الصراط المستقيم ) هدايت را از او كه هادى بالذات است مى طلبند و او كه هادى بالذات است به وسيله قرآن، پيامبر و اوليايش كه ابتدا خود مهتدى شده اند و سپس به اذن خدا هاديند، جامعه انسانى را هدايت مى كند: (قد جائكم من الله نور و كتاب مبينَ يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام) (1043).

كسى كه مهتدى و بر محور حق نباشد نمى تواند هادى ديگران باشد، البته بين كسى كه مهتدى، حق محور و مع الحق (با حق ) است، مانند اولياى الهى: (على مع الحق و الحق مع على يدور حيثما دار) (1044) و آن كه حق از اوست و حق از او نشئت گرفته و فاعل و سبب ظهور آن است: (الحق من ربك ) (1045) فرق روشنى است؛ امام حق محورى است كه ابتدا خود مهتدى و سپس هادى غير مى شود، ولى خداى سبحان منشأ حق و هادى بالذات است و او كه همه نظام آسمانها و زمين سربازان آماده اويند: (لله جنود السموات و الأرض) (1046) به خوبى مى داند چگونه هدايت كند و چه كسانى را ابتدا مهتدى و سپس هادى ديگران قرار دهد.

تذكر: 1 چنين نيست كه هدايت الهى همواره از طريق مسجد و مدرسه و از طريق استاد به شاگرد باشد، بلكه گاهى از طريق همكار و همسايه و نيز گاهى از طريق شاگرد به استاد است. از اين رو بسيارى از بزرگان علم، فيضهاى فراوانى را به وسيله شاگردان و پرسشهاى آنان دريافت مى كنند و راه تحقيق در مسايل علمى با احتمالاتى كه پرسشهاى شاگردان القا مى كند، بر ايشان گشوده مى شود.

2 خداى سبحان كه هادى بالذات است، چنانكه قبلا بيان شد، گاهى با وحى و قانونگذارى كه هدايت تشريعى است انسانها را از منافع پيمودن صراط مستقيم آگاه مى كند و از خطرات سقوط از آن با خبر مى سازد؛ گاهى نيز با هدايت تكوينى، دست انسان را گرفته او را به مقصد و مقصود مى رساند.

5 شهود ملكوت با نور هدايت

برخى از مراحل هدايت تكوينى كه مطلوب ما در سوره حمد است، شهود اسرار و حقايقى است كه بار يافتگان به پايگاه رفيع شهود ملكوت از آن بهره مند شده، خود را در برابر گناه مصونيت بخشيده اند. قرآن كريم و روايات اهل بيت (عليهم‌السلام ) از بخش ناچيزى از اين حقايق پرده بر مى دارد و معرفت آن را به انسانها ارزانى مى دارد؛ مثلا درباره خوراك اهل جهنم مى فرمايد: (فليس له اليوم هيهنا حميمَ و لا طعام لا من غسلينَ لا يأكله الا الخاطون) (1047) و به كسانى كه جز چرك پليد (غسلين ) خوراكى ندارند، خطاب مى شود كه اين خوراكها ظهور همان تبهكاريهاى شماست: (هل تجزون الا ما كنتم تعملون). (1048)

اولياى الهى درون گناه را در دنيا اين گونه مى بينند و از اين رو از آن منزجرند و هرگز به آن دست نمى آلايند؛ همان گونه كه حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) رشوه را معجونى منفور كه گويا با زهر افعى آميخته شده مى بيند و مى فرمايد: و أعجب من ذلك طارق طرقنا بملفوفة فى وعائها و معجونة شنئتها كأنما عجنت بريق حية أو قيئها. فقلت: أصلة أم زكاة أم صدقة فذلك محرم علينا أهل البيت. فقال: لا ذا و لا ذاك و لكنها هدية. فقلت: هبلتك الهبول أعن دين الله أتيتنى لتخدعنى أمختبط أنت أم ذوجنة أم تهجر... (1049)؛ شگفت آورتر از اين (داستان عقيل ) سرگذشت كسى است كه نيمه شب ظرفى سرپوشيده نزد ما آورد، ولى در آن ظرف معجونى بود كه من از آن متنفر شدم؛ گويا با آب دهان يا قى مار خمير شده بود. به او گفتم: اين صله است يا زكات يا صدقه؟ كه اينها بر ما اهل بيت حرام است. گفت: نه اين است و نه آن، بلكه هديه است. به او گفتم: زنان فرزند مرده بر تو بگريند!آيا از راه آيين خدا وارد شده اى تا مرا بفريبى؟ آيا رشته عقل و ادراكت از هم گسيخته و مختبطى يا ديوانه وار هذيان مى گويى؟...

اين سخنان، تشبيهى شاعرانه و يا سخنى از سر اغراق و مبالغه نيست، بلكه تبيين حقيقتى است كه امروز مشهود اولياى خدا و فردا مشهود همگان خواهد بود.

حديث شريف معراج پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز بخش ‍ ديگرى از اين حقايق را تبيين مى كند. حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در معراج گروهى را مشاهده كردند كه با داشتن غذايى نيكو، گوشت مردار مى خورند و در پاسخ سؤ ال آن حضرت، درباره آنان گفته شد: اينان كسانى هستند كه در دنيا با امكان دستيابى به طعامى حلال، به غذاى حرام آلوده شدند. (1050)

قرآن كريم در آيات فراوانى از جمله آيات سوره مباركه واقعه، از اين اسرار پرده بر مى دارد و شايسته است اگر از همت و توفيق دستيابى به مرتبت رفيع مشاهده اين حقايق بى بهره ايم، دست كم از اصل معارف قرآنى در اين زمينه غافل نباشيم.

6 هدايت پيامبران و امامان (ع )

پيامبران و امامان (عليهم‌السلام ) هدايت به صراط مستقيم را از خداى سبحان طلب مى كردند و هدايتى كه بهره ايشان مى شد به وسيله نزول فرشتگان خاص و وحى هاى تكوينى بود، نه تشريعى.

قرآن كريم با اشاره به هدايت پيامبران گذشته، به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: (أولئك الذين هدى فبهداهم اقتده) (1051)؛ زيرا آنان بعد از اصل اهتدا و دريافت وحى تشريعى و اعتقاد به ره آورد فرشتگان و عمل به آن، از خداوند سبحان هدايت به راه راست را مسئلت مى كردند؛ چون وسيله اهتداى آنان افراد بشر نيستند. از اين رو آنان با دريافت فيض ويژه كه امر تكوينى خداست به مقصد مى رسيدند. البته اختيار آنان در همه احوال محفوظ بود.

7 راه بى تزاحم

در آيه كريمه (اهدنا الصراط المستقيم ) هدايت همه انسانها از خداى سبحان مسئلت مى شود. همان طور كه در آيه (اياك نعبد و اياك نستعين ) نيز تنها سخن از عبادت و استعانت شخص متكلم نيست.

سر مسئلت هدايت عمومى اين است كه جامعه امن و بى تزاحم تنها با هدايت همگانى و حركت همه به يك سو، تأمين مى شود؛ اما اگر هر گروه به سمتى حركت كنند، يا گروهى به سمتى روانه باشند، ولى برخى ديگر از آن سمت بازگردند، چنين جامعه اى گرفتار تزاحم و از امنيت مطلوب محروم است.

واحد بودن مقصد و نبودن مزاحم، شرط سالم به مقصد رسيدن است. راهيان صراط مستقيم با يكديگر رفيق حسن و هماهنگ هستند: (و من يطع الله و الرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهدأ و الصالحين و حسن أولئك رفيقا) (1052)؛ زيرا آنان مددكار يكديگرند، نه مزاحم و اين ويژگى صراط مستقيم است كه راهيان آن به تعليم و هدايت الهى، هدايت همگان را در پيمودن راه مسئلت مى كنند.

اگر رهرو تنها باشد و ديگران همراه و هم مسلك او نباشند، راه را با دشوارى مى پيمايد؛ زيرا با مزاحمتهاى فراوانى روبروست، ولى اگر همه در يك مسير باشند نه تنها مزاحمتى نيست، بلكه همه يار يكديگرند و اين همان مدينه فاضله الهى است.

تذكر: گرچه امتثال احكام در مرحله طبيعت بر اثر محدود كردن امكانات مادى، مورد تزاحم قرار مى گيرد، ليكن دين چون صراط مستقيم است براى صورت تزاحم نيز حكم خاص دارد كه آن نيز در متن صراط جا دارد. از اين جهت طالب حق و ثواب در هيچ مرحله اى در تنگنا قرار نمى گيرد.

8 وحدت و كثرت صراط

در بحث تفسيرى گذشت كه صراط مستقيم، بر خلاف سبيل، واحد است، نه كثير و سر كثرت ناپذيرى صراط اين است كه از خداست و به طرف اوست و آنچه از خداست و به سوى خداست واحد است و اختلاف، تخلف و تناقض نمى پذيرد؛ (1053) مثلا، قرآن كريم چون از خداى سبحان است، سراسر آن هماهنگ و منسجم است و برهان مصونيت قرآن از اختلاف نيز همين است كه از جانب خداست: (أفلا يتدبرون القران و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) (1054). پس آنچه از نزد خداست اختلاف بردار نيست؛ همان گونه كه آنچه از نزد غير خداست وحدت پذير نخواهد بود و اين دو مطلب يكى از مفهوم و ديگرى از منطوق اين آيه كريمه استفاده مى شود.

آنچه از نزد خداست اگر كثرتى هم داشته باشد، كثير هماهنگ است و آنچه از نزد غير خدا و محصول هوا و هوس است گرچه به ظاهر متحد باشد در واقع مختلف است و بر همين اساس حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) خطاب به هواپرستان فرمودند: (أيها الناس!المجتمعة أبدانهم المختلفة أهوائهم). (1055) هوا در برابر خداست. از اين رو گرچه به ظاهر مجتمع باشد، در حقيقت مختلف است. بر اين اساس كثرتى كه در قرآن كريم براى صراط مطرح است، مزاحم با وحدت آن نيست، بلكه كثرت آن نظير كثرت قواى نفسانى و حواس ظاهرى و باطنى اوست كه در عين تعدد، بر اثر وحدت روح، منسجم و هماهنگند و همه در پى برآوردن خواسته هاى انسانند.

توضيح اين كه، صراط در قرآن كريم، گرچه تثنيه و جمع ندارد، ولى با تعبيرى مانند كل تعدد و كثرت آن مطرح شده است؛ مثلا در نقل سخنان حضرت شعيب (عليه‌السلام ) خطاب به قومش مى فرمايد: (و لا تقعدوا بكل صراط) (1056)؛ بر هر صراطى ننشيند، تا مردم بتوانند راه خدا را بپيمايند. (1057)

بر اساس بحث گذشته، صراط يك واحد هماهنگ است؛ همانند نور آفتاب كه اشيا و مكانهاى مختلف و متكثر را روشن مى كند اما يك نور است؛ زيرا مراد از اين وحدت، خصوص وحدت عددى نيست تا با تعدد منافات داشته باشد؛ چون ممكن است چيزى داراى وحدت انبساطى و گسترده باشد كه بر اثر برخورد با قوابل متعدد كثير گردد، ليكن وحدت واقعى آن محفوظ است. بنابراين، كثرتى كه از عنوان كل صراط استفاده مى شود يا ناظر به شئون، مقاطع، منازل و مراحل همان صراط واحد مستقيم است و يا معناى سبيل را به همراه دارد كه تعددپذير است.

قرآن كريم پيروى از صراط مستقيم را عامل وحدت و نجات از تفرقه، و پيروى از سبل انحرافى را مايه تشتت معرفى مى كند: (و أن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) (1058). صراط مستقيم هر گونه كثرت و پراكندگى را منسجم مى كند و سبل متفرق هرگز اتحادپذير نبوده، به يك جا نخواهد رسيد، همان گونه كه اهل جهنم اتحادى ندارند: (كلما دخلت أمة لعنت أختها) (1059)؛ آنان پيوسته همتايان خود را لعنت مى كنند؛ اما بهشتيان كه خداى سبحان هر گونه اختلاف و غل را از سينه هايشان زدوده است: (و نزعنا ما فى صدورهم من غل) (1060)، در بهشت هيچ گونه اختلافى با هم ندارند و خدا را بر زدودن اندوه از دلهايشان سپاس مى گويند: (الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن) (1061) و اصحاب صراط مستقيم در دنيا همان اصحاب جنت در آخرتند: (قل كل متربص فتربصوا فستعلمون من أصحاب الصراط السوى و من اهتدى) (1062)

9 اولين سفر سلوكى

آغاز و انجام صراط مستقيم، خداى سبحان است و سوره مباركه حمد به ما مى آموزد كه سفر سالك بايد از رب العالمين تا مالك يوم الدين باشد و اين سفر از خدا به خداست؛ زيرا آغاز راه جز رب العالمين و پايانش ‍ جز مالك يوم الدين نيست. بنابر اين اولين سفر از اسفار چهارگانه سلوكى سالكان الى الله، سفر از حق به حق است، نه از خلق به حق و حقيقت هستى، از خدا آمدن و به سوى او رفتن است: (انا لله و انا اليه راجعون ) (1063) و بين اين مبدأ و منتها چيزى جز صراط عزيز حميد فاصله نيست.

صالحان و طالحان همه از رب العالمين اند و به سوى مالك يوم الدين نيز باز مى گردند؛ منتها نيكوكاران با اسماى جمالى او محشور مى شوند و تبهكاران با اسماى جلالى و قهر و انتقام او: (انا من المجرمين منتقمون ) (1064)

راه انسانها از رب العالمين تا مالك يوم الدين گوناگون است و از اين راهها يكى صراط مستقيم و ديگر راهها اعوجاجى و بيراهه است. كسى كه صراط مستقيم را شناخت نزديكترين و بهترين راه را دريافته است و كسى كه آن را نشناخت نيز سرانجام به مالك يوم الدين مى رسد و مى گويد: (ربنا أبصرنا و سمعنا) (1065)؛ چون خداى سبحان هستى نامحدود است و بريدن از او و پيوستن به غير او در تكوين، به معناى بيرون رفتن از هستى نامحدود است كه استحاله آن بديهى است.

تذكر: در خلال بحثهاى گذشته روشن شد كه از لحاظ سير تكوينى هيچ موجودى از صراط مستقيم بيرون نيست؛ زيرا زمامدار و قائد همگان خداوند است و كار خداى سبحانن نيز بر متن صراط مستقيم است. اين دو مطلب از آيه مباركه (ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم) (1066)، استنباط مى شود، و در اين جهت بين انسان و حيوان، و موحد و ملحد فرقى نيست؛ اما از نظر سير تشريعى برخى بر صراط مستقيمند و بعضى از آن خارجند.

10 لغزش از صراط و رهزنى راهيان

قرآن كريم درباره لغزش از صراط دو گونه تعبير دارد؛ گاهى صراط، عمودى ترسيم شده و خارج شدن از آن به هوى تعبير مى شود: (و لا تطغوا فيحل عليكم غضبى و من يحلل عليه غضبى فقد هوى) (1067). در اين آيه كريمه به صورت قياسى منطقى مى فرمايد: طغيان و تجاوز نكنيد؛ زيرا غضب خدا بر طاغيان لازم و حتمى مى شود و هر كه غضب خدا بر او حتمى شد سقوط مى كند. هوى (مصدر فعل هوى ) به معناى سقوط و فرو افتادن و نشانه آن است كه راه كمال انسانى عمودى و به سمت بالاست؛ چون سقوط، در مسير عمودى مطرح است. تعبير به صعود در آيه كريمه (اليه يصعد الكلم الطيب ) (1068) نيز بر همين معنا دلالت دارد.

گاهى نيز مسير، افقى ترسيم شده و خروج از آن به صورت نكوب و انحراف تعبير شده است: (و انك لتدعوهم الى صراط مستقيمَ و ان الذين لا يؤ منون بالاخرة عن الصراط لناكبون) (1069)؛ پس بازماندگان از صراط يا اهل نكوبند يا اهل هوى.

اگر انحراف يا سقوط دامنگير كسى شد و توان توبه داشت باز مى گردد و راه را ادامه مى دهد، اما اگر همه قواى خود را تباه كرد و قدرت بازگشت از او سلب شده، براى رهزنى بر سر راه مى نشيند و اين گونه، كسى كه براى رهروى صراط آفريده شده بود، به رهزنى در آن مى پردازد. اينان حتى اگر موفق به توبه نيز بشوند پذيرش توبه آنان دشوار است؛ زيرا شرط سنگين پذيرش توبه آنان هدايت همه منحرفانى است كه به دست آنان از راه لغزيده اند: (الا الذين تابوا و أصلحوا و بينوا فأولئك أتوب عليهم و أنا التواب الرحيم) (1070) و اين كارى بس دشوار است؛ زيرا قبل از هر چيز بايد به خطاى خود اعتراف و سپس منحرفان را به راه باز آورند.

آنان كه خود از راه بازماندند و توان حركت از آنان گرفته شد و مانع حركت ديگرانند، همان شياطين الانس اند كه حضرت شعيب (عليه‌السلام ) آنان را از كمين كردن بر سر راه هدايت انسانها و بازداشتن از راه خدا با وعده هاى تهى و تهديدهاى بيجا نهى مى كند: (و لا تقعدوا بكل صراط توعدون و تصدون عن سبيل الله من امن به و تبغونها عوجا) (1071)؛ زيرا كمين كردن بر سر راه هدايت كار شيطان است: (لأقعدن لهم صراطك المستقيم). (1072)

حاصل اين كه، اگر كسى صراط مستقيم را نپيمود و از حركت مستقيم، به انحراف يا به سقوط، بازماند خود راهزن ديگران مى شود و همان گونه كه راهيان راه خدا با اولياى الهى محشور مى شوند: (و من يطع الله و الرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهدأ و الصالحين و حسن أولئك رفيقا) (1073)، رهزنها نيز با شياطين محشور مى شوند: (فوربك لنحشرنهم و الشياطين) (1074)

تذكر: سر درخواست هدايت صراط مستقيم براى خود و ديگران (به صورت متكلم مع الغير ) علاوه بر وجوهى كه در سر تعبير به جمع در كلمه نعبد و نستعين آمده، اين است كه رهبرانى كه استقامت پيروان آنان در نجاح قيام آنها مؤ ثر است: (فاستقم كما أمرت و من تاب معك) (1075)، هدايت و استقامت همراهانه خود را از خداوند مسئلت مى كنند؛ چنانكه براى خود آنان، يعنى پيشوايان دين (عليهم‌السلام )، بقاى هدايت و دوام آن از يك سو و تكامل و مزيد اهتدا از سوى ديگر قوس ‍ صعود قابل طرح است.

11 زمامدار صاعد و ساقط

هر موجودى در نظام هستى قبله اى دارد كه به سوى آن متوجه است و راه وصول به آن را مى پويد. در مسائل عبادى نيز برخى به سوى مشرق، بعضى به طرف مغرب گروهى به سوى كعبه كه نسبت ساكنان نقاط مختلف كره زمين به آن متفاوت است، متوجهند.

زمامدار و محرك راهيان همه راهها و ره آورندگان به همه قبله ها خداى سبحان است: ( و لكل وجهة هو موليها) (1076). گزينش جهت حركت و انتخاب قبله با رهپويان است، ولى پس از انتخاب، رساننده ديگرى است و ملاقات همه نيز در پايان راه با خداست؛ گروهى با مهر او و گروهى نيز با قهر او ملاقات خواهند كرد. گرچه در دنيا راه خير بر چهره همه گشوده است و همه به سرعت و سبقت در آن دعوت شده اند، ولى برخى پذيراى اين دعوت نبوده به بيراهه مى روند: (فاستبقوا الخيرات أين ما تكونوا يأت بكم الله جميعا ان الله على كل شى ء قدير) (1077) و خداوند همه را در حشر اكبر جمع خواهد كرد؛ چون او بر هر كارى هم دانا و هم تواناست.

پس محرك هر متحرك خداست. حال اگر متحرك راه خوب را برگزيد خداوند او را در همان راه بالا مى برد و به درجاتى رفيع مى رساند: (يرفع الله الذين امنوا منكم و الذين أوتوا العلم درجات) (1078) و اگر راه سقوط به طرف دركات را در پيش گرفت و از راه خداى سبحان و رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فاصله گرفت باز هم مولى و محرك او در اين راه خداى سبحان است و او را تا به مقصدش كه همان دوزخ است مى رساند: (و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و يتبع غير سبيل المؤ منين نوله ما تولى و نصله جهنم و سائت مصيرا). (1079)

روشن است كه انسان در حدوث و بقا مختار است، ولى حد اختيار او تا انتخاب راه و عمل است و عمل او را خدا به ثمر مى رساند و عبادت عبد سالك را به صورت (جنات تجرى من تحتها الأنهار) (1080) و كفر و نفاق و عصيان تبهكاران را به صورت (نارا أحاط بهم سرادقها) (1081) درآورده مؤ منان را به بهشت و كافران و منافقان را به جهنم واصل مى كند. بر اين اساس در هر دو مورد، فعل اختيارى را به انسان نسبت داده، مى فرمايد: در هر صورت انسانها را يارى مى كنيم: (كلا نمد هولأ من عطأ ربك و ما كان عطأ ربك محظورا) (1082). خداى سبحان وسيله خير و شر و اطاعت و عصيان را در اختيار همگان قرار مى دهد تا صحنه جهاد اكبر آماده و وسيله آزمون انسانها فراهم باشد.

در اين سير برخى با اين كه به سمت دركات سير مى كنند و مى پندارند در درجات و رو به سوى بالا سير مى كنند. اينان همانند درخت كه اصل و ريشه اش در خاك و گل فرو رفته و آنچه از آن بالا آمده است تنها فرع و شاخ و برگ است، همه فكرشان معطوف به خاك است و چون در دنيا درخت گونه سر به خاك فرو برده بودند، در قيامت نيز سر به زير، و رو برگردانده محشور مى شوند: (و لوترى اذا المجرمون ناكسوا رؤ سهم عند ربهم). (1083)

بر اين اساس كه هر متحركى تنها انتخاب كننده راه است و محرك او خداى سبحان است، مصداق اهدنا در آيه مورد بحث حركنا است؛ چنانكه نورنا و انعم علينا نيز از مصاديق آن است. توضيح اين كه، اهدنا گرچه در معناى خود (هدايت ) به كار رفته است، اما مصداق اين هدايت، نورانى كردن، نعمت بخشيدن و تحريك خاصى است كه انسان با آن، درجات را يكى پس از ديگرى پيموده، به سر منزل مقصود كه لقاى مهر و جمال رب العالمين است مى رسد.

قرآن كريم درباره هدايت و ضلالت نيز مى فرمايد هر دو به دست خداست، ولى خداى سبحان جز فاسقان كسى را گمراه نمى كند: (يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا و ما يضل به الا الفاسقين) (1084). هدايت الهى همان اعطاى توفيق و دستگيرى از عبد سالك و رساندن او به مقصد است و اضلال ندادن توفيق و رها ساختن شخص به حال خويش است، نه امرى وجودى. اما اين رها شدن و بيراهه رفتن را ابتدا انسان به سوء اختيار خود بر مى گزيند، ولى سقوطش به طرف دركات به دست خداوند است و اضلال به اين معنا ويژه فاسقان و منحرفان از صراط مستقيم است.

12 اتحاد سالك و صراط

صراط هم به خداى سبحان اسناد داده مى شود: (هذا صراط ربك مستقيما) (1085)، (صراط الله الذى له ما فى السموات و ما فى الأرض) (1086) و هم به راهيان: (صراط الذين أنعمت عليهم ). اسناد صراط به خداوند از آن جهت است كه صراط همان دين، يعنى مجموعه معارف و قوانينى است كه خداى سبحان آن را به وسيله وحى بر پيامبران نازل كرده است. پس مبدأ آن خداست و از سوى ديگر عمل به آن نيز انسان را به لقاى خدا مى رساند. پس منتهاى آن نيز خداست و چون مبدأ و منتهاى آن خداوند است، اسناد آن به خداوند صحيح و موجه است. اما استناد آن به سالكان، به عنوان ( أصحاب الصراط السوى ) (1087) مستلزم رابطه و پيوندى عينى بين صراط و سالك آن است و اين پيوند، مصحح آن استناد است.

حال بايد بررسى شود كه چه پيوندى ميان صراط و سالك، يعنى همان دين و متدين وجود دارد و در مقدمه بايد گفت: اين ارتباط مادى نيست؛ زيرا صراط همان دين است و دين امرى مادى نيست بلكه يك سلسله عقايد، اخلاق و احكام است كه همه معنوى است.

اتحاد ميان سالك و صراط با دو تقرير قابل اثبات است:

تقرير يكم: دين كه همان صراط مستقيم است ريشه، ساقه و شاخه هايى دارد (اصول، متوسطات، فروع ) و حركت در صراط مستقيم دين، حركت در اين مراحل سه گانه است. اين حركت، در اصول دين به تحصيل معرفت و اعتقاد است و در متوسطات دين به يافتن معرفت و تخلق به اخلاق الهى و در فروع دين به معرفت و اعمال صالح.

پس اگر دين همان عقيده، خلق و عمل است، حركت در صراط مستقيم نيز جز معتقد و متخلق و عامل شدن چيز ديگرى نيست و اينها از ذات انسان بيرون نيست؛ زيرا سير نفس آدمى در اصول دين به تحصيل عقيده است و عقيده به معناى گره خوردن جان با يك سلسله معارف است و سير انسان در اخلاق و عمل نيز همين گونه نيازمند بستگى و گره خوردن با جان اوست.

انسانهايى كه معارف، اخلاق و احكام الهى را درك كرده، به آن معتقد و متصف و عامل شدند، همچون امامان معصوم (عليهم‌السلام )، خود صراط مستقيم مى شوند و در اين صورت دين دو مصداق پيدا مى كند: يكى مجموعه معارف و قوانين و دستوراتى كه وجود نوشتارى آن در كتاب و سنت آمده است و ديگرى وجود شخصى پيامبران و امامان (عليهم‌السلام ) و از اين رو قرآن و عترت (عليهم‌السلام ) هر دو مصداق صراط مستقيمند.

بر همين اساس، رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در جنگ احزاب درباره اميرمؤ منان (عليه‌السلام ) تعبير به ايمان و درباره عمر و بن عبدود تعبير به شرك فرمود: برز الايمان كله الى الشرك كله (1088) و چون دين (مجموعه عقيده، خلق و عمل ) با همه هستى على بن ابى طالب (عليه‌السلام ) متحد شده اسست و كفر نيز كه عقيده، خلق و عمل است با عمرو بن عبدود متحد گرديده است، پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از روى حقيقت و نه مجاز و استعاره، فرمودند: همه ايمان به مصاف همه شرك آمده است. بنابراين، سر استناد صراط به سالك همين اتحاد وجودى و خارجى آنهاست.

راهى كه اصحاب صراط با استوارى و راست قامتى آن را طى مى كنند و تبهكاران و كافران به رو افتاده و افتان و خيزان آن را رها مى كنند: أفمن يمشى مكبا على وجهه أهدى أمن يمشى سويا على صراط مستقيم (1089)، راهى زمينى يا آسمانى نيست، بلكه راهى در درون انسانهاست و آنان در جان خود سفر مى كنند و بر اين اساس قرآن كريم به مؤ منان توصيه مى كند كه مراقب و ملازم جان خود باشيد و آن را رها نكنيد: (يا أيها الذين امنوا عليكم أنفسكم) (1090). انسان بايد در جان خود سفر كند كه راه همين است و بيرون را آباد نكند.

اگر ايمان مستودع و زوال پذير شد نه مستقر، با فشار مرگ و كمتر از آن، رخت بر مى بندد و از اين رو برخى پس از مرگ، حتى قادر نيستند بگويند خدايشان كيست و بر گروهى از انسانها احقابى از عذاب مى گذرد تا به ياد بياورند كه كتاب آسمانى آنان قرآن بوده است (1091) و با اين كه در دنيا با هيچ نامى به اندازه نام محمد سر و كار نداشته اند، ولى پس از مرگ نام پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را فراموش مى كنند. اما ايمان راسخ در جان با فشار مرگ نيز زوال پذير نيست و انسان به مقدارى كه اين راه را طى كند با آن متحد مى شود؛ اگر همه راه را طى كرد صراط الله و اگر در مراحل نازلتر بود، سبيل الله مى شود.

تقرير دوم: صراط دينى در جهان خارج به صورت راهى پيش ساخته و كشيده شده نيست تا سالك، آن راه موجود را بپيمايد؛ چون اصولا راه همواره بالقوه موجود است و راهيان با رفتن خود آن را از قوه به فعليت آورده، با خود متحد مى كنند و در نتيجه به آن متصف مى شوند.

توضيح اين كه، مسافت و راه، وجودى جداى از متحرك ندارد؛ مثلا درختى كه ابعاد و اندازه هايش تغيير مى يابد و به اصطلاح فلسفى در مقوله كم حركت مى كند، با حركت خود كميت و نمو را از قوه به فعليت مى آورد و خود به آن متصف مى شود. آنگاه مى توان گفت: اين درخت چنين ابعادى دارد. و گرنه در جهان خارج كميت وجودى جداگانه و راهى مستقل از رونده، نيست تا درخت در آن حركت كند.

حركت در مقوله كيف نيز همين گونه است؛ مثلا ميوه كه در كيفيتهايى مانند رنگ و طعم حركت مى كند، بدين معنا نيست كه كيفيتهاى مزبور ابتدا موجود است و ميوه در آن حركت مى كند، بلكه ميوه با حركت خود رنگ و طعم را توليد كرده، با خود متحد مى كند و به آنها متصف مى شود و آنگاه گفته مى شود: اين ميوه خوش رنگ و معطر است.

در حركتهاى اينى (مكانى ) نيز انسان در اين حركت مى كند، نه در مكان، و اين هيئت حاصل از نسبت متمكن به مكان است. معناى حركت در اين و مسافت اين است كه متحرك با حركت خود مسافت را مى سازد و در جهان عينى به وسيله حركت مسافت بالقوه به فعليت مى رسد.

حركتهاى اعتقادى، اخلاقى و عملى نيز همين گونه است؛ اگر اخلاق و اوصاف روحى از كيفيتهاى نفسانى باشد با حركت انسان به فعليت مى رسد؛ مثلا عدالت، تواضع، شجاعت و سخاوت قبلا به صورت راه موجود عينى نيست تا نفس آدمى در اين اوصاف عينى حركت كند، بلكه نفس كه مدبر بدن است با حركت خود اين اوصاف را مى پروراند و اين راهها را توليد مى كند و با آنها متحد و به آنها متصف مى شود و اما اگر عقايد، اوصاف و اخلاق را جواهر بدانيم نه از كيفيات نفسانى، نحوه سير انسان در اينها به گونه اى ديگر ترسيم خواهد شد.

قرآن كريم صراط مستقيم را همان دين معرفى مى كند: (قل اننى هدانى ربى الى صراط مستقيم دينا قيما) (1092) و بر اساس آنچه بيان شد، (به استثناى آنچه در نهان و نهاد انسان مفطور است ) پيش از حركت متدينان،دين در خارج موجود عينى نيست (1093) تا انسان در دين موجود حركت كند، بلكه قبل از حركت يك سلسله معارف و دستورات كلى دينى وجود دارد كه با فرا گرفتن و عمل به آنها دين عينيت مى يابد. انسان با فراگيرى دستورات كلى و حركت اعتقادى، اخلاقى و عملى خود به دين عينيت مى بخشد. آنگاه با آن متحد و سپس به آن متصف مى شود؛ يعنى پس از پيمودن اين مراحل، موصوف به تدين و ايمان مى شود. پس دين در خارج با حركت انسانها موجود مى شود و بين راه و رونده، پيوندى وجودى است كه آن دو را با هم متحد و سپس رونده را به راه متصف مى كند و پس از اين اتصاف مى توان صراط را به سالك آن نسبت داد و از آن به سبيل مؤ منان يا صراط نعمت داده شدگان تعبير كرد.

پس با نگرشى دقيق و عميق، و متحد ديدن سالك و مسلك روشن مى شود كه اگر كسى سراسر دين را به خوى فهميد و به درستى به آن عمل كرد،خود صراط مستقيم مى شود و اهل بيت عصمت و طهارت (عليهم‌السلام ) بر همين اساس فرموده اند: ما صراط مستقيم هستيم: (و الله نحن الصراط المستقيم) (1094) و يا امام اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) به صراط مستقيم وصف شده است: (على هو الصراط المستقيم) (1095)، (الصراط المستقيم أميرالمؤ منين) (1096).

همان گونه كه ميوه با حركت خود، رنگ و بويى خاص پديد مى آورد و با آن متحد و به آن متصف مى شود و از آن پس مى توان گفت: اين ميوه اى رنگين و معطر است، انسان نيز همين گونه به صراط متصف مى شود؛ بلكه پيوند راهيان و سالكان با صراط مستقيم بسى قويتر از پيوند ميوه با رنگ و بوى آن است؛ زيرا رنگ و بو، ذاتى ميوه نيست؛ اما پيوند سالك با صراط در جان انسان ريشه دارد و با حقيقت انسان مرتبط و متحد است. پس اسناد راه به سالكان، همانند اسناد اوصاف ميوه به ميوه، بلكه بالاتر از آن است و اين سخن حقيقت است، نه مجاز يا استعاره يا تشبيه و يا كنايه؛ زيرا راه از رونده جدا نيست.

بر همين اساس، طاغيان معاند دين نيز خود سبيل غى و سبيل طاغوت مى شوند و در قيامت معلوم خواهد شد كه اينان طغيان ممثل اند و از اين رو قرآن كريم قاسطان را هيزم جهنم مى داند: (و أما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا) (1097). بر خلاف هيزمهاى دنيا كه با افروختن و سوختن به خاكستر تبديل مى شود، ظالم كه با راه خود متحد شده، خود هيزم افروخته و نسوز جهنم است. بر همين اساس قرآن كريم درباره كافران و منافقان مى فرمايد: مصير (صيرورت و شدن ) اينان جهنم است؛ يعنى خود به جهنم تبديل مى شوند و تحت ولايت آتش خواهند بود: (فاليوم لا يؤ خذ منكم فدية و لا من الذين كفروا مأويكم النار هى موليكم و بئس المصير) (1098). آنان كه تحت ولايت آتشند با آتشى متحد شده اند كه همواره مى سوزاند؛ بلكه درون و بيرونشان به آتش تبديل شده است و اين معناى صيرورت جهنم است. نيز در جاى ديگر مى فرمايد: آنان فرزند آتشند و هاويه آتش مادر آنان است: (و أما من خفت موازينهَ فأمه هاوية).(1099) همان گونه كه مادر فرزند خود را مى پروراند، آتش نيز اينان را تغذيه مى كند.

اين تعبيرها نشانه آن است كه تبهكاران، كافران و منافقان با سبيل خود متحدند؛ چنانكه برگزيدگان بشرى مانند معصومين (عليهم‌السلام ) نيز عين صراط مستقيم و موازين قسط اعمالند: هم الموازين القسط (1100). كارهاى بيرونى انسان، درون او را نيز متحول مى كند و بنابراين، درون راهيان كفر جهنم و درون رهپويان صراط مستقيم روح و ريحان و جنت نعيم است: (فأما ان كان من المقربينَ فروح و ريحان و جنة نعيم). (1101)

اگر انسان با عقايد، اخلاق و اعمال حق، تغيير جوهرى پيدا نكرد، تنعم و بهره ورى او بيرونى است؛ يعنى نعيم براى او آماده مى شود، ولى اگر تحولى درونى پيدا كرد و با حركت در عقايد، اخلاق و اعمال، گوهر دانش ‍ دگرگون شد، آنگاه بهشتى در بيرون نيز در درون دارد. پس حركت در صراط و متحد شدن با آن، از مؤ من بهشتى ديگر مى سازد.

افزون بر شواهد مذكور، تعبيرهاى ديگر قرآنى كه عمل عبادى يا عصيان را سبيل معرفى مى كند نيز مؤ يد اتحاد راه با رونده است؛ مثلا، نماز شب را به عنوان سبيل الله مى نامد: (ان هذه تذكرة فمن شأ اتخذ الى ربه سبيلا) (1102)؛ در حالى كه نماز شب راهى موجود در جهان عينى نيست،تا انسان آن را طى كند. آنچه قبل از عمل موجود است وجود نوشتارى، گفتارى و مفهومى نماز شب است و هيچ يك از اينها راه نيست؛ زيرا اينها براى منكران و تاركان نيز حاصل است، ليكن آنها اهل نماز شب نيستند. اين طى مسافت است كه راه را ايجاد و با راهى متحد مى كند.

درباره فحشا نيز مى فرمايد: (و لا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وسأ سبيلا) (1103) و از آن به سبيل سوء ياد مى كند و حضرت امام سجاد (عليه‌السلام ) با استفاده از همين معرفت قرآنى، در دعاى ختم قرآن مى فرمايد: (و صارت الأعمال قلائد فى الأعناق) (1104). قرآن كريم نيز از عمل كافران به عنوان غل و زنجيرى بر گردن آنان ياد كرده است: (و جعلنا الأغلال فى أعناق الذين كفروا هل يجزون الا ما كانوا يعملون) (1105). غل و زنجيرى كه بر گردن كافران و تبهكاران قرار داده مى شود حقيقت و چهره ملكوتى همان اعمال تبهكارانه اى است كه با آنها متحد شده است. پس انسان جزايى جز عمل خود ندارد؛ زيرا در اين آيه كريمه نفرمود: بما كانوا يعملون تا معنا اين باشد كه در مقابل عملشان چنين جزايى دارند، بلكه فرمود: (ما كانوا يعملون )؛ يعنى همان عمل را جزا و كيفرشان قرار داديم.

تذكر: مباحث گذشته منافاتى با وجود خارجى و فعلى بهشت و دوزخ ندارد و تبيين اين معارف به تدريج در ذيل آيات مربوط به آنها خواهد آمد.

13 اتحاد مريد و اراده

انسانى كه در مسير علم و اراده حركت مى كند، در آغاز اين علوم و نيات و در نتيجه اوصاف براى او حال است و همچون طعم شيرين آب زوال پذير و زود گذر است، ولى بر اثر مداومت فراوان، اوصاف برايش ملكه مى شود و همانند شيرينى عسل پايدار و ديرگذر مى گردد.

محققان هر رشته علمى بر اساس اتحاد عالم و معلوم (1106) پس از فهم عميق معارف آن رشته علمى با آن معارف متحد مى شوند.

نيت و اراده نيز همين گونه است. انسان با اراده ها و نيتهاى خود متحد مى شود و بر اين اساس، در قيامت انسانها بر اساس نيتهايشان محشور مى شوند: (ان الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة) (1107)، نه برابر كارهايى كه از آن جداست. آنچه با نفس ارتباط دارد اراده و نيت است كه نيكو يا ناپسند است.

نيت صحيح و مقبول، يعنى اخلاص، دشوارى فراوانى دارد كه هرگز دشوارى كار به اندازه دشوارى نيت آن نيست (1108) و بر اساس أفضل الأعمال أحمزها (1109)، نيت مؤ من از عمل او برتر است: نية المؤ من خير من عمله (1110) و همين افضل الأعمال است كه جان انسان، با حركت خود آن را مى سازد و با آن متحد مى شود و در قيامت نيز بر همان صورت محشور مى شود.

پس بر اساس لكل امرء ما نوى (1111)، انما الأعمال بالنيات (1112) و همچنين حشر انسان در قيامت بر طبق نيت، نيت كه روح عمل است با روح آدمى متحد مى شود و در ابتدا براى انسان به صورت حال در مى آيد و قابل زوال است، ولى سرانجام برايش ملكه و پايدار خواهد شد.

قرآن كريم درباره تبهكارانى كه ملكات بد در جانشان راسخ شده است، مى فرمايد: انذار و عدم انذار آنان يكسان است: (سوأ عليهم ء أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤ منون) (1113) و آنان خود با صراحت به پيامبر خدا مى گفتند: ما هرگز از موعظه تو بهره اى نمى بريم: (سوأ علينا أوعظت أم لم تكن من الواعظين). (1114)

حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) نيز درباره مؤ منانى كه ملكات نيك درجاتشان راسخ شده است مى فرمايد: لو ضربت خيشوم المؤ من بسيفى هذا على أن يبغضنى ما أبغضنى (1115)

نكته: قرطبى در تفسير آيه (اهدنا الصراط المستقيم ) مى گويد:

اين آيه ردى است بر قدريه و معتزله و اماميه؛ زيرا آنان معتقدند كه اراده انسان در صدور كارهاى وى كافى است؛ خواه اطاعت و خواه عصيان؛ چون انسان نزد آنان خالق افعال خود بوده و در صدور آنها نيازمند به پروردگار نيست و خداوند در اين آيه آنها را تكذيب كرده است؛ زيرا انسانها هدايت به صراط مستقيم را از خداوند مسئلت مى كنند.... (1116)

اين سخن گرچه نسبت به مكتب تفويض كه معتزله برآنند قابل توجيه است، ليكن نسبت به اماميه اثنا عشريه كه قائل به اختيار و منزله وسطى بين جبر اشعرى و تفويض معتزلى هستند، به هيچ وجه قابل توجيه نبوده، افترايى بيش نيست.

بحث روايى

1 قرائت صراط

عن الصادق (عليه‌السلام ):... و يقرأ (اهدنا السراط المستقيم ) (1117)

اشاره: درباره واژه صراط، سخنان گوناگونى بازگو شده است. (1118) عده اى اصل صراط را سراط (با سين ) دانسته اند؛ زيرا استراط به معناى ابتلاع است و گويا راه، رهروان خود را مى بلعد، از اين جهت سراط الطعام به معناى بلعيدن آن است و قلب سين به صاد بر اثر تناسب آن با طا است.

قنبل كه از راويان ابن كثير است آن را بر اصل خود خوانده است و ديگران به صاد محض قرائت كرده اند و از حمزه، اشمام صاد به زأ نقل شده است. از نقاش نقل شده كه صراط در لغت روم به معناى طريق است و ابن عطيه آن را تضعيف كرده است. برخى آن را به صورت زأ خالص ‍ بدون اماله يا اشمام قرائت كرده اند و از فرأ نقل شده كه زراط به اخلاص زأ لغت عذره و كلب و بنى القين است و آنها اصدق را ازدق قرائت مى كنند. آنچه به نظر مى رسد احتمال تعدد لغت باشد، نه قلب و تبديل. به هر تقدير، اگر مطابق با قواعد عرب باشد قرائت آن صحيح است.

2 معنا و مصداق صراط

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): و أما قوله: اهدنا الصراط المستقيم فذلك الطريق الواضح. من عمل فى الدنيا عملا صالحا فانه يسلك على الصراط الى الجنة (1119)

عن الصادق (عليه‌السلام ):... (اهدنا الصراط المستقيم )قال: الطريق و معرفة الامام (1120)

عن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم : (اهدنا الصراط المستقيم ) دين الله الذى نزل جبرئيل على محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم (1121)

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ):... (الصراط المستقيم فى الدنيا فهو ما قصر عن الغلو و ارتفع عن التقصير و استقام فلم يعدل الى شى ء من الباطل و اما الطريق الآخر طريق المؤ منين الى الجنة) (1122)

عن الرضا (عليه‌السلام ): اهدنا الصراط المستقيم: استرشاد لدينه و اعتصام بحبله و استزادة فى المعرفة لربه عزوجل و لعظمته و كبريائه. (1123)

عن الصادق (عليه‌السلام ) قوله عزوجل: اهدنا الصراط المستقيم: نقول: أرشدنا للصراط المستقيم أى للزوم الطريق المؤ دى الى محبتك و المبلغ الى جنتك و المانع أن نتبع أهوائنا فنعطب و نأخذ بآرائنا فنهلك (1124)

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ):... يعنى أدم لنا توفيقك الذى أطعناك به فى ماضى أيامنا حتى نطيعك كذلك فى مستقبل أعمارنا (1125)

عن مفضل بن عمر، قال: سئلت أبا عبدالله (عليه‌السلام ) عن الصراط، فقال: هو الطريق الى معرفة الله عزوجل (1126)

اشاره: صراط، در دنيا يا آخرت، پلى فراهم آمده از فلز يا سنگ و چوب نيست، بلكه در دنيا به صورت دين كه مجموعه اعتقاد، اخلاق و عمل است و همچنين به صورت پيامبران و امامان كه دين مجسمند ظهور مى كند و در جهان آخرت نيز متناسب با حقايق آن نشئه به صورت پلى ظهور مى كند كه يك سمت آن موقف قيامت و پايانش بهشت رحمت است. ظهور صراط در قيامت به صورت پل، همانند تمثل علم در رؤ يا در چهره آب و حكمت به صورت شير است.

پيامبران و امامان معصوم (عليهم‌السلام ) در دنيا دين ممثل و صراط دنيا هستند و آنان كه اين اولياى الهى را شناخته، در طريق هدايت به آنان اقتدا كنند از صراط آخرت كه پلى بر روى جهنم است به سلامت مى گذرند و آنان كه پيشوايان معصوم را نشناختند و به هدايت آنان مهتدى نشدند، از جسر جهنم لغزيده به دوزخ فرو مى افتند.

3 اتحاد سالك و صراط

عن الصادق (عليه‌السلام ): و الله نحن الصراط المستقيم. (1127)

عن السجاد (عليه‌السلام ): نحن أبواب الله و نحن الصراط المستقيم (1128)

عن الصادق (عليه‌السلام ): الصراط المستقيم أميرالمؤ منين على (عليه‌السلام ) (1129)

عن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم [ فى يوم الغدير ] معاشر الناس أنا صراط الله المستقيم الذى أمركم باتباعه على من بعدى ثم ولدى من صلبه أئمة يهدون بالحق و به يعدلون (1130)

عن الصادق (عليه‌السلام ): ان الصورة الانسانية هى الطريق المستقيم الى كل خير و الجسر الممدود بين الجنة و النار (1131)

اشاره: بر اساس اتحاد سالك و صراط كه در بخش لطايف و اشارات آيه مورد بحث بيان شد، اگر انسان در شناخت معارف الهى به عمق دين رسيد و در بعد عمل نيز توفيق انجام آن را يافت، خود دين ممثل مى شود و چون حقيقت صراط همان دين الهى است، اولياى معصوم خدا در اين احاديث خود را صراط مستقيم معرفى كرده اند و اين سخن مجاز و تشبيه نيست.

در آخرين حديث از اين مجموعه حضرت امام صادق (عليه‌السلام ) از صورت انسانى به راه مستقيم و پلى كه بين بهشت و جهنم كشيده شده، تعبير مى فرمايد كه البته مراد از آن صورت ظاهرى بشر نيست كه اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) درباره آن مى فرمايد: فالصورة صورة انسان و القلب قلب حيوان لا يعرف باب الهدى فيتبعه و لا باب العمى فيصد عنه و ذلك ميت الأحيأ (1132)؛ زيرا نيكوكاران و تبهكاران، همه در آن صورت ظاهرى برابرند؛ بلكه مراد از آن نفس ناطقه انسانى است كه به هدايت الهى منظور بر توحيد است.

4 پلى بر فراز جهنم يا راهى در متن دوزخ

عن مفضل بن عمر، قال: سئلت أبا عبدالله (عليه‌السلام ) عن الصراط فقال:... و هما صراطان: صراط فى الدنيا فى الآخرة، فأما الصراط فى الدنيا فهو الامام المفترض الطاعة من عرفه فى الدنيا و اقتدى بهداه مر على الصراط الذى هو جسر فى الآخرة و من لم يعرفه فى الدنيا زلت قدمه عن الصراط فى الآخرة فتردى فى نار جهنم (1133)

عن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قال: يرد الناس ثم يصدرون بأعمالهم فأولهم كلمع البرق ثم كمر الريح ثم كحضر الفرس ثم كالراكب ثم كشد الرجل ثم كمشيه. (1134)

اشاره: راه بهشت و جهنم، دو راه در عرض هم نيست، بلكه دو راه در طول هم است و براى رسيدن به بهشت چاره اى جز عبور از جهنم نيست: (و ان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضياَ ثم ننجى الذين اتقوا و نذر الظالمين فيها جثيا) (1135) حكم قطعى و بى تغيير الهى است كه همه به جهنم وارد شوند. آنگاه خداى سبحان پرهيزكاران را از آتش رهانيده، ستمگران را به زانو نشسته در جهنم قرار خواهد داد.

مفسران اختلاف دارند كه ورود همگان به دوزخ به معناى دخول است يا اشراف و چون در مواردى ورود به معناى اشراف آمده است مانند ( فلما ورد مأ مدين ) (1136) در قصه حضرت موسى (عليه‌السلام ) (و فأرسلوه واردهم فأدلى دلوه) (1137) در مورد نجات حضرت يوسف (عليه‌السلام ) از چاه برخى گفته اند: مراد از ورود، اشراف است.

ورود به معناى اشراف باشد يا دخول (1138)، به هر تقدير جهنم بر سر راه بهشت است و بهشتيان پس از عبور از جهنم وارد بهشت مى شوند و اما دور بودن بهشتيان از جهنم كه در آيه كريمه (أولئك عنها مبعدون ) (1139) آمده است، ممكن است مربوط به بعد از ورود و گذر از جهنم باشد.

عبور بهشتيان در قيامت از آتش، ضمن اين كه بازتاب نظام زندگى دنياست، اين ثمره نيكو را دارد كه موجب مزيد شكر بهشتيان خواهد شد؛ زيرا آنان با عبور از دوزخ در مى يابند كه از چه مرحله پرخطر و مقطع و هولناكى رسته اند: ان الله لا يدخل أحدا الجنة حتى يطلعه على النار و ما فيها من العذاب، ليعلم تمام فضل الله عليه و كمال فضله و احسانه اليه فيزداد لذلك فرحا و سرورا بالجنة و نعيمها... (1140)

پيمودن صراط حق در دنيا نيز مستلزم گذر از آتش و زير پا گذاشتن آن است؛ زيرا صراط مستقيم راهى آسان و دور از جهنم نيست، بلكه اطراف آن را سراسر، آتش احاطه كرده است و چون صراط مستقيم همان دين است كسى كه راه دين را طى نكند از صراط مى افتد؛ منتها اگر ارتباطش با صراط كاملا گسسته و گسيخته شود ديگر توان ادامه راه را ندارد، ولى اگر رشته ارتباطش كاملا قطع نشده، دوباره به آن بر مى گردد. پس ترك حكم خدا همان سقوط در آتش است و از اين رو قرآن كريم حرام خوارى را آتش ‍ خوارى مى داند: (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا و سيصلون سعيرا) (1141). گرچه انسان در دنيا اين حقيقت مستور را احساس نمى كند، ولى در قيامت همين حقيقت به صورت باز و روشن ظهور مى كند و به خوبى مشهود خواهد شد.

صراط مستقيم در دنيا به صورت دين و اولياى آن، يعنى پيامبران و امامان معصوم (عليهم‌السلام ) ظهور مى كند و در آخرت به صورت پلى بر روى جهنم است و غصب مال يتيم نيز در دنيا با عنوان حرام بيان مى شود و در آخرت به صورت شعله عيان مى گردد. پس تبهكاران و حرام خواران هم اكنون در آتشند و سخنى كه خداى سبحان با كافران و تبهكاران دارد نظير سخنى است كه سرپرست كودك با كودك نافرمان دارد كه: اگر به آتش دست بزنى هم اكنون مى سوزى؛ نه مانند سخن پزشك با بيمار ناپرهيز كه: اگر به اين توصيه ها عمل نكردى، پس از مدتى با خطر روبه رو خواهى شد.

اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) در نامه اى براى سلمان، آلوده شدن به دنيا را به مسموم شدن با زهر كشنده مار تشبيه مى كند: (أما بعد فانما مثل الدنيا مثل الحية لين مسها، قاتل سمها) (1142)؛ دست زدن به دنيا همانند لمس مار سمى است؛ منتها مسموم شدگان به وسيله دنيا، بر اثر تخدير احساس درد نمى كنند، ليكن وقتى پرده برداشته شد مى بيند كه از پيش ‍ مسموم شده بودند و از مسموميت خود غافل بودند: (لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد) (1143) و روشن است كه غفلت فرع بر وجود مغفول عنه است. بنابراين، راهيابى به بهشت مستلزم زير پا گذاشتن معاصى و گذر از جهنم است.

تذكر: اختلاف نحوه عبور از صراط در قيامت، بازتاب نحوه پيمودن صراط مستقيم در دنياست؛ آنان كه در دنيا صراط مستقيم را به آسانى و با رغبت پيمودند، آن جا نيز همانند برقى جهنده از آن مى گذرند؛ اما اگر در دنيا، گاهى پايبند ديانت و زمانى هم به دنبال راههاى انحرافى بودند صراط آخرت را افتان و خيزان طى مى كنند.

5 ويژگيهاى صراط و دشوارى پيمودن آن

عن سعدان بن مسلم عن أبى عبدالله (عليه‌السلام ) قال: سئلته عن الصراط، فقال: هو أدق من الشعر و أحد من السيف (1144)

عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قال: الصراط أدق من الشعر و أحد من السيف و أظلم من الليل (1145)

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): و اعلموا أن مجازكم على الصراط (السراط) و مزالق دحضه و أهاويل زلله و تارات أهواله. فاتقوا الله عباد الله تقية ذى لب شغل التفكر قلبه و أنصب الخوف بدنه و أسهر التهجد غرار نومه... (1146)

اشاره: انسان موجودى متفكر و مختار است كه كمال او در پرتو تشخيص ‍ حق و عمل به آن است. تشخيص حق از باطل در بين آراى متضارب و مكاتب متقابل و انتخاب احسن آنها بسيار دشوار است؛ چنانكه تطبيق عملى بعد از تحقيق علمى كارى است بسيار سخت.

تشخيص صحيح علمى حق همانند ديدن موى باريك در تاريكى شب سخت است و استقامت در بستر صراط نيز همانند حركت بر لبه تيز شمشير دشوار است.

محققانى كه مو شكافى مى كرده اند و از آنان در تراجم با تعبير شفقوا الشعر ياد مى شود، با رنج توانفرسا در تشخيص علمى حق كامياب مى شدند و پرهيزكارانى كه در جهاد اكبر، بنيان مرصوص بوده اند و از آنان با تعبير (رهبان بالليل و أسد بالنهار ) (1147) تعبير شده است، در پيمودن عملى صراط قسط و عدل موفق بوده اند.

غرض آن كه، در سايه صيانت فطرت راستين و رعايت تقوا مى توان چيزى را كه از مو باريكتر است در تاريكتر از شب تشخيص داد و بر چيزى كه از شمشير تيزتر است در تاريكتر از شب به سلامت گذشت.

صرط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم و لا الضالين 7

گزيده تفسير

صراط مستقيمى كه مطلوب عبد سالك است، راه كسانى است كه خداى سبحان به آنان نعمتهاى معنوى عطا كرده است و آنان نه مورد غضب خدايند و نه گمراه.

اينان همراه پيامبران، صديقان، شهيدان و صالحانند كه خداوند نعمت نبوت، صدق، شهادت و صلاح را به آنان بخشيده و بهترين همسفران رهپويان صراط مستقيم هستند.

صراط مستقيم يكى بيش نيست كه هدايت شدگان، آن را به استقامت مى پيمايند و ديگران گژراهه مى روند؛ در نظام هستى چند راه وجود ندارد و هرگز كجراهه آفريده نشده است و از اين رو اگر انسان گمراه نبود، نه كجراهه اى بود و نه ضلالت و غضب.

از سوى خداوند جز خير نازل نمى شود و غضب و گمراه ساختن او كيفرى است، نه ابتدايى.

تفسير

أنعمت: ماده ن ع م مشتقات فراوانى دارد كه به اصل واحدى باز مى گردد و معناى آن اصل واحد خوشگوارى زندگى و نيكو بودن حال طيب العيش و حسن الحال ) است و در مقابل آن بؤ س است كه به معناى مطلق شدت و تنگناست و چون ضر، يعنى شرى كه متوجه شى ء مى شود از مصاديق بؤ س است و موجب سلب آن گوارايى و زوال نيكويى است گاهى در مقابل نعمت به كار مى رود: (و لئن أذقناه نعمأ بعد ضرأ مسته ليقولن ذهب السيئات عنى) (1148) و گرنه ضر در مقابل نفع است.

نعمة بر وزن فعلة، اسم نوع است و بر نوع خاصى از نعمت دلالت مى كند و مصاديق آن فراوان و گوناگون است: (و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) (1149)، (و أسبغ عليكم نعمه ظاهرة و باطنة) (1150) و نعمة بر وزن فعله مصدر است و مانند نعومة به معناى نيكويى حال است: (و زروع و مقام كريمَ و نعمة كانوا فيها فاكهين) (1151) (ذرنى و المكذبين أولى النعمة و مهلهم قليلا) (1152)

انعام كه به معناى ايصال نعمت به غير است، تنها در مواردى به كار مى رود كه دريافت كننده نعمت با شعور باشد؛ با اين كه آنچه به موجود فاقد شعور مى رسد و ملايم طبع آن است نيز نعمت است. سر اين اختصاص آن است كه موجود متنعم با شعور قدرت تشخيص امور سودمند از زيانبار را دارد و غير او فاقد چنين تميز و تشخيصى است. (1153)

مغضوب: معناى واحد همه مشتقات ماده غ ض ب، شدت در برابر شى ء ديگر است و از اين رو به صخره هاى سخت و متصلب كوه، بر اثر شدت و صلابتى كه در برابر به كار گيرنده آن دارد، غضبه و به شعله ور شدن نفس انسان و خروج آن از اعتدال به سوى حدت و شدت،غضب مى گويند.

غضب در برابر حلم است و در روايات از غضبى كه در راه باطل باشد به آتشى شيطانى كه در درون انسان افروخته و شعله ور مى شود تعبير شده است. حضرت امام باقر (عليه‌السلام ) مى فرمايد: ان هذا الغضب جمرة من الشيطان توقد فى جوف ابن آدم و ان أحدكم اذا غضب احمرت عيناه و انتفخت أوادجه و دخل الشيطان فيه (1154)

اما غضب در خداى عزيز همان شدت و حدت است كه در كيفر تبهكاران و كافران اعمال مى گردد؛ زيرا انفعال و تبدل حال كه از مراحل پيشين غضب در آدمى است، در خداى سبحان راه ندارد.

ضالين: ضلالت در برابر اهتدأ و اضلال در مقابل هدايت است: (قد ضللت اذا و ما أنا من المهتدين) (1155)، (من اهتدى فانما يهتدى لنفسه و من ضل فانما يضل عليها) (1156) و چون هدايت به معناى دلالت و ارشاد به مقصود است، اضلال فقدان آن است.

خطا، انحراف از حق، تباه شدن و مانند آن از لوازم ضلالت، و امورى است كه بر اثر حاصل نشدن اهتداى به مقصود محقق مى شود. مقصد و مقصودى كه مهتدى بدان دست مى يابد و ضال از دستيابى به آن محروم است، اختصاصى به مقاصد حق ندارد؛ زيرا محور هدايت و ضلالت، دستيابى به مقصود و مطلوب يا حرمان از وصول به آن است و مطلوبها برخى حق و برخى واقعا باطل است گرچه به گمان طالب، حق باشد. از اين رو در قرآن كريم ضلالت در هر دو مورد به كار رفته است: (و من يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا) (1157) قال (الملا من قومه انا لنراك فى ضلال مبين) (1158). آنچه را كه گروه تبهكار به پيامبرشان مى گفتند گرچه واقعا باطل بود، ليكن چون به گمان آنها حق بود، از اين رو ترك آن را ضلالت مى پنداشتند.

در قرآن كريم، ضلالت در مصاديق گوناگونى به كار رفته است؛ مانند:

1 اعتقاد: (و من يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سوأ السبيل). (1159)

2 صفات درونى: (فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله أولئك فى ضلال مبين). (1160)

3 عمل: (و من يفعله منكم فقد ضل سوأ السبيل). (1161)

4 ضلالت مطلق: (انك ان تذرهم يضلوا عبادك) (1162)، (و يعلمهم الكتاب و الحكمة و ان كانوا من قبل لفى ضلال مبين). (1163)

عامل هدايت به صراط

اين آيه كريمه كه آخرين آيه از سوره مباركه حمد است از راه تعليق حكم بر وصف (كه مشعر به عليت است ) عامل و سبب پيمودن صراط مستقيم را انعام الهى معرفى مى كند و بدين معناست كه ما را به راه كسانى هدايت كن كه چون به آنان نعمت دادى، توفيق پيمودن صراط مستقيم را يافتند.

خداى سبحان به مغضوبان و گمراهان نيز نعمتهاى فراوانى عطا كرده است، اما نعمتى كه در اين آيه كريمه مطرح است، نعمت خاصى است كه براى تبيين آن بايد به سه پرسش زير پاسخ گفت:

الف: نعمت داده شدگان كيانند؟

ب: نعمتهايى كه به آنان عطا شده چيست؟

ج: سيره و روش نعمت يافتگان چيست؟

مطلب اول و دوم در بحث تفسيرى و سومين مطلب در بخش لطايف و اشارات اين آيه بيان خواهد شد.

نعمت يافتگان در قرآن

در آيات پايانى سوره حمد، هدايت به راه نعمت يافتگان درخواست مى شود و قرآن كريم آنان را چنين معرفى مى كند: (و من يطع الله و الرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهدأ و الصالحين و حسن أولئك رفيقا) (1164)؛ كسانى كه از خدا و پيامبرش ‍ پيروى كنند با نعمت يافتگان همراهند و آنان پيامبران، صديقان، شهيدان و صالحانند و اين سالكان رفيقانى نيكويند. (1165)

پس مراد از (الذين أنعمت عليهم ) اين چهار گروهند كه خدا به آنان نعمت نبوت، صدق، شهادت و صلاح را عطا كرده است و راز حسن رفاقتشان اين است كه آنان رهروانى آگاهند و در پيمودن راه موفق و هرگز هم سفران خود را تنها نگذاشته، از آنان غافل نمى شوند، بلكه دست هم سفران خود را گرفته، از عقبه هاى دشوار و لغزشگاههاى صعب العبور به سلامت مى گذرانند. پس هم سفر آنان در اين راه پر فراز و نشيب، نه از آنان آسيب مى بيند و نه مورد غفلت آنها قرار مى گيرد و نه از عقبه هاى دشوار راه هراس و وحشتى دارد.

نعمتهاى ظاهرى و باطنى

آنچه براى حواس ظاهرى يا باطنى و قواى ادراكى يا تحريكى انسان گوارا و ملايم باشد نعمت ناميده مى شود. قرآن كريم همه نعمتها را از جانب خداى سبحان مى داند: و ما بكم من نعمة فمن الله (1166) و آن را نيز غير قابل شمارش معرفى مى كند: (و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) (1167). امام اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) نيز مى فرمايد: (لا يحصى نعمائه العادون ). (1168)

نعمتها برخى ظاهرى و برخى ديگر معنوى و باطنى است: (و أسبغ عليكم نعمه ظاهرة و باطنة) (1169) و نعمت مطلوب در سوره حمد بر اساس دلايل و شواهد قرآنى نعمت ظاهرى نيست، بلكه نعمت باطنى است كه سالكان با متنعم شدن به آن از اصحاب صراط سوى و مستقيم شده، راهى باريكتر از مو و برنده تر از شمشير را به آسانى مى پيمايند؛ زيرا پيمودن اين راه بدون نعمت باطنى الهى ميسور كسى نيست. اين دلايل به اختصار عبارت است از:

1 قرآن كريم از سويى نعمتهاى ظاهرى همانند مال و فرزندان را زينت زندگى دنيا مى داند: (المال و البنون زينة الحيوة الدنيا) (1170) و از سوى ديگر كاربرد آنها را به زندگى دنيا منحصر مى كند: (يوم لا ينفع مال و لا بنون ) (1171). از جمع اين دو آيه بر مى آيد كه آنچه ره توشه سلوك و عامل وصول سالكان كوى حق است، نعمتهاى باطنى الهى است.

2 متنعمان و برخورداران از نعمتهاى باطنى، پيامبران، صديقان، شهيدان و صالحانند و غالب آنان از نعم ظاهرى بهره مند نبوده اند.

3 عامل مغضوب شدن و ضلالت كسانى كه در برابر نعمت يافتگان قرار گرفته اند، همان نعمتهاى ظاهرى است.

قرآن كريم سر طغيان گروهى از كافران را برخوردارى از مال و فرزند مى داند: (أن كان ذامال و بنينَ اذا تتلى عليه اياتنا قال أساطير الأولين). (1172)

همچنين به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: (وذرنى و المكذبين أولى النعمة و مهلهم قليلا) (1173). نيز از نعمتى سخن مى گويد كه انسان را به اعراض و استكبار مى كشاند: (اذا أنعمنا على الانسان أعرض ونأ بجانبه) (1174) و قوم بنى اسرائيل را با اين كه نعمتهاى فراوانى به آنان داده شده بود: (يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) (1175) ذليل و مغضوب معرفى مى كند: (ضربت عليهم الذلة و المسكنة و بأوا بغضب من الله). (1176) درباره برخى از هلاك شدگان نيز مى فرمايد: از نعمتهاى فراوانى بهره مند بودند: (و اترك البحر رهوا انهم جند مغرقونَ كم تركوا من جنات و عيونَ و زروع و مقام كريمَ و نعمة كانوا فيها فاكهين). (1177)

بنابراين، نعمت مادى كه انسان را به خود مشغول مى سازد، يا فتنه و ابتلا (عامل آزمودن ) است و يا عذاب الهى و در نتيجه راهزن است، نه راهگشا و نمى تواند دستمايه و ره توشه سلوك به سوى خدا باشد.

از شواهد گذشته به خوبى روشن مى شود كه در (أنعمت عليهم ) سخن از نعمتهاى معنوى و باطنى است كه به پيامبران، صديقان، شهيدان و صالحان نيز عطا شده است و قرآن كريم در موارد گوناگون آنها را بيان مى كند.

اسناد نعمت، غضب و ضلالت

خداى سبحان در اين آيه كريمه انسانها را به سه دسته (منعم عليهم )، (مغضوب عليهم ) و ( ضالين ) تقسيم مى كند و تنها اعطاى نعمت را به خود اسناد مى دهد (أنعمت )، ولى غضب و گمراهى را به خود اسناد نمى دهد؛ با اين كه بر حسب ظاهر سياق عبارت مقتضى بود گفته شود: غير الذين غضبت عليهم و لا الذين اضللتهم.

سر اين تغيير سياق آن است كه از طرف ذات اقدس خداوند جز خير و رحمت چيزى نازل نمى شود و او در آغاز نه كسى را گمراه مى كند و نه بر كسى خشم مى گيرد، بلكه اضلال و غضب او كيفرى است و اين تبهكارانند كه به سوء اختيار خود بيراهه مى روند و بر اثر آن گرفتار غضب الهى مى شوند.

اين ادب توحيدى در گفتار خليل خدا، حضرت ابراهيم (عليه‌السلام ) نيز متجلى است كه بيمارى را به خود، ولى شفا و درمان را به خداى سبحان اسناد مى دهد: ( و اذا مرضت فهو يشفين ) (1178)؛ چنانكه در مقابل از شيطنت شيطان است كه اغوأ را به خداى سبحان اسناد مى دهد: (رب بما اغويتنى...) (1179)

نكته تكرار نفى

سر دخول كلمه لا بر الضالين و تكرار نفى با اين كه به ظاهر، نفى با كلمه غير ( غير المغضوب عليهم و الضالين ) نيز كافى بود آن است كه نفى جميع كند، نه نفى مجموع.

توضيح اين كه، نفى دو صفت (مانند غضب و ضلالت ) گاهى به صورت نفى جميع است و گاهى به شيوه نفى مجموع. اگر مجموع، نفى شود معناى منطوقيش آن است كه مجموعه اين دو صفت ( با قيد مجموع بودن ) منفى است و نفى مجموع با بودن يكى از آن دو به تنهايى سازگار است؛ اما اگر نفى جميع بشود چنين محذورى در ميان نيست و نفى با كلمه غير به تنهايى، موهم نفى مجموع است؛ يعنى صفت غضب و ضلالت را با هم ( با قيد با هم بودن ) نفى مى كند؛ اما تكرار نفى با كلمه لا اين توهم را زدوده، جميع را نفى مى كند.

راه و بيراهه در دنيا و آخرت

طلب هدايت به صراط مستقيم و نفى غضب شدگان و گمراهان بدان معنا نيست كه در نظام هستى، سه راه وجود دارد: يكى مستقيم و دو راه ديگر انحرافى، بلكه تنها يك راه وجود دارد كه هدايت شدگان آن را به طور مستقيم طى مى كنند و ديگران همان راه را كج مى كنند: (الذين يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجا) (1180). پس انحراف راه مستقلى ندارد و صراط مستقيم يگانه راهى است كه به صورت پلى بر فراز دوزخ كشيده شده يا راهى است كه از درون آتش جهنم مى گذرد و انسانها وظيفه دارند آن را كج نكنند و مغضوبان و گمراهان نيز همان را كج كرده اند، نه اين كه راه كجى وجود داشته باشد و تبهكاران آن را در پيش گرفته باشند.

اگر موجود مكلف مختارى همانند انسان نبود، ضلالت و غضب نيز وجود نداشت؛ تنها انسان است كه راه را كج مى كند و گرنه همه موجودات در صراط مستقيم و پيوسته در حال عبادت و تسبيح خدا هستند: (و ان من شى ء الا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم) (1181)، (ألم تر أن الله يسبح له من فى السموات و الأرض و الطير صافات كل قد علم صلاته و تسبيحه) (1182)، (و ما من دابة فى الأرض و لا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم ما فرطنا فى الكتاب من شى ء ثم الى ربهم يحشرون) (1183). پس در نظام عالم جز مكلف مختار، مانند انسان، هيچ موجودى اهل معصيت و بيراهه رفتن نيست.

خداوند در هيچ يك از عوالم هستى كجراهه نيافريده است. قرآن كريم درباره كجروى انسانها در دنيا مى فرمايد: (الذين يستحبون الحيوة الدنيا على الاخرة يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجا) (1184)؛ آنان كه (بر اثر دوستى دنيا) زندگى دنيا را بر حيات جاويد آخرت بر مى گزينند و ديگران را نيز از راه باز مى دارند، آنان راه خدا را كج و ناراست مى كنند؛ به اين معنا كه با صراط تشريعى كه همان دين است مخالفت مى كنند، نه اين كه كجراهه موجودى را مى پيمايند. پس در جهان عينى، راه كج آفريده نشده است.

درباره مجموعه دين و قرآن نيز مى فرمايد: (الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجا)؛ (1185) هيچ اعوجاجى در كتاب خدا كه مجموعه دين است وجود ندارد.

و سرانجام در قيامت كه حقيقت و تأويل قرآن ظهور مى كند: (يوم يأتى تأويله ) (1186)، جايى براى اعوجاج و كجى نيست. از رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم درباره سرنوشت كوهها در قيامت مى پرسيدند. خداى سبحان در پاسخ مى فرمايد: بگو خداوند آنها را در هم مى كوبد و صحنه زمين را در ساهره قيامت به قاع صفصف (بيابان بى درخت و بوته و فاقد كوه و تل و تپه ) تبديل مى كند كه هيچ گونه عوج، ناراستى و فراز و نشيب در آن نيست و در چنين صحنه اى انسانها نداى منادى حق را بى عوج پاسخ مى دهند: (و يسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربى نسفاَ فيذرها قاعا صفصفاَ لا ترى فيها عوجا و لا أمتاَ يومئذ يتبعون الداعى لا عوج له). (1187)

پس در هيچ يك از دنيا، دين و قيامت اعوجاجى نيست و اين انسان است كه به دست خود راه مستقيم را براى خود ناراست مى كند و به همين جهت پايان كار جهنميان فرو افتادن و سقوط از صراط است: (و ان الذين لا يؤ منون بالاخرة عن الصراط لناكبون). (1188)

بنابراين، نسبت سبيل الغى با صراط مستقيم، نسبت تضاد نيست، بلكه نسبت تقابل عدم و ملكه است؛ يعنى يكى بود صراط است و ديگرى نبود آن، نه اين كه يكى صراط است و ديگر راهى غير از صراط مستقيم.

تذكر: همان طور كه در اثناى تفسير روشن شد، جمله غير المغضوب عليهم و لا الضالين براى بيان برخى از صفات سلبى نعمت يافتگان است و بدين معناست: كسانى كه تو به آنها نعمت داده اى نه مغضوبند و نه گمراه، نه آن كه قيد صراط باشد؛ زيرا كلمه صراط يا به معناى طريق مستقيم است، چنانكه راغب در مفردات خود، ياد كرده است و يا آن كه چون در جمله قبل با وصف مستقيم متصف شده و دوباره با الف و لام تكرار شده است مراد خصوص صراط مستقيم خواهد بود.

به هر تقدير، مراد از صراط، خصوص راه است و راه راست هرگز رهروى غير از منعم عليه نخواهد داشت؛ يعنى ممكن نيست مغضوب عليه و يا ضال داراى صراط مستقيم باشد تا نمازگزار هدايت به صراط مستقيم گروه اول، يعنى نعمت يافتگان را از خدا بخواهد، نه صراط مستقيم مغضوب عليه و ضال را؛ گذشته از آن كه ضلالت كه گمراهى است هرگز با داشتن صراط مستقيم جمع نمى شود. از اين رو همان طور كه برخى از قدماى اهل تفسير گفته اند: (غير المغضوب عليهم و لا الضالين) تنزيه (الذين أنعمت عليهم ) است (1189)؛ چنانكه شاهد لفظى كه همان مجرور بودن كلمه غير است مطلب فوق را تأييد مى كند؛ گرچه برخى آن را به نصب قرائت كرده اند.

البته منعم عليه هرگز مغضوب يا ضال نخواهد بود، ليكن كلمه غير در اين گونه موارد ضمن تفهيم معناى مغايرت، تأكيد مطلب سابق را در بر دارد؛ مانند: (يقتلون النبيين بغير الحق)، (1190) (يقتلون الأنبیأ بغير حق ) (1191)، (محصنين غير مسافحين ) (1192)؛ زيرا كشتن انبيا(عليهم‌السلام ) حتما ناحق است و محصن و حافظ عفاف حتما غير مسافح و غير زانى است. بنابراين، در چنين مواردى جهت تأكيد مضمون سابق از عنوان غير استفاده مى شود. گذشته از آن كه ممكن است ناظر به حال دوام نعمت معنوى و عدم تبدل آن به نقمت و غضب و نيز ضلالت باشد.

غرض اين كه، دأب قرآن كريم در تحليل اوصاف كمال مردان الهى گاهى بر ذكر خصوص صفات ثبوتى آنان است؛ مانند آنچه در سوره مباركه مؤ منون (آيات 1 9 ) درباره كمالهاى وجودى مردم با ايمان ياد شده است و آنچه در سوره مباركه معارج (آيات 22- 35 ) در يادآورى اوصاف ثبوتى نمازگزاران راستين آمده است و گاهى بر جمع بين صفات ثبوتى و سلبى آنان است؛ مانند آنچه در سوره مباركه فرقان (آيات 63- 74 ) آمده است كه مقدارى از آنها براى بيان اوصاف ثبوتى بندگان خالص خداست و تعدادى نيز براى روشن كردن اوصاف سلبى آنان و ظاهر بخش پايانى سوره فاتحه نيز تلفيقى از صفات ثبوتى و سلبى سالكان صراط مستقيم است.

لطايف و اشارات

1 ابزار اغواى شيطان

پيمودن راه مستقيم بدون نعمتهاى معنوى و باطنى ميسور نيست؛ زيرا نعمتهاى ظاهرى ابزار شيطنت است. شيطان براى فريب و اغواى انسانها همين نعمتهاى ظاهرى را تزيين كرده، ابزار اغواى انسانها قرار مى دهد: (لأزينن لهم فى الأرض و لأغوينهم أجمعين)، (1193)، (ولأضلنهم و لا منينهم ) (1194). او با تزيين و زيبا جلوه دادن نعمتها و زيورهاى دنيا انسان را گرفتار تمنيات و آرزوهاى دور و دراز مى كند.

قرآن كريم زينتهاى ظاهرى مانند باغ و بنا را مايه آرايش زمين مى داند و ابزار آزمايش انسان، نه مايه آراستگى انسان، و آن را ناپايدار معرفى مى كند: (انا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاَ و انا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا)؛ (1195)؛ زيرا هر يك از نعمتها و مناصب دنيوى چنانكه فصل خرمى و بهارى دارد فصل پژمردگى و خزانى نيز در پى دارد. پس زينتهاى ظاهرى، زينت زمين است و سرانجام نيز پژمرده (جرز) شده به اجزاى زمين (صعيد) تبديل مى شود.

اما زينت انسان از نظر قرآن كريم ايمان است: (و لكن الله حبب اليكم الايمان و زينه فى قلوبكم و كره اليكم و الفسوق و العصيان) (1196) بنابراين، فريفتگان زينت زمين تحت ولايت شيطانند و گرويدگان به ارزشهاى معنوى تحت ولايت رحمان.

تشخيص زينت ارض از زينت قلب چندان دشوار نيست، اما انسان بر اثر اغواى شيطان گاهى نقمت را نعمت پنداشته، به آن دل خوش ‍ مى دارد؛ مانند اين كه گروهى نفاق و بيماردلى و بريدن از امت اسلامى و كناره گيرى از جهاد را نعمت مى پندارند.

خداى سبحان، پس از فرمان آمادگى و هوشمندى در برابر تهاجم دشمن و دستور بسيج انفرادى و عمومى مى فرمايد: برخى از شما در كار كندى كرده آن را به آينده وا مى گذارد. آنگاه اگر مصيبتى براى رزمندگان پيش آمد، مصونيت از آسيبهاى جبهه و غيبت از صحنه جنگ را نعمتى الهى مى داند و اگر فضل الهى در لباس پيروزى يا دستيابى به غنيمت جنگى، نصيب رزمندگان شد، همانند كسى كه هرگز با رزمندگان نبوده و آنان را نمى شناخته و اعزام آنان را به جبهه شاهد نبوده، آرزوى همراهى با رزم آوران و دستيابى به غنايم جنگى مى كند: (يا أيها الذين امنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات أو انفروا جميعاَ و ان منكم ليبطئن فان أصابتكم مصيبة قال قد أنعم الله على اذلم أكن معهم شهيداَ و لئن أصابكم فضل من الله ليقولن كأن لم تكن بينكم و بينه مودة يا ليتنى كنت معهم فأفوز فوزا عظيما). (1197)

مصونيت از آسيبهاى جبهه جنگ و غيبت از صحنه جهاد، نعمت كاذب است و در فرهنگ قرآن به عنوان نعمت شناخته نشده است و كسانى كه با مشاهده شهيدان جبهه ها مى گويند: خدا بر ما منت گذاشت كه به جبهه نرفتيم و در زيارت شهيدان كربلا مى گويند: يا ليتنى كنت معكم (1198)، كاذبند؛ زيرا اگر اينان به راستى اهل جبهه و جنگ بودند، در صف رزمندگان يا در كنار شهيدان بودند: (انما يستأذنك الذين لا يؤ منون بالله و اليوم الاخر و ارتابت قلوبهم فهم فى ريبهم يترددونَ ولو أراد الخروج لأعدوا له عدة و لكن كره الله انبعاثهم فثبطهم و قيل اقعدوا مع القاعدين) (1199)؛ آنان كه از پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اذن مى خواهند تا به جبهه هاى جنگ اعزام نشوند، در شك و ترديد غوطه ورند. اينان اگر به راستى عزم رفتن به جبهه داشتند، براى آن توش و توانى فراهم مى ساختند، ليكن خداى سبحان از حفظ و احياى دينش به دست چنين كسانى كراهت دارد از اين رو به آنان مى گويد: و انما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثله (1200) پس اين فرمان نيز فعلى از افعال خداست و به عنوان كيفر، اينان را در صف قاعدان (بيماران، كودكان، پيران و...) نشانده است.

بنابراين، آنچه به عنوان نعمت در قرآن مطرح است سه قسم است:

الف: نعمتهاى معنوى و باطنى، كه همان توفيقات الهى و زمينه ساز سعادت انسان است.

ب: نعمتهاى ظاهرى، كه گاه ابزار خدمت به دين و گاهى عامل مغضوب شدن و گمراهى از دين است.

ج: نعمتهاى كاذب و پندارى، مانند مصونيت از آسيبهاى جبهه هاى جنگ حق با باطل.

2 نمونه هايى از نعم باطنى

قرآن كريم بخشى از نعمتهاى معنوى و باطنى را كه به سالكان راهش ‍ (پيامبران، صديقان، شهيدان، صالحان ) ارزانى داشته است بيان مى كند؛ مانند:

الف: ولايت؛ در قرآن كريم هر جا نعمت به طور مطلق ذكر شده، يعنى قرينه اى (مقالى يا حالى ) بر تعميم يا اطلاق يا اختصاص نداشته باشد، مراد از آن ولايت است؛ مانند: (اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتى) (1201). اكمال دين و اتمام نعمت در اين آيه كريمه، چيزى جز ولايت نيست. از اين رو حضرت امام صادق (عليه‌السلام ) در تبيين مصداقى از آيه كريمه (ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم) (1202) فرمود: ما از مصاديق اين نعيم هستيم: نحن من النعيم (1203) و در برخى روايات آمده است كه خداوند برتر از آن است كه از شما درباره آب و نان سؤ ال كند، بلكه از ولايت مى پرسد. (1204) ولايت نعمتى است كه با وجود آن، همه نعمتها در جايگاه خود مى نشيند و بدون آن، به نقمت تبديل مى شود.

ب: تأييد الهى؛ خداى سبحان به عيساى مسيح (عليه‌السلام ) مى فرمايد: بياد آور نعمتى را كه بر تو و مادرت نازل كردم و آن نعمت، تأييد به وسيله روح القدس است: (يا عيسى بن مريم اذكر نعمتى عليك و على والدتك اذ أيدتك بروح القدس) (1205). همين نعمت منشأ معجزات و بركات فراوانى بود كه از وجود حضرت مسيح (عليه‌السلام ) به ظهور پيوست و آن حضرت درباره بركات وجودى خود مى فرمايد: (و جعلنى مباركا أينما كنت ). (1206)

ج: اتحاد؛ اختلاف و تشتت در جامعه، از عذابها و بلاهاى شكننده و وحدت از نعمتهاى الهى است: (و اعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا و اذكروا نعمة الله عليكم أعدأ فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخوانا). (1207)

گاهى نيز قرآن كريم سخن از آثار نعمتهاى معنوى و باطنى دارد؛ مانند:

الف: دعوت به مبارزه؛ دعوت به مبارزه در برابر جباران ناشى از نعمتهاى باطنى و خاص الهى است.

هنگامى كه حضرت موساى كليم (عليه‌السلام ) به بنى اسرائيل دستور مبارزه، مقاومت و فتح سرزمين مقدس را داد، گروهى گفتند: توان مبارزه و مقابله با عمالقه جبار را نداريم. تو و پروردگارت شهر را بگشاييد تا ما به آن در آييم: (يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم و لا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرينَ قالوا يا موسى ان فيها قوما جبارين و انا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فان داخلونَ... فاذهب أنت و ربك فقاتلا انا هيهنا قاعدون) (1208). دو نفر از خدا ترسان قوم كه مشمول لطف و نعمت خدا بودند، گفتند: بر خدا توكل كنيد و به دشمن هجوم آوريد تا پيروز شويد: (قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا الباب فاذا دخلتموه فانكم غالبون و على الله فتوكلوا ان كنتم مؤ منين) (1209). اين آيه كريمه با تعليق حكم (دعوت به مبارزه ) بر وصف (انعام الهى ) مشعر به اين حقيقت است كه عامل شهامت اين دو، در شوراندن مردم عليه ستمكاران، همان انعام الهى بوده است.

ب: رهايى از دوزخ؛ پس از استقرار بهشتيان و دوزخيان در جايگاههاى خود، يكى از بهشتيان ابتدا درباره سرنوشت همنشين خود كه از منكران معاد بود جويا مى شود و آنگاه خود به حال او اشراف يافته، چون او را در متن دوزخ مى يابد به او مى گويد: به خدا سوگند نزديك بود مرا نيز به هلاكت برسانى و اگر نعمت پروردگارم نبود، من نيز بر اثر همراهى با رفيق بد در صف احضار شدگان به دوزخ بودم: (قال هل أنتم مطلعونَ فاطلع فر اه فى سوأ الجحيمَ قال تا لله ان كدت لتردينَ و لولا نعمة ربى لكنت من المحضرين). (1210)

نعمتى كه در قيامت انسان را از عذاب الهى حفظ مى كند از نعمتهاى ظاهرى نيست؛ زيرا آن نعمتها به جهنميان نيز عطا شده و همان نعم باعث هلاكت آنان گرديده است. از اين رو كسانى كه بر اثر معاشرت با رفيقان تبهكار بر خود يا ديگران ستم كرده اند، در آن روز از شدت ندامت دستهاى خود را به دندان گزيده، مى گويند:اى كاش با دوستان ناباب معاشرت نداشته، در دنيادوستى و هم سفرى پيامبر را براى خود بر مى گزيديم: (و يم يعض الظالم على يديه يقول يا ليتنى اتخذت مع الرسول سبيلاَ يا ويلتى ليتنى لم أتخذ فلانا خليلا). (1211)

طلب هدايت به صراط نعمت يافتگان در آيه اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم، مسئلت همراهى با پيامبران است و كسانى كه در دنيا اهل امل و عمل هدايت به صراط مستقيم نباشند، در جهان آخرت زبان به يا ليتنى اتخذت مع الرسول سبيلا مى گشايند.

3 درجات نعمت يافتگان

خداى سبحان در آيه مورد بحث انسانها را به سه گروه: نعمت داده شدگان، عضب شدگان و گمراهان تقسيم مى كند كه گروه اول اهل نجات و دو گروه ديگر گرفتار عذابند. در تقسيم ديگرى نيز انسانها به سه دسته تقسيم شده اند؛ ليكن دو دسته از آنان اهل نجاتند و يك دسته گرفتار عذاب... (و كنتم أزواجا ثلاثةَ فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنةَ و أصحاب المشئمة ما أصحاب المشئمةَ و السابقون السابقونَ أولئك المقربونَ فى جنات النعيم) (1212)؛ در قيامت انسانها سه گروهند: گروهى كه كارشان با يمن و بركت توأم بوده، براى ديگران نيز مايه خير و بركت بودند، اصحاب ميمنت اند و گروهى كه كارشان همواره با شومى و زشتى گذشته، براى خود و جامعه خود شوم بوده اند، اصحاب مشئمت و گروه سوم پيشتازان و پيشگامان در فضايل و از مقربانند.

از تطبيق اين دو تقسيم تثليثى بر مى آيد كه منعم عليهم خود به دو گروه: اصحاب ميمنت و مقربان، تقسيم مى شوند. پس نعمت يافتگان در مرتبه اى واحد نيستند؛ متوسطان از آنان كه با توفيق خداوندى صراط مستقيم را پيموده اند از اصحاب ميمنت و با يمن و بركتند و ممتازان آنها از مقربان و پيشگامان.

نمازگزارى كه هدايت به راه نعمت يافتگان را مسئلت مى كند، گاه از اوساط مؤ منان است كه در حد ابرار و اصحاب ميمنت از نعمت برخوردار است؛اما گاهى از اوحدى از اهل ايمان است، مانند اهل بيت (عليهم‌السلام ) كه درجات برتر را مى طلبند. پس نمازگزاران و نعمت داده شدگان در يك پايه و مرتبت نيستند. گرچه اصحاب يمين و مقربان هر دو از نعمت خداوندى برخوردارند، اما مقربان از نعمتهاى خالص و اصحاب ميمنت از نعمتهاى مشوب بهره مندند.

4 نعمتهاى ناب و مشوب در بهشت

نعمتهايى كه بهره سالكان صراط مستقيم است به اختلاف درجات آنان متفاوت است؛ برخى خالص و برخى مشوب. قرآن كريم در تبيين نعمتهاى بهشتى مى فرمايد: در بهشت چشمه هاى فراوان و گوناگونى است؛ برخى خالص و برخى مشوب. چشمه هاى ناب و خالص بهره مقربان است و سهم ديگران آميخته اى از آنهاست: (و يسقون فيها كأسا كان مزاجها زنجيلاَ عينا فيها تسمى سلسبيلا) (1213)؛ جام شراب بهشتيان آميخته از زنجبيل است كه بهره اى از سلسبيل دارد و سلسبيل چشمه اى بهشتى است برتر از زنجبيل و چشمه هاى ديگر كه متوسطان از آن مى نوشند. در جاى ديگر مى فرمايد: (ان الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا) (1214)؛ نوشيدنى ابرار از جامى آميخته با قطراتى از چشمه كافور است ولى شراب خالص كافورى فقط بهره مقربان است.

همچنين مى فرمايد: (ان الأبرار لفى نعيمَ على الأرائك ينظرونَ تعرف فى وجوههم نضرة النعيمَ يسقون من رحيق مختومَ ختامه مسك و فى ذلك فلينافس المتنافسونَ و مزاجه من تسنيمَ عينا يشرب بها المقربون) (1215)؛ ابرار در ميان نعمتهاى الهى غوطه ورند. آنان در حالى كه بر تختها تكيه زده اند نظاره گر نعمتهاى بهشتى اند. از رخسارشان طراوت و خرمى نعيم بهشتى نمايان است. آنان را از شرابى سر به مهر كه با مشك سيراب مى كنند و طالبان سبقت جوى بايد در رسيدن به چنين نعمت نفيسى با يكديگر به رقابت برخيزند و انفاس خود را براى نايل ساختن نفوس خويش به چنين كالاى نفيسى به كار برند. شراب اين جام آميزه اى است با قطراتى از تسنيم و تسنيم چشمه اى است كه مقربان الهى از آن مى نوشند. پس مقام مقربان بسى برتر از ابرار است؛ زيرا قطراتى از چشمه سار ويژه آنان را در جام ابرار مى ريزند و نمازگزارى كه هدايت به صراط را مى طلبند به تناسب مرتبه اش از اين نعمتها برخوردار است.

5 سيره نعمت يافتگان

قرآن كريم همراه با معرفى برخورداران از نعمتهاى الهى و تبيين نعمتهايى كه به آنان عطا شده است، سيرت آنان را نيز بازگو مى كند تا راه بهره ورى از نعمتها را به انسانها بياموزد. از اين رو در تشريح سخنان حضرت موساى كليم (عليه‌السلام ) مى فرمايد: (قال رب بما أنعمت على فلن أكون ظهيرا للمجرمين) (1216)؛ بار خدايا به پاس نعمتى كه به من عطا كردى، پشتيبان تبهكاران و مجرمان نخواهم بود.

حضرت موساى كليم (عليه‌السلام ) كه از بهره مندان نعمت الهى است، عدم پشتيبانى از مجرمان را مرهون نعمتى مى داند كه خداى سبحان به او عطا كرده است و همه رهپويان و سالكانى كه آرزوى هم سفرى با پيامبران را در سر مى پرورانند: (يا ليتنى اتخذت مع الرسول سبيلا) (1217) و طالب هدايت به راه آنان هستند: اهدنا الصراط المستقيمَ صراط الذين أنعمت عليهم، بايد نه خود مجرم باشند و نه از تبهكار جرم پيشه اى پشتيبانى كنند.

از آيه كريمه قال رب بما أنعمت على فلن أكون ظهيرا للمجرمين استفاده مى شود كه مجرمان و حاميان آنان از نعمتهاى باطنى الهى بهره اى ندارند. وقتى نعمت يافته، ظهير و پشتيبان تبهكار نيست، حتما خود تن به تباهى نمى دهد.

6 ظرف همراهى با پيامبران

همراهى سالكان صراط مستقيم با پيامبران و صديقان تنها در بهشت نيست، بلكه در پيمودن راه نيز با آنان همراهند. بنابراين، سالكان در اين راه تنها نيستند و شاهد اين مدعا ذيل آيه 69 سوره مباركه نسأ است: ( و حسن أولئك رفيقا )؛ زيرا رفاقت در مورد طريق مطرح است و از اين رو گفته مى شود: الرفيق ثم الطريق.

بنابراين، هدايت به صراط مستقيم كه صراط نعمت يافتگان است، تنها براى همراهى با نيكان در بهشت نيست، بلكه مسئلت همراهى و هم سفرى با آنان در پيمودن راه نيز هست، تا در پرتو همراهى با اين اسوه ها و قدوه هاى سلوك الى الله، راه حق به خوبى و آسانى طى شود.

7 زمينه همراهى در آخرت

در آيات آغازين سوره مباركه حمد سخن از تحميد و خضوع در پيشگاه خداى سبحان است و در آيات پايانى آن درخواست همراهى با همسفرانى الهى، مانند پيامبران، صديقان، شهيدان و صالحان. بنابراين، خضوع و عرض ادب پيشين زمينه اى براى طلب بعدى است، نه خضوعى بى طلب و عرض ادبى بى طمع.

اكنون بايد شرط همراهى با آنان را بيان كنيم و خود را نيز بيازماييم كه آيا دعاى مكرر و هميشگى ما در سوره حمد به اجابت رسيده، هم سفر آنان هستيم يا از همراهى با آنان محروميم؟

قرآن كريم مؤ منان را به همراهى با نيكان و اهل صدق فرا مى خواند: (كونوا مع الصادقين ) (1218) و درخواست همراهى با ابرار در مرگ را تعليم مى دهد: (توقنا مع الأبرار) (1219). شرط همراهى با ابرار در مرگ، همراهى با آنان در دنياست و گرنه آنان كه در دنيا پيوندى با صالحان و ابرار ندارند، در مرگ و برزخ و قيامت نيز با آنان نيستند: (و يوم يعض الظالم على يديه يقول يا ليتنى اتخذت مع الرسول سبيلاَ يا ويلتى ليتنى لم أتخذ فلانا خليلا) (1220).سبيل رسول خدا كه ستمكاران در حسرت پيمودنش هر دو دست خود را به دندان مى گزند، ( بر خلاف دنيا كه انسان پشيمان تنها سرانگشت خود را مى گزد)، در دو جاى قرآن كريم بيان شده است:

الف: در سوره مباركه نور: (انما المؤ منون الذين امنوا بالله و رسوله و اذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه ان الذين يستأذنونك أولئك الذين يؤ منون بالله و رسوله فاذا استأذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم و استغفر لهم ان الله غفور رحيم) (1221)؛ مؤ منان به خدا و رسول، در مسايل اجتماعى همانند جنگ و دفاع در برابر تهاجم دشمن، پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را تنها نمى گذارند و بى اجازه او صحنه را ترك نمى كنند و اين، گونه اى از همراهى با رسول خدا و پيمودن راه اوست. كسى كه در صحنه هاى اجتماعى ولى خود را تنها نگذارد، مى تواند توفيق مرگ با ابرار را از خداى سبحان مسئلت كند.

ب: در سوره مباركه فتح نحوه ديگرى از همراهى با رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بيان شده است: (محمد رسول الله و الذين معه أشدأ على الكفار رحمأ بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله و رضوانا سيماهم فى وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم فى التورة و مثلهم فى الانجيل كزرع أخرج شطئه فارزه فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار وعد الله الذين امنوا و عملوا الصالحات منهم مغفرة و أجرا عظيما). (1222)

بخش اول اين آيه كريمه، همراهى عبادى و همگامى سياسى و نظامى ياران و همراهان رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را بيان كرده، مى فرمايد: همراهان رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم افزون بر عبادت (ركوع، سجود، شب زنده دارى ) نسبت به يكديگر رحيم و مهربان و در برابر بيگانگان شديد و با صلابتند. ذيل آيه نيز هماهنگى و همراهى اقتصادى آنان را بيان كرده، آنان را به زرعى تشبيه مى كند كه جوانه، ريشه، ساقه، شاخه و محصولش را خود برآورده، در همه شئون خودكفاست.

8 فراتر از همراهى

همراهى سالكان صراط مستقيم با نعمت يافتگان (پيامبران، صديقان، شهيدان و صالحان ) نه تنها مخصوص بهشت نيست و پيمودن راه را نيز در بر مى گيرد، بلكه سالك صراط مى تواند از همراهى فراتر رفته، به مقام صدق، شهادت و صلاح بار يافته، در سلك آنان در آيد و پس از همراهى با آنان: (مع الذين أنعم الله عليهم) (1223)، از آنان شود.

البته راه وصول به مقام منيع رسالت براى ابد بر چهره سالكان بسته است و طمع ورزان وصول بدان پايگاه، براى هميشه ناكامند، ولى راه صدق، شهود و صلاح همواره براى پويندگان صراط مستقيم گشوده است.

راهيان صراط نه تنها مى توانند در تداوم سلوك خود به جرگه صديقان، شاهدان و صالحان در آيند، بلكه با استمداد از رهنمود قرآنى سرعت و سبقت مى توانند از پيشگامان اين فضايل و ارزشها شوند.

توضيح اين كه، قرآن كريم در آغاز به سالكان صراط مستقيم دستور سرعت (1224) مى دهد: (و سارعوا الى مغفرة من ربكم و جنة عرضها السموات و الأرض) (1225) و در پى آن فرمان سبقت؛ كه دستور اول درباره خود سالك است و دستور دوم در مورد رابطه سالك با ديگران: (فاسبقوا الخيرات ) (1226). سالكى كه راه را با سرعت پيمود، مى تواند بر ديگران پيشى بگيرد و سبقت او مزاحم مصادم سلوك ديگران نيست؛ زيرا صراط مستقيم راه بى تزاحم است. پس اگر ديگران عالم، عادل و شجاعند او مى تواند اعلم، اعدل و اشجح باشد.

آن كس كه از ديگران سبقت گرفت شايسته امامت و رهبرى ديگران است. از اين رو دعاى سابقين، به تعليم قرآن اين است: ( و اجعلنا للمتقين اماما) (1227) و محصول اين امامت، دستگيرى از ديگر رهپويان صراط مستقيم است تا آنان نيز ابتدا اهل سرعت و سپس اهل سبقت شوند و سرانجام به امامت و پيشوايى پرهيزكاران ديگر برسند.

بنابراين، سالكان صراط مستقيم مى توانند پس از اين كه با صديقان، شهيدان و صالحان بودند، از آنان شوند. در اين ميان تنها راه رسالت و نبوت همواره بر روى ديگران بسته است؛ زيرا آن، منصبى است الهى كه با جعل خداى سبحان نصيب شايستگان آن مى شود: (الله أعلم حيث يجعل رسالته). (1228) اما راه ولايت، امامت متقين، ايمان و عمل صالح همواره بر چهره سالكان صالح گشوده است. از اين رو كسانى مانند سلمان فارسى از مرحله معيت گذشته به مقام رفيع منا أهل البيت (1229) رسيده اند و مانند فضه خادمه در فضيلت نزول سوره هل أتى كه براى اهل بيت (عليهم‌السلام ) است با آنان شريك مى شود. (1230)

حاصل اين كه، انسان با معرفت و عمل و پيمودن مراحل سرعت، سبقت و امامت مى تواند از (مع الذين أنعم الله عليهم ) به من الذين... برسد.

مهمترين عامل در صعود راهيان صراط مستقيم از معيت و همراهى به از آنها شدن علم و عمل است و در اين راه هيچ يك از اين دو به تنهايى كافى نيست؛ اما اين كه كدام عامل از اهميت بيشترى برخوردار است؟ بايد گفت: همه انسانها در پيكره و بدنه كار يكسانند، چه اولياى الهى و چه انسانهاى متوسط، اما آنچه به عمل اولياى الهى بها مى دهد، معرفت و محبت است. چنانكه در عبادت نيز پيكره عمل و بدنه كار همه عابدان يكسان است و تفاوت درجات عبادت، به معرفت و نيت است؛ زيرا گروهى از سر خوف عذاب خدا را عبادت مى كنند و عبادتشان بردگانه است و برخى از شوق بهشت و عبادت اينان تاجرانه است و عده اى از سر محبت الهى و نه از خوف دوزخ يا شوق بهشت و عبادت اينان عاشقانه و محبانه است.

آنان كه خدا را در حد عالى شناختند و محبت خدا بر دلهاشان حكمفرما شد عبادتشان از خوف دوزخ و يا شوق بهشت نيست و چون به كرم خدا عارف شدند مى دانند كه او دوستانش را عذاب نمى كند، بلكه به آنان نعمت عطا مى كند. اما آنان كه اين معرفت نصيبشان نشد و تنها از قهر خدا و يا بخشش او با خبرند از ترس آتش و يا به طمع وصال بهشت عبادت مى كنند.

پس راه گذر از مرحله مع الذين أنعم الله عليهم به مرتبه من الذين...، تحصيل معرفت و علم كامل درباره خداى سبحان و اسماى حسناى او و عمل صالح بر اساس آن معرفت است. البته بين معرفت و عمل، پيوند متقابلى است؛ زيرا معرفت دستمايه عبادت خالص است و عبادت خالص مايه شكوفايى معرفت. هر درجه اى از علم مرتبه اى از عبادت را در پى دارد و هر عبادتى باعث شكوفايى مرتبه اى از مراتب معرفت است. پس روح و حيات عمل به معرفت است و بر همين اساس ‍ ترفيع درجه مؤ من در گرو معرفت اوست. مؤ من داراى درجه و مؤ من عالم داراى درجات است: (يرفع الله الذين امنوا منكم و الذين أوتوا العلم درجات). (1231)

9 محور صراط مستقيم

خداى سبحان در سوره مباركه حمد، مسئلت راه نعمت يافتگان را به ما آموخت و در جاى ديگر آنان را معرفى كرد كه پيامبران، صديقان، شهيدان و صالحانند و فرمانبران از خدا و رسول مى توانند همراهان و هم سفران اين قافله باشند: (و من يطع الله و الرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهدأ و الصالحين و حسن أولئك رفيقا) (1232) و در مقابل، متمردان از طاعت خدا و رسول را نيز اهل گمراهى آشكار دانست: (و من يعص الله و رسوله فقد ضل ضلالا مبينا) .(1233)

از اين آيات بر مى آيد كه محور صراط مستقيم سيرت و سنت پيامبران و امامان معصوم (عليهم‌السلام ) است؛ زيرا هر كس مطيع آنان بود در صراط مستقيم است و آن كه از اوامرشان سرپيچى كرد به گمراهى آشكار گرفتار شده است.

تذكر: اثبات ضلالت براى عاصى دستور خدا و پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم منافاتى با اثبات غضب بر آنها ندارد؛ چون هر كس از صراط مستقيم منحرف بود، اصل ضلالت دامنگير او خواهد شد و اما استحقاق غضب مخصوص منافاتى با اصل ضلالت ندارد.

10 هم سفران صراط و دشوارى سلوك

پيمودن صراط مستقيم دشوار است؛ زيرا هم سفرانش گرچه بزرگانند، ليكن اندكند و اين راه طولانى را با هم سفرانى اندك بايد طى كرد. امام اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) كه خود صراط مستقيم است، مى فرمايد: (لا تستوحشوا فى طريق الهدى لقلة أهله) (1234). پس صراط مستقيم راهى پر رهرو نيست و از اين رو در پيمودن صراط، تلاشى فراوان و زمانى دراز لازم است تا انسان به وليى از اولياى الهى دست يابد.

نشانه ديگر اندك بودن هم سفر در سلوك صراط آن است كه گرچه قرآن كريم در آيه مورد بحث، منعم عليهم، مغضوب عليهم و ضالين را به لفظ جمع آورده، اما اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) در حديثى، مردم را به سه دسته تقسيم و تنها يك گروه را با لفظ جمع ذكر مى كند: الناس ‍ ثلاثة: فعالم ربانى و متعلم على سبيل نجاة و همج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح (1235). در اين حديث عالم ربانى و متعلم اهل نجات كه اندكند به لفظ مفرد و انسانهاى بى اراده اى كه نه عالمند و نه متعلم به لفظ جمع آمده است.

شاهد ديگر بر كمى هم سفران صراط مستقيم آن است كه خداى سبحان درباره جهنم مى فرمايد: آن را از كافران لبريز مى كنم: (لأملأن جهنم من الجنة و الناس أجمعين) (1236) اما درباره بهشت نفرموده: آن را از نيكان لبريز مى كنم؛ زيرا پر كننده جهنم فراوانند، اما مأوا گيرندگان در بهشت اندك.

بنابراين، راه هدايت بر اثر كمى راهيانش وحشت زا و پر مخاطره است و توصيه حضرت اميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) براى رفع اين نگرانى آن است كه از كمى همراهان در اين راه نهراسيد، زيرا اينان گرچه اندكند اما همه از نيكانند.

11 معيت و مغايرت سالكان با ديگران

رهروان صراط مستقيم با ديگران معيتى دارند و مغايرتى؛ معيت و همراهى آنان با پيامبران، صديقان، شهيدان و صالحان است و مغايرت و جداييشان با مغضوبان و گمراهان و چون معيت و مغايرت (همراهى و جدايى ) ناسازگار و رو در روى يكديگر است، آنان كه سنت و سيرت غضب شدگان و گمراهان را برگزيدند، هرگز با نعمت يافتگان همراه نبوده، در نتيجه از سالكان صراط مستقيم نخواهند بود.

12 وحدت موصوف و كثرت اوصاف

تقسيم انسانها به منعم عليهم، مغضوب عليهم و ضالين بدان معنا نيست كه منحرفان تنها همين دو صفت را دارند، بلكه آنان اسامى و اوصاف ديگرى نيز دارند كه در مقابل منعم عليهم قرار دارند؛ چنانكه تقسيم مزبور مقتضى تقابل مغضوب عليهم با ضالين نيست، بلكه هر منحرف از حقى، هم ضال است و هم به ميزان ضلالتش مورد غضب الهى است؛ زيرا صراط مستقيم حق است و غير حق چيزى جز گمراهى نيست: فماذا بعد الحق الا الضلال (1237). پس مغضوبان نيز از ضالين هستند؛ چنانكه گمراهان نيز مورد غضب خداوندند؛ مگر كسانى كه ضلالت آنها بر اساس قصور باشد، نه تقصير و يا بر پايه خطاى در اجتهاد باشد و اين در صورتى است كه اصل شرايط اجتهاد حاصل باشد؛ كه در اين گونه موارد، ضلالت هست، ولى غضب نيست.

بحث روايى

1 معرفى نعمت يافتگان

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): أى قولوا: اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم... و قال: هم الذين قال الله تعالى: و من يطع الله و الرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهدأ و الصالحين و حسن أولئك رفيقا (1238)

عن الصادق (عليه‌السلام ): قال: قول الله عزوجل فى الحمد: (صراط الذين أنعمت عليهم )، يعنى محمدا و ذريته صوات الله عليهم (1239)

اشاره: آنچه در اين گونه احاديث ياد مى شود، از باب جرى و تطبيق است، نه تفسير مفهومى آيه. گذشته از آن كه خود اهل بيت عصمت (عليهم‌السلام ) همان راهى را مى پيموده اند كه انبياى سلف طى كرده اند؛ يعنى رسول گرامى اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و به تبع او اهل بيت طهارت (عليهم‌السلام ) تابع راهى بوده اند كه خداوند، انبياى گذشته را به آن راهنمايى كرده است، نه آن كه تابع انبياى گذشته باشند؛ چنانكه از آيه 90 سوره انعام استنباط مى شود.

تطبيق منعم عليهم بر اهل بيت (عليهم‌السلام ) در روايات نيز از باب جرى است، نه تفسير و بيان معنا تا از آن انحصار استفاده شود.

2 نعمتهاى باطنى و معنوى

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ):... و أما قوله (صراط الذين أنعمت عليهم ) فتلك النعمة التى أنعمها الله عزوجل على من كان قبلنا من النبيين و الصديقين. فنسأل الله ربنا أن ينعم علينا كما أنعم عليهم (1240)

... ليس هولأ المنعم عليهم بالمال و صحة البدن، و ان كان كل هذا نعمة من الله ظاهرة، ألا ترون أن هؤ لأ قد يكونون كفارا أو فساقا فما ندبتم الى أن تدعوا بأن ترشدوا الى صراطهم و انما امرتم بالدعأ بأن ترشدوا الى صراط الذين انعم عليهم بالايمان بالله و تصديق رسوله و بالولاية لمحمد و آله الطيبين... (1241)

أى قولوا: اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم بالتوفيق لدينك و طاعتك لا بالمال و الصحة فانهم قد يكونون كفارا أو فساقا (1242)

عن الباقر (عليه‌السلام ):... و نحن من نعمة الله على خلقه (1243)

عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم : يعنى أنعمت عليهم بولاية على بن أبى طالب... (1244)

اشاره: كاملترين نعمتى كه خداوند پس از تبيين توحيد ناب بر امت اسلامى ارزانى داشت، ولايت موحدان محض، يعنى اهل بيت عصمت (عليهم‌السلام ) است و آنچه به عنوان مصداق در اين امت مرحومه مطرح است غير از اطلاق يا عموم مفهومى آيه خواهد بود. بنابراين، آنچه در اين گونه احاديث آمده است به عنوان جرى و تطبيق مصداقى است، نه تفسير مفهومى. احاديث مزبور شاهد گويايى است كه مراد از نعمت مطلوب در سوره حمد نعمت معنوى و باطنى است، نه نعمت مادى و ظاهرى.

3 وحدت مصداقى ضال و مغضوب

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): كل من كفر بالله فهو مغضوب عليه و ضال عن سبيل الله (1245)

عن الرضا (عليه‌السلام ): من تجاوز بأميرالمؤ منين (عليه‌السلام ) العبودية فهو من المغضوب عليهم و من الضالين. (1246)

اشاره: همان طور كه تطبيق وصف كمال بر اهل بيت عصمت (عليهم‌السلام ) از باب جرى مصداقى است، نه تفسير مفهومى، تطبيق وصف نقص بر مخالفان و معاندان و غاصبان حقوق آنان نيز از باب جرى مصداقى است، نه تفسير مفهومى؛ زيرا قرآن كريم گروهى را مغضوب و ضال مى شمارد كه قبل از نزول قرآن رخت بربستند.

اثبات غضب و ضلالت براى كافران و اهل غلو در اين احاديث نشانه آن است كه تقسيم انسانها به منعم عليهم، مغضوب عليهم و ضالين در آيه پايانى سوره حمد، مقتضى تقابل نيست، بلكه هر منحرف از حقى، هم ضال است و هم مغضوب.

4 مصاديقى از ضال و مغضوب

عن معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبدالله (عليه‌السلام ) عن قول الله: غير المغضوب عليهم و لا الضالين، قال: هم اليهود و النصارى (1247)

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): (غير المغضوب عليهم )، قال: هم اليهود الذين قال الله فيهم: (... من لعنه الله و غضب عليه). (1248)

و لا الضالين، قال: و هم النصارى الذين قال الله فيهم:... قد ضلوا من قبل و أضلوا كثيرا (1249)

عن الصادق (عليه‌السلام ): المغضوب عليهم النصاب، و الضالين الشكاك الذين لا يعرفون الامام (1250)

اشاره: معرفى يهود به عنوان مغضوب عليهم و مسيحيان به عنوان ضالين در روايات از باب جرى و تطبيق است، نه تفسير؛ چون هر دو گروه هم مورد غضبند و هم گمراه؛ گرچه در هر كدام، يكى از آن دو صفت بارزتر است اما اين دو از هم جدا نيستد، بلكه هر گمراهى به ميزان گمراهيش گرفتار غضب الهى است و هر مغضوبى به اندازه مغضوب بودنش گمراه است.

5 نعمتهاى ناب و مشوب در بهشت

عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم : ( و مزاجه من تسنيم ) (1251)، قال: هو أشرف شراب فى الجنة يشربه محمد و آل محمد و هم المقربون السابقون: رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و على بن أبى طالب و الائمة و فاطمة و خديجه صلوات الله عليهم و ذريتهم... (1252)

تسنيم، أشرف شراب فى الجنة يشربه محمد و آل محمد صرفا و يمزج لأصحاب اليمين و سائر أهل الجنة (1253)

اشاره: آنچه در بهشت يافت مى شود، اعم از نوشيدنى و خوراكى، از قذارتهاى زيانبار مصون است، ليكن خلوص، صفا و ناب بودن مراتبى دارد و مراتب آن بر اساس خلوص ايمان، صفاى اعتقاد و ناب بودن اعمالى است كه مؤ منان در دنيا به آنها موفق شده اند و چون عقايد و اخلاق و اعمال اهل بيت (عليهم‌السلام ) از هر نظر خالص بوده است، از اين رو آنان از چشمه تسنيم برخوردارند كه مقدارى از آن چشمه در شراب ابرار و اصحاب يمين ممزوج مى شود.

6 نعمتهاى ظاهرى زمينه گمراهى

عن أميرالمؤ منين (عليه‌السلام ): نسأل الله سبحانه أن يجعلنا و اياكم ممن لا تبطره نعمة، (1254) فاتقوا سكرات النعمة و احذروا بوائق النقمة (1255)، تسكرون من غير شراب بل من النعمة و النعيم (1256)، أيها الناس ليركم الله من النعمة و جلين كما يراكم من النقمة فرقين، (1257) ما لعلى و لنعيم يفنى و لذة لا تبقى (1258)، و كل نعيم دون الجنة محقور (1259)

اشاره: نعمت ظاهرى اگر همراه با نعمت معنوى و توفيق الهى نباشد ابزار مناسبى براى تحريك شهوت و غضب از يك سو و اغواى وهم و خيال از سوى ديگر خواهد شد و شيطان با تسخير قواى تحريكى و ادراكى افراد مترف آنها را به اسراف و طغيان كشانده، تباه مى كند. از اين رو مردان الهى از خداوند حسنات دنيا را طلب مى كنند، چنانكه حسنات آخرت را مى خواهند، نه هر گونه كالاى دنيايى را. (1260)

و الحمد لله رب العالمين

پاورقی:

1- سوره نجم ، آيه 4.

2- سوره نجم ، آيه 5.

3- سوره نجم ، آيه 6.

4- سوره اسراء، آيه 9.

5- سوره نور، آيه 40.

6- بحار، ج 98، ص 20.

7- سوره اعراف ، آيه 45.

8- تفسير موضوعى قرآن كريم ، ج 1 (قرآن در قرآن ).

9- سوره بقره ، آيه 25.

10-سوره قمر، آيه 55.

11- بحار، ج 44، ص 3؛ علم اليقين ، ج 2، ص 1253.

12-سوره انسان ، آيه 21.

13- سوره مطففين ، آيات 27 28.

14- بحار، ج 94، ص 266، دعاى روز 21 هر ماه .

15- سوره مدثر، آيه 31.

16- سوره قلم ، آيه 52.

17- سوره سباء، آيه 28.

18- سوره فرقان ، آيه 1. مراد از عالمين در برخى استعمالهاى قرآنى آن ، مردم يك عصر است و در برخى موارد، مانند اين آيه ، مردم عصرى خاص و اعصار پس از آن ، و در برخى موارد، همانند آيه كريمه (الحمد لله رب العالمين ) نه تنها اعصار گذشته و آينده است ، بلكه عوالم غير انسانى مانند عالم فرشتگان و جن و عالم جماد و نبات را نيز در بر مى گيرد؛ مگر آن كه شاهدى بر اختصاص به غيرنبات و جماد اقامه شود.

19-سوره مدثر، آيه 36.

20- سوره روم ، آيه 30.

21- بحار، ج 16، ص 323.

22- سوره مائده ، آيه 15.

23- سوره نساء، آيه 174.

24-سوره تغابن ، آيه 8.

25- سوره اعراف ، آيه 157.

26- وصف قرآن به مبين در آيات فراوانى آمده است ؛ مانند: آيه 1 از سوره هاى يوسف ، حجر، و نمل و آيه 2 از سوره قصص و آيه 69 از سوره يس و...

27- سوره نور، آيه 35.

28-سوره نحل ، آيه 89.

29- سوره محمد صلى الله عليه و آله و سلم ، آيه 24.

30- سوره اسراء، آيه 88.

31-بحار، ج 75، ص 278.

32- سوره محمد صلى الله عليه و آله و سلم ، آيه 24.

33- سوره يونس ، آيه 57.

34- سوره بقره ، آيه 2.

35- سوره نازعات ، آيه 45.

36-سوره يس ، آيه 70.

37- سوره نازعات ، آيه 45.

38-سوره مريم ، آيه 97.

39-سوره فرقان ، آيه 1.

40- سوره جمعه ، آيه 2.

41- سوره نحل ، آيه 125 .

42- بحار، ج 58، ص 65 .

43- سوره زمر، آيه 27 .

44- سوره انبياء، آيه 22.

45- سوره ملك ، آيات 3 4 .

46- سوره زمر، آيه 29 .

47-سوره عنكبوت ، آيه 43 .

48- نهج البلاغه ، حكمت 77 .

49-مفاتيح الجنان ، مناجات شعبانيه .

50- سوره جمعه ، آيه 2.

51-سوره ق ، آيه 45 .

52-سوره شورى ، آيه 7.

53- سوره شورى ، آيه 52 .

54- سوره بقره ، آيه 183 .

55-سوره اعراف ، آيه 26.

56-سوره بقره ، آيات 196 197 .

57- سوره بقره ، آيه 187 .

58- سوره توبه ، آيه 103 .

59-سوره مائده ، آيه 27 .

60- نور الثقلين ، ج 1، ص 615 .

61- سوره طارق ، آيات 13 14 .

62-سوره منافقون ، آيه 8.

63-سوره منافقون ، آيه 7.

64-سوره فصلت ، آيات 41 42 .

65-سوره نساء، آيه 32 .

66-سوره فاطر، آيه 27 .

67-سوره انعام ، آيه 141 .

68-سوره انبياء، آيه 30 .

69- سوره بقره ، آيه 151 .

70-سوره بقره ، آيه 239 .

71-نهج البلاغه ، خطبه 1، بند 37 .

72- سوره نساء، آيه 113 .

73-سوره بقره ، آيه 216 .

74-سوره بقره ، آيه 177 .

75- سوره شعراء، آيات 88 89 .

76-سوره زمر، آيات 17 18 .

77-سوره فصلت ، آيه 33 .

78- سوره نساء، آيه 69 .

79-سوره نساء، آيه 162 .

80- سوره نساء، آيه 174 .

81-سوره تغابن ، آيه 8.

82-سوره اعراف ، آيه 157 .

83-سوره مائده ، آيه 15 .

84- سوره مزمل ، آيه 5.

85-سوره واقعه ، آيات 77 79 .

86-سوره مزمل ، آيه 5 .

87-سوره حشر، آيه 21 .

88-سوره اسراء، آيه 88 .

89-سوره بقره ، آيه 24.

90- سوره اسراء، آيه 9.

91- جوهرى در صحاح مى گويد: و الاءدب ايضا: مصدر اءدب القوم ياءدبهم بالكسر: اذا دعاهم الى طعامه و الادب : الداعى ... و يقال اءيضا: آدب القوم الى طعامه يؤ دبهم ايدابا ... و اسم الطعام الماءدبة و الماءدبة ( ج 1، ص 86، اءدب ) . ابن فارس نيز در مقاييس اللغة مى گويد: فالاءدب اءن تجمع الناس الى طعامك و هى الماءدبة و الماءدبة ( ج 1، ص 74 ) . در تاج العروس نيز آمده است : و الماءدبة ... كل طعام صنع لدعوه ... او عرس وجمعه المآدب ( ج 2، ص 13 ) . همچنين ابن اءثير در نهايه مى گويد: ...الماءدبة و هى الطعام الذى يصنعه الرجل يدعو اليه الناس و منه حديث ابن مسعود: القرآن ماءدبة الله فى الارض ، يعنى مدعاته . شبه القرآن بصنيع صنعه الله للناس لهم فيه خير و منافع ( ج 1، ص 30 ) .

92-بحار، ج 89، ص 19 .

93-بحار، ج 89، ص 107 .

94- سوره مطففين ، آيه 14 .

95-سوره حج ، آيه 46 .

96-سوره نمل ، آيه 81 .

97-سوره توبه ، آيه 87 .

98-سوره اعراف ، آيه 179 .

99-سوره ق ، آيه 37 .

100- سوره مائده ، آيه 15 .

101- سوره اعراف ، آيه 157 .

102- سوره نحل ، آيه 89 .

103-سوره نساء، آيه 82 .

104- سوره زمر، آيه 23 .

105-سوره بقره ، آيه 233 .

106- سوره احقاف ، آيه 15 .

107- بحار، ج 40، ص 180 و 232 .

108- سوره جن ، آيه 18 .

109-سوره مائده ، آيه 38 .

110- تفسير عياشى ، ج 1، ص 230 .

111-سوره نساء، آيه 101 .

112-سوره بقره ، آيه 158 .

113- وسائل الشيعه ، ج 5، ص 538 .

114- كنز العمال ، ج 1، ص 619،ح 2861 .

115- نهج البلاغه ، خطبه 133، بند 7 . منظور از تصديق آيات قرآن نسبت به يكديگر كه در كلام رسول اكرم صلى الله عليه و آله و سلم آمده ، تصديق اصطلاحى نيست ، تا در برابر تصور باشد، بلكه به معناى نطق و شهادت آيات نسبت به يكديگر است كه در كلام حضرت على (عليه السلام ) آمده است ؛ يعنى اگر مبداء تصورى آيه اى در بين معانى محتمل آن به وسيله معناى تصورى آيه ديگر كه واضح است تفسير شود از سنخ تصديق برخى از آيات نسبت به بعضى ديگر است ؛ زيرا شهادت و همچنين نطق مزبور در اين باره نيز صادق است ؛ چنانكه اگر مبداء تصديقى آيه اى در بين معانى و مقاصد متعدد و از يك جمله قرآنى به وسيله جمله ديگر كه مقصود آشكارى دارد ( به اصطلاح يكى ظاهر است و ديگرى اظهر يا يكى ظاهر است و ديگرى نص و يا اين كه يكى ظهور مشترك دارد و ديگرى ظهور خاص ) حل گردد، چنين نطق و شهادتى مصداق تصديق ماءخوذ در كلام رسول اكرم صلى الله عليه و آله و سلم بوده ، تفسير قرآن به قرآن محسوب مى شود . بنابراين ، هر گونه شهادت و نطقى كه نسبت به معناى تصورى يا تصديقى آيه به وسيله آيه ديگر حاصل شود از قبيل تفسير قرآن به قرآن است و هرگز تصديق و شهادت ، اختصاصى به بعد از استقرار ظهور آيه ندارد؛ چنانكه بعضى گمان كرده اند ( ر.ك مناهج البيان فى تفسير القرآن ، ج 1، ص 17 18 ) .

116- سوره جن ، آيه 18 .

117-راقم اين سطور هم در تفسير ابوجعفر محمد بن جرير طبرى (م . 310 ) و هم در تفسير كبير فخر رازى جمله القرآن يفسر بعضه بعضا را ديده است و در حال نگارش اين مقدمه و شرايط مخصوص آن ، امكان فحص مجدد را ندارد . محدث بزرگوار، علامه مجلسى (رحمة الله ) نيز مى گويد: و قد قالوا ان القرآن يفسر بعضه بعضا ( بحار، ج 54، ص 218، بيان ) .

118- المنار، ج 1، ص 22 .

119-اقتباس از ديوان ابن فارض .

120-ديوان حافظ.

121-سوره جمعه ، آيه 4 .

122- روح نسخ مصطلح در مباحث علوم قرآنى به تخصيص ازمانى بر مى گردد . همان گونه كه قبله مسلمانان زمانى بيت المقدس بود و سپس به كعبه مقدسه تحول يافت ، زمان حكمى كه در آيات منسوخ تبيين يم شود از آغاز محدود است و حد آن براى خداوند معلوم است ، ليكن محدوديت آن از آغاز تبيين نمى شود، بلكه با نزول آيات ناسخ بيان مى شود .

123- سوره نحل ، آيه 44 .

124- سوره حشر، آيه 7 .

125-سوره نساء، آيه 59 .

126- حجيت ظواهر قرآن بدين معنا نيست كه براى يافتن مقيد و مخصصهاى آن نبايد به روايات رجوع كرد؛ همان گونه كه حجيت روايات نيز به معناى بى نياز بودن از فحص نسبت به مخصص و مقيدهاى آن نيست .

127-بحار، ج 23، ص 108 .

128- حضرت امام حسين درباره امامان (عليهم السلام ) مى فرمايد: نحن ... اءحد الثقلين الذين جعلنا رسول الله ثانى كتاب الله تبارك و تعالى ( بحار، ج 44، ص 205 ) .

129- جواهر الكلام ، ج 13، ص 71 76 .

130-كشف الغطاء، كتاب القرآن ، ص 298: المبحث الرابع انه [ القرآن ] اءفضل من جميع الكتب المنزلة من السماء و من كلام الاءنبياء و الاءصفياء و ليس باءفضل من النبى صلى الله عليه و آله و سلم بالحجر و الاءركان و بالقرآن و بالمكتوب من اءسمائه و صفاته من تلك الحيثية لا يقضى لها بزيادة الشرفية .

131-اصول كافى ، ج 1، ص 207؛ بحار، ج 23، ص 206 .

132- جان شريف آن بزرگواران تنها براى لقاى الهى است و حتى در نشئه ظاهر فداى چيزى نمى شود .

133- بحار، ج 89، ص 13 .

134- تقيه به معناى اظهار امر غير واقعى ، در قرآن راه ندارد و اما اين كه بر اثر مصالحى برخى مسايل ، مانند معرفى صريح جانشينان پيامبر، در قرآن ذكر نشود و به رسول اكرم صلى الله عليه و آله و سلم واگذار شود، در قرآن راه دارد؛ ولى اين تقيه نيست .

135-سوره نساء، آيه 59 .

136-سوره حشر، آيه 7.

137- سوره نحل ، آيه 44 .

138-سوره نحل ، آيه 89 .

139- اصول كافى ، ج 1، ص 67 .

140- وسائل الشيعه ، ج 18، ص 80 .

141- همان ، ص 84 .

142- اخبار عرض بر كتاب روايات بى واسطه ( سنت قطعى ) را شامل نمى شود؛ زيرا كسى كه به حضور پيامبر يا امام معصوم (عليه السلام ) مشرف شد و سخنى را از زبان مطهر او شنيد و جهت صدور آن را نيز احراز كرد، به طورى كه احتمال تقيه اصلا مطرح نبود، ديگر احتمال خلاف نمى دهد . شنيدن سخن از سخنگوى وحى ، مايه حصول جزم است . بنابراين ، اخبار عرض بر كتاب در خصوص ‍ روايات با واسطه است ، آن هم در صورتى كه صدور آن قطعى نباشد .

143- اصول كافى ، ج 1، ص 69 .

144- اصول كافى ، ج 1، ص 69 .

145- اصول كافى ، ج 1، ص 69 .

146- اصول كافى ، ج 1، ص 69 .

147- اصول كافى ، ج 1، ص 69 .

148- وسائل الشيعه ، ج 18، ص 88 .

149- سوره نساء، آيه 82 .

150- اصول كافى ، ج 1، ص 62 .

151- رسول اكرم صلى الله عليه و آله و سلم مى فرمايد: ( قد كثرت على الكذابة و ستكثر ( بحار، ج 2، ص 225 ) . برخى از شارحان اين حديث شريف گفته اند: همين حديث بهترين شاهد بر وجود احاديث مجعول است ؛ زيرا اين حديث يا از معصوم به ما رسيده و يا مجعول است ؛ اگر سخن معصوم (عليه السلام ) باشد پيامش آن است كه احاديث مجعول در ميان روايات منقول از آنان وجود دارد و اگر اين جمله سخن معصوم نباشد، خود مصداق حديث مجعول است (مرآة العقول ، ج 1، ص 221 ) .

برخى از احاديث مجعول را دوستان نادان براى ترويج قرآن وضع كردند؛ مانند پاره اى از احاديث كه در ثواب قرائت برخى سوره هاى قرآن آمده است و بعضى به دست دشمنان زيرك جعل شد، تا زلال معرفت دينى به كدورت سخن بشرى آميخته شود و دين از جايگاه والاى خويش تنزل كند .

152- خمسون ماءة صحابى مختلق ، ج 1، ص 31 .

153- الفوائد المدنية ، ص 47 48 .

154- بحار، ج 89، ص 91 .

155- وسائل الشيعه ، ج 18، ص 30 .

156- همان ، ص 136.

157-وسائل الشيعه ، ج 18، ص 152 .

158- قوانين الاءصول ، ج 1، ص 397، با تصرف .

159- سوره مائده ، آيه 15 .

160- سوره انعام ، آيه 59 .

161-وسائل الشيعه ، ج 18، ص 136 .

162- بحار، ج 2، ص 100 و ج 23، ص 108 .

163-وسائل الشيعه ، ج 12، ص 353 .

164- وسائل الشيعه ، ج 12، ص 353 .

165-سوره حديد، آيه 6 .

166- اصول كافى ، ج 1، ص 91 .

167-اصول كافى ، ج 1، ص 91 .

168-سوره كهف ، آيه 50 .

169- سوره آل عمران ، آيه 85.

170-سوره مائده ، آيه 50 .

171-سوره مريم ، آيه 27 .

172-سوره نمل ، آيه 16 .

173- احتجاج طبرسى ، ص 97 . 108؛ بحار، ج 29، ص 220 .

174-اصول كافى ، ج 3، ص 30 .

175-بحار، ج 10، ص 218 ( سوره حجرات ، آيه 6 ) .

176-وسائل الشيعه ، ج 2، ص 957 ( سوره اسراء، آيه 36 ) .

177-سوره حج ، آيه 78 .

178-وسائل الشيعه ، ج 1، ص 327 .

179-سوره نساء آيه 101 .

180-سوره بقره ، آيه 158 .

181-وسائل الشيعه ، ج 5، ص 538 .

182-بحار، ج 89، ص 216 .

183- نهج البلاغه ، خطبه 193، بند 8 .

184-سوره نساء، آيه 46 .

185-روضه كافى ، ص 53 .

186-فوائد الاءصول ، ج 1، ص 93 .

187-سوره حجر، آيه 91 .

188- نهج البلاغه ، خطبه 158، بند 2 .

189-سوره انعام ، آيه 38 .

190- نهج البلاغه ، خطبه 18، بند 5 ( سوره نساء، آيه 82 ) .

191-نهج البلاغه خطبه 91، بند 8 .

192-نهج البلاغه ، خطبه 110، بند 6 .

193- همان ، خطبه 127، بند 9 .

194-همان ، خطبه 133، بند 3 .

195-همان ، خطبه 156، بند 7 .

196-نهج البلاغه ، خطبه 176، بند 8 . انسان مجموعه اى از انديشه ها و خواسته هاست و با تعديل اين دو بعد اهل صعود وگرنه اهل سقوط است و حضرت اميرالمومنين (عليه السلام ) در اين خطبه درباره هر دو بعد توصيه عرضه بر قرآن دارد؛ هم علوم پيش ساخته را بايد بر قرآن عرضه كرد و هم اميال پيش خواسته را .

197-بحار، ج 89، ص 88 .

198-همان ، ص 89 .

199- همان ، ص 89 .

200-بحار، ج 89، ص 89 .

201-همان ، ص 98 .

202- مناهج البيان ، ج 1، ص 45 53 .

203-سوره طه ، آيه 88 .

204-سوره آل عمران ، آيه 61 .

205-سوره قصص ، آيه 4 .

206-سوره احزاب ، آيه 33 .

207- سوره توبه ، آيه 40 .

208-سوره اعراف ، آيه 73 .

209-سوره اعراف ، آيه 59 .

210-سوره اعراف ، آيه 65 .

211-سوره تحريم ، آيه 12 .

212- سوره تحريم ، آيه 11 .

213-سوره اعراف ، آيه 80 .

214- سوره احقاف ، آيه 21 .

215-سوره اعراف ، آيه 198 .

216- سوره آل عمران ، آيه 90 .

217- سوره آل عمران ، آيه 90 .

218-سوره اعراف ، آيه 60 .

219-سوره اعراف ، آيه 66 .

220-سوره اعراف ، آيه 64.

221-سوره اعراف ، آيه 27 .

222-سوره ناس ، آيه 5.

223-سوره حج ، آيه 46 .

224-سوره بقره ، آيه 133 .

225-سوره انعام ، آيه 74.

226-سوره توبه ، آيه 113 .

227-سوره توبه ، آيه 114 .

228-روح المعانى ، ج 8، ص 351، ذيل آيه 41 از سوره ابراهيم .

229-سوره انبياء، آيه 22 .

230- سوره زمر، آيه 29 .

231- سوره مؤ منون ، آيه 91 .

232-سوره ملك ، آيه 3 .

233-سوره نساء، آيه 15 .

234-سوره نور، آيه 2 .

235-سوره مزمل ، آيه 14 .

236-سوره قارعه ، آيه 5.

237-سوره طه ، آيه 106 .

238- سوره نباء، آيه 20 .

239- جواهر الكلام ، ج 26، ص 67 .

240-سوره اعراف ، آيه 54 .

241-سوره فرقان ، آيه 59 .

242-سوره فصلت ، آيات 11 12 .

243-سوره فصلت ، آيه 9 .

244-سوره فصلت ، آيه 10 .

245-تفسير المنار، ج 8، ص 446، ذيل آيه 54 از سوره اعراف .

246-سوره بقره ، آيه 30 .

247-سوره ص ، آيه 26.

248-اصول كافى ، ج 2، ص 606 .

249-عوالى الئالى ، ج 4، ص 104 .

250-نهج البلاغه ، نامه 77 .

251-سوره قصص ، آيه 3. نيز ر.ك سوره بقره ، آيه 252؛ سوره آل عمران ، آيه 58 و 108 و سوره جاثيه ، آيه 6 .

252-سوره نساء، آيات 26، 176، و ...

253-سوره نساء، آيه 49 .

254-سوره بقره ، آيات 129، 151؛ سوره آل عمران ، آيه 164؛ سوره جمعه ، آيه 2 ...

255-سوره ابراهيم ، آيه 4.

256-سوره نحل ، آيه 44 .

257-سوره نحل ، آيه 64.

258-سوره آل عمران ، آيه 187 .

259-على بن موسى الرضا و القرآن الحكيم ، ص 41 .

260-كشف الغطاء، كتاب القرآن ، ص 298 .

261-سوره انعام ، آيه 91.

262-سوره صافات ، آيه 117 .

263-سوره انعام ، آيه 154 .

264- سوره اعراف ، آيه 145 .

265-سوره آل عمران ، آيه 184.

266-سوره فصلت ، آيه 42.

267-سوره ابراهيم ، آيه 4.

268-سوره آل عمران ، آيه 79 .

269-سوره جمعه ، آيه 2.

270-سوره احزاب ، آيه 46.

271-مراد از جهت صدور اين است كه احراز شود كلام از روى تقيه گفته نشده است .

272-ج 1، ص 19.

273-ص 79 .

274- مناهج البيان ، ج 1، ص 15 19 .

275- اصول كافى ، ج 2، ص 415.

276-اصول كافى ، ج 1، ص 23 .

277- مفاتيح الجنان ، زيارت جامعه .

278-سوره تكوير، آيه 24 .

279-سوره نجم ، آيات 3 4 .

280-روضه كافى ، ص 268 .

281-بحار، ج 8، ص 133.

282-سوره حديد، آيه 3.

283-سوره عنكبوت ، آيه 21.

284-نهج البلاغه ، خطبه 186، بند 15.

285-سوره مزمل ، آيه 5.

286-نهج البلاغه ، خطبه 189، بند 4.

287-اصول كافى ، ج 1، ص 401 .

288-نهج البلاغه ، خطبه 147، بند 2.

289- همان ، حكمت 148 .

290-بحار، ج 74، ص 286 .

291-بحار، ج 100، ص 141.

292-مراد از عترت (عليهم السلام ) در حديث ثقلين ، شخصيت حقوقى آنان است . شخصيت حقيقى عترت در دسترس بسيارى از مسلمانان نيست . بنابراين ، رجوع به امام به معناى رجوع به امامت و احكام و حكم صادر از آن مقام است .

293-بحار، ج 23، ص 106.

294-به استثناى اصل اثبات مبداء كه تنها با دليل عقلى قابل اثبات است و نه تنها با دليل نقلى اثبات نمى شود، بلكه با معجزه نيز قابل اثبات نيست ؛ زيرا معجزه براى تثبيت دعوى است ، نه اثبات صحت دعوت به اصل مبداء . محتواى دعوت تا آن جا كه به اثبات اصل مبداء باز مى گردد تنها با دليل عقلى بايد اثبات شود و از آن پس حتى در مسائل مربوط به توحيد مى توان به سخن معصوم (عليه السلام ) استناد كرد .

295-سوره انبياء، آيه 30 .

296-آنچه از اقدمين درباره سپهرشناسى آمده است جنبه رياضى داشته ، نه طبيعى ؛ يعنى مدارهايى براى حركت منظومه شمسى ترسيم مى كردند تا نظم حركتها و متحركها را توجيه كنند . كم كم در رتبه بعد بين قدما جنبه طبيعى پيدا كرد و براى اجرام سماوى ، افلاك و اجسام طبيعى توهم شد و آنگاه لوازم آن از قبيل خرق و التيام مورد بحث و مناظره واقع شد و سپس نوبت به متاءخرين رسيد و همان نظر اقدمين درباره حركت زمين و نيز جنبه رياضى داشتن منظومه شمسى نه طبيعى بودن آن تقويت شد .

297-سوره نحل ، آيه 44 .

298-بحار، ج 23، ص 108 .

299-در المنثور، ج 2، ص 8.

300- نهج البلاغه ، خطبه 133، بند 8 .

301-سوره نساء، آيه 87 .

302-سوره حشر، آيه 7 .

303-تفسير الكاشف ، ج 1، ص 15.

304-الجامع لاءحكام القرآن ، ج 1، ص 44 .

305-تفسير عياشى ، ج 1، ص 10 .

306-بصائر الدرجات ، ص 216 .

307-نورالثقلين ، ج 1، ص 24 25 .

308-تفسير عياشى ، ج 1، ص 10 .

309-سوره مائده ، آيه 55 .

310- سوره آل عمران ، آيه 61 .

311-سوره احزاب ، آيه 33 .

312-سوره انبياء، آيه 69 .

313-سوره بقره ، آيه 129 .

314-تفسير برهان ، ج 1، ص 18 .

315-تفسير برهان ، ج 1، ص 18 .

316-همان ، ص 19 .

317-تفسير برهان ، ج 1، ص 19 .

318-بحار، ج 75، ص 247 .

319-سوره اسراء، آيه 36 .

320-سوره اعراف ، آيه 169 .

321-سوره اعراف ، آيه 28؛ سوره يونس ، آيه 68 .

322-بحار، ج 89، ص 110 .

323-همان ، ص 111 .

324-سوره اعراف ، آيه 33 .

325-تفسير طبرى ، ج 1، ص 27 .

326-سوره زخرف ، آيه 3.

327-سوره شعراء، آيه 195 .

328-سوره ابراهيم ، آيه 4.

329- سوره انعام ، آيه 38 .

330-سوره نساء، آيه 83 .

331-سوره محمد صلى الله عليه و آله و سلم ، آيه 24 .

332-سوره اعراف ، آيه 187 .

333-سوره لقمان ، آيه 34 .

334-سوره انعام ، آيه 151 .

335-سوره بقره ، آيات 43 و 83 .

336-سوره آل عمران ، آيه 97 .

337- سوره انعام ، آيه 141 .

338-سوره معارج ، آيه 23 .

339- تفسير تبيان ، ج 1، ص 3 6 .

340-نور الثقلين ، ج 5، ص 706 .

341-خبر، اجماع ، شهرت قطعى كاشف و مانند آن ، به سنت بر مى گردد و اجماع به هر تقريبى كه تقرير شود، داخل در محدوده سنت است ، نه خارج از آن .

342- سوره غافر، آيه 83 .

343-سوره نحل ، آيه 53.

344-سوره علق ، آيه 5.

345-سوره نساء، آيه 46 .

346-سوره مائده ، آيه 13 .

347-سوره بقره ، آيه 75.

348-نهج البلاغه ، خطبه 186، بند 2 .

349-مثنوى دفتر سوم ، ابيات 2517، 2520 و 2525 .

350-سوره آل عمران ، آيه 26 .

351-سوره نساء، آيه 139 .

352-سوره فاطر، آيه 10 .

353-مفاتيح الجنان ، دعاى ابوحمزه الثمالى .

354-مفاتيح الجنان ، دعاى ابوحمزه ثمالى .

355-در عصر مرحوم جهانگير خان قشقايى و حاج آخوند كاشى كه مرحوم فاضل تونى (قدس الله اسرارهم ) از محضر آن دو حكيم سترگ تتلمذ كرده است .

356-مثنوى كتاب درسى عميقى است كه فارسى بودن ، منظوم بودن و اشتمال آن بر برخى داستانها، طنزها و تمثيلها از ابهت و عظمت علمى آن نمى كاهد تا بتوان بدون استاد متضلع و عارف متخصص ‍ فرا گرفت .

357-ر.ك شريعت در آينه معرفت ، مبحث همراهى وحى و عقل ، ص 207 .

358-سوره الرحمن ، آيات 3 4 .

359- سوره علق ، آيه 5 .

360- ديوان حافظ .

361- ديوان حافظ .

362-سوره غافر، آيه 26 .

363-اصول كافى ، ج 1، ص 11 .

364-سوره انبياء، آيه 30 .

365-سوره فصلت ، آيات 11 12 .

366-نهج البلاغه ، خطبه 1، بند 41 .

367-سوره زخرف ، آيات 3 4 .

368-سوره بقره ، آيه 151 .

369- سوره سجده ، آيه 17 .

370- سوره اعراف ، آيه 43 .

371-الميزان ، ج 3، ص 75 87 .

372-

373- نهج البلاغه ، خطبه 176، بند 12 .

374-همان ، خطبه 138، بند 1.

375-الميزان ، ج 3، ص 87 .

376-مناهج البيان ، ج 1، ص 45 53 .

377-سوره واقعه ، آيه 79 .

378-سوره احزاب ، آيه 33 .

379-سوره زخرف ، آيه 71 .

380-سوره رعد، آيه 35 .

381-سوره ابراهيم ، آيه 24 .

382-سوره بينه ، آيه 3.

383-تاريخ با حديث دو فرق اساسى دارد: يكى اين كه متن حديث سخن معصوم (عليه السلام ) است و متن تاريخ سخن غيرمعصوم و ديگر آن كه سند مطالب تاريخى ، مانند سند حديث مورد مداقه و بررسى كارشناسانه دانشمندان رجال قرار نگرفته است .

384-تفسير عياشى ، ج 1، ص 10 .

385-بصائر الدرجات ، ص 216 .

386-بحار، ج 89، ص 15 .

387-احاديث مربوط به شاءن و سبب نزول در كتب اهل سنت به چندين هزار و در كتب شيعه به چند صد مى رسد . ر.ك شيعه در اسلام ، ص 103 .

388-بنابراين ، صرف تقارن تاريخى يك پديده با نزول آيه موجب نمى شود كه آن پديده ، شاءن نزول آيه مزبور باشد .

389-سوره احزاب ، آيه 60 .

390-سوره ذاريات ، آيات 22 23 .

391-سوره آل عمران ، آيه 19 .

392-سوره مائده ، آيه 48 .

393-بحار، ج 75، ص 269 .

394-سوره محمد صلى الله عليه و آله و سلم ، آيه 4 .

395-سوره انفال ، آيه 67 .

396-سوره ابراهيم ، آيه 1 .

397- جامع اءحاديث الشيعه ، ج 15،ص 6.

398-سوره شورى ، آيه 53.

399-جامع اءحاديث الشيعه ، ج 15، ص 7 .

400-سوره زخرف ، آيات 3 4 .

401-جامع اءحاديث الشيعه ، ج 15، ص 7 .

402-جامع اءحاديث الشيعه ، ج 15، ص 9 .

403-همان ، ص 10 .

404-بحار، ج 89، ص 17 .

405- جامع اءحاديث الشيعه ، ج 15، ص 9 (سوره آل عمران ، آيه 79) .

406-اصول كافى ، ج 1، ص 34 .

407-جامع اءحاديث الشيعه ، ج 15، ص 15 .

408- در يكى از جنگهاى صدر اسلام كه اميرالمؤ منين (عليه السلام ) از سوى رسول اكرم صلى الله عليه و آله و سلم فرماندهى لشكر را بر عهده داشت ، پيامبر صلى الله عليه و آله و سلم پس از بازگشت لشكر، از برخى سپاهيان گزارش سفر خواست و پرسيد فرمانده لشكر خود را چگونه يافتيد؟ آنان از مداومت حضرت اميرالمؤ منين (عليه السلام ) بر قرائت سوره توحيد در نمازها، نزد پيامبر صلى الله عليه و آله و سلم شكايت كردند . رسول اكرم صلى الله عليه و آله و سلم از اميرالمؤ منين پرسيدند: درباره اين گزارش چه مى گوييد؟ حضرت اميرالمؤ منين در پاسخ عرض كرد: من تلاوت (قل هو الله اءحد) را دوست دارم (بحار، ج 89، ص 348 ) .

409- جامع اءحاديث الشيعه ، ج 15، ص 15 .

410-همان ، ص 27 .

411-همان ، ص 17 .

412-سوره علق ، آيات 1 و 3 .

413- جامع اءحاديث الشيعه ، ج 15، ص 17 .

414-بحار، ج 77، ص 319 .

415- جامع اءحاديث الشيعه ، ج 15، ص 19 .

416-جامع اءحاديث الشيعه ، ج 15، ص 20 .

417-همان ، ص 21 .

418-سوره انبياء، آيه 68 .

419-سوره صافات ، آيه 97 .

420-بحار، ج 68، ص 156 .

421- جامع اءحاديث الشيعه ، ج 15، ص 24 .

422-نهج البلاغه ، خطبه 110، بند 6 .

423-سوره اسراء، آيه 82 .

424-سوره يونس ، آيه 57 .

425-سوره احزاب ، آيه 32 .

426-سوره مائده ، آيه 52 .

427-نهج البلاغه ، خطبه 198، بند 25 .

428- جامع اءحاديث الشيعه ، ج 15، ص 7 .

429-همان ، ص 16 .

430- جامع اءحاديث الشيعه ، ج 15، ص 26 .

431-سوره حجر، آيه 87 .

432-بحار، ج 82، ص 54 .

433-نور الثقلين ، ج 1، ص 6 .

434-مجمع البيان ، ج 1، ص 87 .

435-تفسير برهان ، ج 1، ص 41؛ نور الثقلين ، ج 1، ص 6 .

436-تفسير برهان ، ج 1، ص 42 .

437- جامع اءحاديث الشيعه ، ج 15، ص 89 .

438- جامع الاءخبار، فصل 22، ص 43؛ مجمع البيان ، ج 1، ص 88 .

439-عوالى اللئالى ، ج 1، ص 196 .

440-سوره حجر، آيه 87 .

441-تفسير القرآن الكريم ، ج 1، ص 163 164 .

442-زمخشرى مى گويد: بيشتر مفسران برآنند كه سوره مباركه فاتحة الكتاب نخستين سوره اى است كه بر پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله و سلم نازل شده است (كشاف ، ج 4، ص 775 ) و طبرسى نيز حديثى از اميرالمؤ منين (عليه السلام ) نقل مى كند كه به اين مطلب تصريح دارد: فاءول ما نزل عليه بمكة ، فاتحة الكتاب ، ثم اقراء باسم ربك ، ثم ن و القلم (مجمع البيان ، ج 9 10، ص 613، تفسير سوره انسان ) .

پژوهشگران علوم قرآنى نيز در بحث اولين و آخرين سوره نازل شده ، آن را به عنوان يكى از اقوال دانسته اند (برهان زركشى ، ج 1، ص 207؛ اتقان سيوطى ، ج 1، ص 32 ) . از آيه كريمه (اءرءيت الذى ينهى \* عبدا اذا صلى ) (سوره علق ، آيه 9 10 ) نيز بر مى آيد كه پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله و سلم قبل از رسالت و نزول قرآن ، نماز مى گزارده و آنچه در شب معراج آن حضرت تشريع شد، نمازهاى پنجگانه با ويژگيها و هيئت خاص آن بود، نه اصل نماز (الميزان ، ج 20، ص 325 ) و از طرفى در روايات فريقين آمده است كه قوام نماز به فاتحة الكتاب است و در اسلام نماز بدون فاتحه ، ناشناخته است . بنابراين ، قول به اين كه سوره مباركه حمد اولين سوره اى است كه به طور كامل ، بر پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله و سلم نازل شده است ، چندان بعيد نيست .

443-عوالى اللئالى ، ج 1، ص 196 .

444-وسائل الشيعة ، ج 6، ص 37؛ صحيح بخارى ، ج 1، ص 192 .

445-سوره حجر، آيه 87 .

446-تفسير برهان ، ج 2، 353؛ نيز ر.ك بحار، ج 89، ص 235 236 و نور الثقلين ، ج 3، ص 27 .

447-سوره زمر، آيه 23؛ ر.ك الميزان ، ج 12، ص 191 192 .

448- نهج البلاغه ، خطبه 133، بند 8 .

449-سوره آل عمران ، آيه 164 .

450-سوره اسراء، آيه 82.

451-سوره يونس ، آيه 57 .

452-مجمع البيان ، ج 1، ص 87 .

453-نورالثقلين ، ج 1 ص 4 .

454-مجمع البيان ، ج 1، ص 87 .

455-تفسير ابوالفتوح ، ج 1، ص 13 .

456-مجمع البيان ، ج 1، ص 87 .

457-تفسير ابوالفتوح ، ج 1، ص 13 .

458-روح المعانى ، ج 1، ص 67 .

459- روح المعانى ، ج 1، ص 67 .

460-نور الثقلين ، ج 1، ص 4 .

461-همان ، ص 6.

462-در المنثور، ج 1، ص 10 .

463-سوره مائده ، آيه 44 .

464-سوره مائده ، آيه 46 .

465-سوره تغابن ، آيه 8 .

466-سوره ابراهيم ، آيه 1.

467- سوره هايى كه با ماده حمد آغاز مى شود و آنها عبارتاست از: فاتحة الكتاب ، انعام ، كهف ، سباء و فاطر .

468-در المنثور، ج 1، ص 10 .

469-مجمع البيان ، ج 1، ص 17 .

470- كشاف ، ج 1، ص 1؛ الكاشف ، ج 1، ص 31 .

471-سوره حجر، آيه 87 .

472- بحار، ج 89، ص 235؛ تفسير برهان ، ج 1، ص 41؛ صحيح مسلم ، ج 2، ص 9؛ مستدرك حاكم ، ج 1، ص 238 .

473-عوالى اللئالى ، ج 1، ص 196 .

474- سوره علق ، آيات 9 10 .

475-الميزان ، ج 20، ص 325 .

476-درالمنثور، ج 1، ص 10؛ الاتقان ، ج 1، ص 12 .

477-مجمع البيان ، ج 10، ص 405 .

478-بحار، ج 82، ص 52 .

479-الاتقان ، ج 1، ص 25؛ تاريخ يعقوبى ، ج 2، ص 26 .

480-مفاتيح الاءسرار شهرستانى ، ج 1، ص 223 .

481- نور الثقلين ، ج 1، ص 9 .

482-سوره حجر، آيه 87 .

483- تفسير برهان ، ج 1، ص 41.

484- بحار، ج 18، ص 335؛ تفسير عياشى ، ج 1، ص 19؛ تفسير برهان ، ج 1، ص 42 .

485-بحار، ج 89، ص 238؛ تفسير عياشى ، ج 1، ص 21 .

486- نورالثقلين ، ج 1، ص 8 .

487- تفسير عياشى ، ج 1، ص 19 .

488-مفتاح الفلاح ، ص 762، با تصرف .

489-بحار، ج 67، ص 236 .

490-نهج البلاغه ، حكمت 237 .

491-نور الثقلين ج 1، ص 4 .

492-نهج البلاغه ، خطبه 99، بند 1 .

493-همان ، خطبه 2، بند 1 .

494-همان ، خطبه 114، بند 1 .

495-سوره انعام ، آيه 79 .

496- تفسير القرآن الكريم ، ج 1، ص 178، با تصرف .

497-مجمع البيان : ج 1، ص 110، با تصرف .

498-نور الثقلين ، ج 1، ص 6 .

499-همان ، ص 4.

500-مجمع البيان ، ج 1، ص 88 .

501-مفردات راغب ؛ تفسير كبير؛ الجامع لاءحكام القرآن ؛ منهج الصادقين .

502-سوره نحل ، آيه 51 .

503-سوره فرقان ، آيه 43 .

504-سوره انبياء، آيه 62 .

505-سوره حشر، آيه 24 .

506-نهج البلاغه ، خطبه 179، بند 3 .

507-مفردات راغب ، رحم .

508-سوره مريم ، آيه 75 .

509-سوره احزاب ، آيه 43 .

510-التحقيق ، ج 4، ص 91؛ مفردات راغب ، رحم ؛ الميزان ، ج 1، ص 18 .

511-قشيرى چنين گفته است : گروهى از حرف باء بر و نيكى خدا به اولياى خود را متذكر مى شوند و از سين سر و راز او با اصفياى الهى را متذكر مى گردند و از ميم منت خدا بر اهل ولايت او را به ياد مى آورند و گروه ديگر از حرف باء برائت خدا از هر بدى و از حرف سين سلامت خدا از هر عيب و از حرف ميم مجد خداى سبحان ...، و گروه ديگر از باء بها و از سين سنا و از ميم ملك او را به ياد مى آورند ( لطائف الاشارات ، ج 1، ص 56 ).

512-تفسير القرآن الكريم ، ج 1، ص 29 30 .

513-الميزان ، ج 1، ص 15 .

514-سوره انعام ، آيه 118 .

515-سوره انعام ، آيه 121 .

516-وسائل الشيعه ، ج 16، ص 327 .

517-تفسير طبرى ،ج 1، ص 78 .

518-لطائف الاشارات ، ج 1، ص 56 .

519-تفسير طبرى ، ج 1، ص 81 82 با تصرف .

520-ايجاز البيان فى الترجمة عن القرآن ، چاپ شده در حاشيه تفسير و اشارات ابن عربى ، ج 1، ص ‍ 21 .

521-تأويلات كاشانى ، ج 1، ص 7 .

522- نورالثقلين ، ج 1، ص 11 .

523-بيان السعاده ، ج 1، ص 25.

524-بحار، ج 8، ص 133 .

525- چنانكه نظامى گنجوى در آغاز مخزن الاءسرار مى گويد:

بسم الله الرحمن الرحيم

هست كليد در گنج حكيم

و در طليعه ليلى و مجنون چنين مى سرايد:

اى نام تو بهترين سرآغاز

بى نام تو نامه كى كنم باز

و در آغاز هفت پيكر مى سرايد:

اى جهان ديده بود خويش از تو

هيچ بودى نبود پيش از تو

در بدايت بدايت همه چيز

در نهايت نهايت همه چيز

در مبداء اسكندرنامه چنين مى فرمايد:

خدايا جهان پادشاهى تو راست

زما خدمت آيد خدايى تو راست

پناه بلندى و پستى تويى

همه نيستند آنچه هستى تويى

و در آغاز اقبالنامه مشابه طليعه و مخزن الاءسرار چنين سروده است :

خرد هر كجا گنجى آرد پديد

ز نام خدا سازد آن را كليد

خداى خرد بخش بخرد نواز

همان ناخردمند را چاره ساز

البته بينش توحيدى همه سرايندگان ادب پرور يكسان نيست . از اين رو آنچه جناب حكيم ابوالقاسم فردوسى فرموده است :

به نام خداوند جان و خرد

كزين برتر انديشه بر نگذرد

با آنچه جناب شيخ محمود شبسترى فرموده است ، همتاى هم نيست :

به نام آنكه جان را فكرت آموخت

چراغ دل به نور جان بر افروخت

زيرا گرچه فردوسى خداوند را خالق جان و خالق خرد ناميد، اما مطلب سوم كه تنظيم رابطه بين جان انديشور و بين انديشه است در نظم دلپذير وى نيامد؛ ليكن عارف شبستر گذشته از اشاره ضمنى به خالقيت خداوند نسبت به مطلب اول و دوم يعنى آفرينش جان و آفرينش فكرت و انديشه ، به مطلب سوم ، يعنى ربوبيت خداوند در تعليم انسان و ايجاد فروغ انديشه در جان انديشور توجه كرد، تا كسى نپندارد كه گرچه خداوند اصل جان و اصل علم را آفريد، ليكن فراگيرى علم از ناحيه خود روح انسانى انجام مى شود و دانشمند در فراگيرى دانش نيازمند افاضه علم از خداوند نيست . خلاصه آن كه ، فردوسى (رحمه الله ) به دو جعل بسيط اشاره كرد و شبسترى (رحمه الله ) به دو جعل بسيط و يك جعل تاءليفى اشاره كرد . به هر تقدير، عرفان گلشن راز مشهود صاحبدلان است ، چنانچه حماسه شاهنامه معلوم صاحب نظران و هر دو در ساحت توحيد الهى ، به نظم منضود مى پردازند؛ گرچه امتياز بصر از نظر را نبايد از نظر دور داشت و رجحان بصر بر نظر را بايد مقتضاى بصيرت دانست .

مناسب است عنان كلام از مسير مشهود عدول نكند و به معبر مستور وارد نگردد كه كاميابان از آن اندكى از راهيان طريق معرفت و قليلى از سالكان صراط عبادت شكرى و مسافت حبى هستند . آرى حريت از غير صمد بهره بندگان اجوف نخواهد شد و شهود شهيد مطلق نصيب هر اءكمه و اءعور و أحول و أعمى نيست .

526-آيه 30 .

527-نور الثقلين ، ج 1، ص 6.

528-مراد از مشترك لفظى در اين جا، اشتراك لفظى مصطلح حكيمان است ، نه اديبان . توضيح اين كه ، عنوان مشترك لفظى بين حكيم و اديب ، خود مشترك لفظى است ؛ زيرا اشتراك لفظى نزد اهل ادب تابع وضع است ؛ لفظى كه در موارد گوناگون به كار مى رود، اگر وضع واحد داشته باشد مشترك معنوى و گرنه مشترك لفظى است . از اين رو اگر واژه اى براى يك جامع انتزاعى ذهنى ( و نه خارجى و داراى حقيقت عينى ) وضع شده باشد، اديب به لحاظ وحدت وضعش ، آن را مشترك معنوى مى داند .

اما اشتراك لفظى نزد حكيمان تابع برهان و بر مدار واقعيت خارجى است ، نه وضع واضعان ؛ اگر چيزى فاقد جامع مشترك خارجى بود و آنچه در خارج است انواع گوناگونى بود كه تنها به يك نام ناميده مى شود، حكيم آن را مشترك لفظى مى داند؛ چنانكه واژه نفس كه بر نفس نباتى ، حيوانى و انسانى اطلاق مى شود، اديب آن را مشترك معنوى و حكيم مشترك لفظى مى داند؛ زيرا اديب به وحدت وضع اين واژه نظر مى كند، ولى حكيم كه براى آن جامع مشترك خارجى نمى يابد، گر چه جامع انتزاعى مفهومى و ذهنى دارد، آن را مشترك لفظى مى داند و از اين رو از نفوس نباتى ، حيوانى و انسانى در فصولى مستقل بحث مى كند .

آيه كريمه (بسم الله الرحمن الرحيم ) مشتمل بر اسماى حسناى الله ، الرحمن و الرحيم است و چون خداى سبحان با نامهاى الله و الرحمن ، در جهان هستى تجليات و ظهورات گوناگونى دارد: الحمد لله المتجلى لخلقه بخلقه (نهج البلاغه ، خطبه 108)؛ گاهى در چهره قهار منتقم مجرمان را كيفر مى دهد: (انا من الجرمين منتقمون ) (سوره سجده ، آيه 22 ) و گاهى در چهره لطيف و رحيم ، پرهيزكاران را به بهشت مى رساند: (تلك الجنة التى نورث من عبادنا من كان تقيا) (سوره مريم ، آيه 63 ) و نامهاى تدوينى خداى سبحان مبين تجليات گوناگون تكوينى اوست ؛ پس اين الفاظ در همه جا به يك معنا نيست ؛ مثلا بسم الله در سوره مباركه حمد با بسم الله سوره مسد در معنا و تفسير متفاوت و مشترك لفظى است .

529-تبيين اين مطلب در بخش لطايف و اشارات همين آيه در ص 307 خواهد آمد .

530- بنابراين ، عدم ذكر بسم الله در آغاز سوره توبه براى آن نيست كه محتواى آن سوره با بسم الله سازگار و هماهنگ نيست ؛ زيرا بر اساس اين توجيه ، آيه كريمه (بسم الله ...) با سوره مسد (تبت ) نيز ناهماهنگ است ، بلكه احتمالا از آن روست كه سوره توبه ادامه سوره انفال است و اگر سوره مستقلى مى بود با آيه كريمه (بسم الله الرحمن الرحيم ) ناهماهنگ نبود . در قرآن كريم برخى آيات با قهر آغاز مى شود و با مهر پايان مى پذيرد؛ مانند: (فقطع دابر القوم الذين ظلموا و الحمد لله رب العالمين ) (سوره انعام ، آيه 45 ) و اين قهر و مهر هماهنگ است ؛ زيرا قهر بر ظالم همان مهر به مظلوم است و اين قهر از مصاديق و مظاهر رحمت مطلق خداى سبحان است .

531-سوره اعراف ، آيه 156 .

532-سوره غافر، آيه 7 .

533-مفاتيح الجنان ، دعاى كميل .

534-همان ، دعاى جوشن كبير .

535- مراد از تناهى ، محدوديت نسبت به رحمت مطلق است و گرنه رحمت خاص نيز از نظر دوام و استمرار نامتناهى است .

536-چون توفيق يارى دين از بهترين مظاهر رحمت خاص الهى است و گروهى بر اثر ناشايستگى از آن محرومند، خداى سبحان با خطابى عتاب آميز به آنان مى گويد: بنشينيد ( كه دين خود را به دست ديگران يارى مى كنم ): ( و لكن كره الله انبعاثهم فثبطهم و قيل اقعدوا مع القاعدين ) ( سوره توبه ، آيه 46 ) .

537-سوره عنكبوت ، آيه 21 .

538-سوره اعراف ، آيه 56 .

539-سوره يس ، آيه 23 .

540-سوره الرحمن ، آيات 1 2 .

541-سوره الرحمن ، آيات 43 45 .

542-سوره انعام ، آيه 147 .

543-محتمل نيز هست كه اين آيه ناظر به رحمت خاص و مفادش اين باشد كه رحمتهاى الهى فراوان است و در برابر تكذيب دشمنان دين بايد بر رحمتهاى خاص خدا تكيه كرد .

544-سوره اعراف ، آيه 156 . ضميرها در (فساءكتبها) كه حاكى از رحمت خاص است ، به نحو استخدام به همان رحمت مطلق كه در كلمه (رحمتى ) مطرح است ، بر مى گردد . بنابراين ، مقصود از ضمير مؤ نث (ها) در (فساءكتبها)، قسم خاصى از رحمت است .

545-تفسير ابن عربى ، ج 1، ص 26 27 .

546- بحارالانوار، ج 73، ص 305 . نيز ر.ك در المنثور، ج 1، ص 26، با اندكى تفاوت .

547-سوره اسراء، آيه 80 .

548-سوره طلاق ، آيات 2 3 .

549- سوره كوثر، آيه 3.

550-سوره مؤ منون ، آيه 101 .

551-سوره نمل ، آيات 29 30 .

552-نورالثقلين ، ج 1 ص 6.

553-سوره نمل ، آيه 31.

554- شايسته است در مكاتبات رسمى حكومتى نيز ذكر مبداء و مقصد ( از ... به ...) پس از آيه كريمه بسم الله قرار گيرد .

555-سوره الرحمن ، آيات 26 27 .

556-سوره قصص ، آيه 88.

557-كلمه هالك و فانى مشتق است و استعمال مشتق در مورد آينده ، به اتفاق ، مجاز و نيازمند قرينه است و اما اختلاف در حقيقت يا مجاز بودن مشتق ، نسبت به گذشته (ما انقضى عنه التلبس ) است .

558-سوره بقره ، آيه 115 .

559- سوره نور، آيه 39 . تعبير لطيف اين كريمه (لم يجده شيئا) است ، نه وجده لا شى ء؛ زيرا لا شى ء، قابل وجدان و يافتن نيست .

560-سوره فرقان .

561-سوره بقره ، آيه 264 .

562-سوره واقعه ، آيات 74 و 96 .

563- سوره اعلى ، آيه 1 .

564-وسائل الشيعه ، ج 6، ص 328 .

565-سوره الرحمن ، آيه 78 . مرحوم فيض كاشانى قرائت ذوالجلال را نيز نقل مى كند . در اين صورت ذوالجلال نعت مقطوع براى اسم خواهد بود و بدين معناست كه اسم خدا داراى جلال و اكرام است (تفسير صافى ، ج 5، ص 117 ) .

566-سوره يس ، آيه 82 .

567- تقديم (بسم الله ) بر (مجريها) و (مرسيها) همانند تقديم (اياك ) بر (نعبد) و (نستعين ) مفيد حصر است ؛ حضرت نوح (عليه السلام ) نگفت مجريها و مرسيها بسم الله ، بلكه (بسم الله ) را مقدم داشت تا مفيد حصر باشد .

568- سوره هود، آيه 41 .

569-نور الثقلين ، ج 1، ص 8 .

570-مثنوى ، دفتر دوم ، بيت 147 .

571-ديوان حافظ .

572-روضه كافى ، ص 170،ح 251 .

573-بحار، ج 88، ص 187 .

574-همان ، ج 55، ص 36 .

575-توحيد صدوق ، ص 219 .

576- نور الثقلين ، ص 219 .

577-تفسير عياشى ، ج 1، ص 22 .

578-اين مطلب در لطيفه بعد بيان خواهد شد .

579-سوره بقره ، آيه 40 .

580-مفاتيح الجنان ، زيارت اءمين الله .

581-سوره نحل ، آيه 78 .

582-سوره حج ، آيه 5 .

583-سوره انسان ، آيه 9 .

584-بحار، ج 4، ص 83 .

585-سوره زمر، آيه 7 .

586- اين ضابطه دقيق ، در تشخيص و بازشناسى صفات ذات از صفات فعل را مرحوم كلينى با عنوان جملة القول فى صفات الذات و صفات الفعل چنين بيان كرده است : ان كل شيئين و صفت الله بهما و كانا جميعا فى الوجود فذلك صفة الفعل (اصول كافى ، ج 1، باب حدوث الاءسماء) . بحث مبسوط در معيار تشخيص صفات ذات و صفات فعل در سوره مباركه حشر خواهد آمد .

587-سوره حج ، آيه 36 .

588-سوره انعام ، آيه 121 .

589-منهج الصادقين ، ج 1، ص 95 .

590-نورالثقلين ، ج 1، ص 11 .

591-تفسير عياشى ، ج 1، ص 22 .

592-نورالثقلين ، ج 1، ص 11 .

593-همان ، ص 13 .

594-نورالثقلين ، ج 1، ص 9 .

595-تفسير صافى ، ج 1، ص 70 .

596-در المنثور، ج 1، ص 20 .

597-نور الثقلين ، ج 1، ص 12 .

598- همان ، ص 14 .

599-مجمع البيان ، ج 1 2، ص 93 .

600-نور الثقلين ، ج 1، ص 14 .

601-تفسير صافى ، ج 1، ص 69 .

602-بحار، ج 89، ص 248 .

603-همان ، ج 10، ص 61 .

604-سوره اعراف ، آيه 156 .

605-نور الثقلين ، ج 1، ص 13 .

606-بحار، ج 89، ص 242 ..

607-نور الثقلين ، ج 1، ص 6 .

608-همان ، ص 8 .

609- تفسير صافى ، ج 1، ص 70 .

610-بحار، ج 89، ص 242 .

611-منهج الصادقين ، ج 1، ص 100 101 .

612-سوره مدثر، آيه 30 .

613-نور الثقلين ، ج 1، ص 11 .

614-همان ، ص 8 .

615-بحار، ج 10، ص 60 .

616-نور الثقلين ، ج 1، ص 12 .

617-مفاتيح الجنان ، دعاى جوشن كبير .

618-اصول كافى ، ج 1، ص 118 .

619-نهج البلاغه ، خطبه 179، بند 3 .

620- نورالثقلين ، ج 1، ص 14 .

621-نورالثقلين ، ج 1، ص 24 .

622-مشارق أنوار اليقين ، ص 21؛ منهج الصادقين ، ج 1، ص 90؛ روح البيان ، ج 1، ص 7؛ اسفار، ج 7، ص 34.

623-ينابيع الموده ، ج 1، ص 68 .

624-بيان السعاده ، ج 1، ص 29؛ نيز ر.ك تفسير سوره حمد امام خمينى (قدس سره )، ص 203 .

625-المنار، ج 1، ص 35 .

626-الكاشف ، ج 1، ص 26 .

627-نهج البلاغه ، خطبه 157، بند 2 .

628-سوره واقعه ، آيات 77- 79 .

629-بحار، ج 4، ص 143 .

630-همان ؛ نورالثقلين ، ج 1، ص 38 .

631-سوره نور، آيه 45 .

632-مراد از كمال اختيارى كمالى است كه فاعل به اختيار خود تحصيل كرده باشد؛ مانند علم ، نه آنچه به اضطرار وى براى او حاصل است ؛ مانند كمالى كه از راه وراثت به او منتقل شده است .

633-سوره انعام ، آيه 1.

634-سوره كهف ، آيه 1 .

635- كشاف ، ج 1، ص 8 .

636-الميزان ، ج 1، ص 19 .

637-تفسير كبير، ج 1، ص 223 .

638-المنار، ج 1، ص 50 .

639-سوره اسراء، آيه 111 .

640-صحيفه سجاديه ، دعاى اول .

641-الفروق الغويه ، ص 202 . اختلاف معانى واژه ها (فروق لغوى ) گرچه در كتابهايى مانند الفروق اللغويه ) ابوهلال عسكرى و مغنى ابن هشام بيان شده است ، اما بخش عظيمى از آن ، تنها با قرآن و روايات و ادعيه معصومين (عليهم السلام ) قابل شرح است و گرنه موارد فراوانى از كاربرد كلمات در قرآن و روايات را بايد استعمال مجازى دانست .

642-بحار، ج 70، ص 294 .

643-سوره آل عمران ، آيه 188 .

644-نهج البلاغه ، خطبه 225، بند 2 .

645-همان ، خطبه 79، بند 2 .

646-مفاتيح الجنان ، دعاى عرفه .

647-روح البيان ، ج 1، ص 10 .

648- سوره يوسف ، آيه 39 .

649-سوره آل عمران ، آيه 96 .

650-سوره فرقان ، آيه 1 .

651-سوره عنكبوت ، آيه 28 .

652-سوره شعراء، آيات 23 28 .

653-سوره رعد، آيه 16 .

654-سوره سجده ، آيه 7 .

655-زيرا الله اسم هويت غيبى محض نيست . آن هويت محض ، كه به تعبير برخى عارفان ، پيامبران و اولياى الهى نيز در آن متحيرند: حارث فيه الاءنبياء و الاءولياء و محصولش صادر اول ، يعنى انسان كامل است : (هو الذى بعث فى الاءميين رسولا) (سوره جمعه ، آيه 2)، اصلا اسم ندارد . بنابراين ، الله اشاره به ذات مقدسى است كه جامع و مستجمع همه كمالات وجودى است .

656-البته در سوره جاثيه ، گرچه در آغاز آن ، سخن از حمد خدا نيست ، ولى در آيه 36، حمد خدا با تعبيرى جامعتر و قويتر از سوره حمد آمده است : (فلله الحمد رب السموات و رب الاءرض رب العالمين ) . سر اقوا بودن تعبير در آيه كريمه نسبت به آيه شريفه (الحمد لله رب العالمين ) دو چيز است :

الف : تقديم الله بر الحمد: (فلله الحمد) كه صريحا بر حصر دلالت دارد در حالى كه دلالت الحمدلله بر حصر اختصاص حمد به خدا نيازمند تقريب خاصى است ( كه در بحث تفسيرى به آن اشاره شد ) .

ب : تكرار علت . توضيح اين كه ، كلمه (رب العالمين ) در ذيل دومين آيه از سوره حمد بيانگر علت اختصاص حمد به خداى سبحان است ؛ همچنين (رب السموات و رب الاءرض رب العالمين ) در آيه سوره جاثيه ، با اين تفاوت كه در آيه سوره جاثيه تعليل ذيل آيه تكرار شده است ؛ يك بار به صورت مشروح (رب السموات و رب الاءرض ) و بار ديگر به صورت خلاصه (رب العالمين )؛ زيرا از اين كه (رب الاءرض ) با واو عطف شده و در عين حال واو عاطفه در رب العالمين تكرار نشده است ، استفاده مى شود كه مراد از سماوات و اءرض همان عالمين ، يعنى مجموع ما سوى الله است . 657-صحيفه سجاديه ، دعاى 11 .

658-بحار، ج 94، ص 146؛ مفاتيح الجنان ، مناجاة الشاكرين .

659-سوره لقمان ، آيه 12 .

660-مفاتيح الجنان ، دعاى عرفه .

661- سوره اسراء، آيه 111 .

662-سوره اسراء، آيه 44 .

663-بحار، ج 90، ص 219 .

664-سوره اسراء، آيه 79 .

665- سوره نحل ، آيه 53 .

666-سپاس و تشكر از مخلوق نيز در حقيقت از آن خداى سبحان است و معناى احاديثى مانند: من لم يشكر المنعم من المخلوقين لم يشكر الله عزوجل (بحار، ج 68، ص 44)، يا اءشكركم لله اءشكركم للناس (اصول كافى ، ج 2، ص 99)، اين نيست كه اگر كسى از مردم حق شناسى نكرد، از خدا حق شناسى نكرده است ؛ زيرا در اين صورت تلازمى بين مقدم (من لم يشكر المنعم ...) و تالى (لم يشكر الله ) وجود ندارد و تلازم در صورتى محفوظ است كه بگوييم منعم از آن جهت كه مخلوق خداست ، پيام خالق را دارد؛ نظير آنچه امام اميرالمؤ منين (عليه السلام ) مى فرمايد: ان المسكين رسول الله (نهج البلاغة ، حكمت 304 ) .

در جايى كه شخص ، ديگرى را اطعام مى كند نيز بايد گفت : المطعم رسول الله ، چه آن مطعم خود بداند رسول الهى است يا نداند، مسلمان باشد يا كافر و شكى نيست كه مراد از رسالت در اين جا رسالت تكوينى است ، نه تشريعى و در رسالت تكوينى هيچ موجودى مستقل نيست و بدون اين كه پيك خدا باشد كارى نمى كند . از اين رو خداوند حركت باد لقاح كننده را رسالت خود مى داند: (و اءرسلنا الرياح لواقح ) (سوره حجر، آيه 22) و آسمان را در بارش باران ، رسول خود معرفى مى كند: (يرسل السماء عليكم مدرارا) (سوره نوح ، آيه 11) . بر اين اساس ، شياطين را نيز رسول خود شمرده ، مى فرمايد: (اءلم تر اءنا اءرسلنا الشياطين ...) (سوره مريم ، آيه 83 ) و بالاخره در نظام تكوين هر ذره اى كه از نقطه اى رهسپار نقطه ديگر مى شود پيك خداست ، چه موافق نظام تشريع باشد يا نباشد . به بيان ديگر، ايمان ، كفر، اطاعت ، عصيان و پاداش و كيفر، تنها در نظام تشريع مطرح است و گرنه در نظام تكوينى عصيان راه ندارد .

اين نكته را نيز بايد افزود كه همان گونه كه مسكين پيك حق است و خداوند براى آزمودن متنعم ، نيازمندى را به سوى او مى فرستد، انفاق كننده نيز رسول خداست ؛ زيرا خداوند او را هدايت و به رفع نياز محروم وادار كرده است .

با اين بيان ، كسى كه نعمتى را از مخلوق خدا دريافت مى كند بايد بداند كه آن منعم ، پيك خداست و بايد از او به عنوان اين كه مخلوق و رسول الهى است ، حق شناسى كند، نه از آن جهت كه شخص معينى است . در نتيجه معناى حديث اين است : من لم يشكر المخلوق بما اءنه مخلوق ، لم يشكر الخالق ؛ كسى كه از مخلوق با اين نگاه كه مخلوق خداست و منعم بالعرض است ، نه بالذات تشكر نكند، در واقع از خالق تشكر نكرده است ؛ زيرا تشكر از مخلوق در واقع تشكر از خالق است .

حاصل آن كه ، روايت مزبور نه تنها منافاتى با اختصاص همه حمدها به خداى سبحان ندارد، بلكه مؤ يد آن است و از طرف ديگر در تلازم مزبور مى توان احتمال داد كه اگر كسى از مخلوق ، كه انعام او محسوس ‍ است ، شكرگزارى نكرد، معلوم مى شود روحيه سپاس در برابر احسان در او نيست ؛ مگر آن كه جزو اوحدى از انسانها باشد كه همه نعمتها را از خداوند بداند و غير او را اصلا نبيند، كه در اين حال از بحث خارج خواهد بود .

667-سوره كهف ، آيه 1 .

668- همان گونه كه در زيارت آل يس با اين كه به صورت جامع گفته مى شود: السلام عليك فى آناء ليلك و اءطراف نهارك ، در عين حال هر يك از حالات ، آنات و شئون حضرت حجت (عجل الله تعالى فرجه الشريف ) نيز مطرح شده است : السلام عليك حين تقوم ، السلام عليك حين تقعد، السلام عليك حين تقرء و تبين ، السلام عليك حين تصلى و تقنت ، السلام عليك حين تركع و تسجد،

السلام عليك حين تهلل و تكبر، السلام عليك حين تحمد و تستغفر، السلام عليك حين تصبح و تمسى ... (مفاتيح الجنان ، زيارت حضرت صاحب الاءمر عليه السلام ) . معلوم مى شود هر يك از اين حالات ، هادى و روشنگر است اين ريزبينى در عرصه روايات ما فراوان است و از روايات كتاب معانى الاءخبار بر مى آيد كه ائمه (عليهم السلام ) چگونه به ما راه نشان داده اند و يك آيه را به چند جمله و هر جمله را به چند كلمه تقسيم كرده ، هر كلمه را محور استدلالى قرار مى دهند.

669-سوره سباء، آيه 1 .

670-سوره اعراف ، آيه 43 .

671 بهشتيان به بركت آيات تشريعى به نعمت بهشت دست مى يابند .از اين رو در بهشت ، برابر همين آيه ، خدا را حمد مى كنند .

672-مفاتيح الجنان ، دعاى سحر ماه رمضان .

673- چون سخن از اوصاف فعل خداست ، نه صفات ذاتى ، اسناد فعل هر فاعلى به خدا با توحيد ذاتى حق منافاتى ندارد.

674-سوره انفال ، آيه 17 . 675-سوره توبه ، آيه 26 .

676-سوره انفال ، آيه 17 . تعبير اين آيه كريمه درباره پيامبر خدا و نيروهاى رزمنده يكسان نيست ؛ درباره رزمندگان تنها نفى مطرح است : (فلم تقتلوهم )، اما درباره پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله و سلم نفى و اثبات را به هم آميخته ، مى فرمايد: (و ما رميت اذا رميت ) و اين بيانگر نوعى عظمت و شخصيت انحصارى براى پيامبر بزرگوار اسلام است .

677-بر اساس همين ديد توحيدى و عارفانه است كه حضرت امام خمينى (قدس سره الشريف ) به مناسبت آزاد سازى خرمشهر فرمود: خرمشهر را خدا آزاد كرد و درباره رزمندگان حماسه آفرين فتح المبين نيز فرمود: از دور دست و بازوى قدرتمند شما را كه دست خدا بالاى آن است مى بوسم (صحيفه نور، ج 16، ص 96 ) . وصف دست خدا بالاى آن است ، مشعر به اين است كه چون قدرت خدا به دست رزمندگان ظهور و تجلى كرده است ، عارفى همچون امام خمينى آن دستها را مى بوسد و گرنه عارف ، دست غير خدا را نمى بوسد .

678-سوره انعام ، آيه 45 .

679-سوره اعراف ، آيه 43 .

680-سوره توبه ، آيه 111 .

681-سوره حديد، آيه 11 .

682-سوره آل عمران ، آيه 189 .

683-سوره بقره ، آيه 116 .

684-سوره يونس ، آيه 31 .

685-سوره فتح ، آيه 7 .

686-نهج البلاغه ، خطبه 183، بند22 .

687-سوره توبه ، آيه 14 .

688-سوره انبياء، آيه 22 .

689-سوره انعام ، آيه 95 99 .

690-نهج البلاغه ، خطبه 192، بند 104 .

691-سوره بقره ، آيه 158 .

692-نهج البلاغه ، خطبه 222، بند 14 . حمد و شكر با اين كه تفاوت اساسى ندارد و در حقيقت به هم نزديك است ، در فرهنگ دينى دستور شكر غير خدا آمده : (ان اشكر لى ولوالديك ) (سوره لقمان ، آيه 14)، اما حمد ديگران نه تنها بدان امر نشده ، بلكه از آن نهى نيز شده است : و لا يحمد حامد الا ربه ) (نهج البلاغه ، خطبه 16، بند10 . )

سر اين تفاوت ، در صورتى كه نتيجه بررسى نهايى و استقصاى كامل متون ادله نقلى ، نهى از حمد غير خدا باشد، اين است كه ممكن است برخى تعبيرها، لازم يا لوازمى جنبى داشته باشد كه التزام به آنها ناصواب باشد؛ نظير اين كه خداوند به مؤ منان فرمود: (يا اءيها الذين امنوا لا تقولوا راعنا و قولوا انظرنا) (سوره بقره ، آيه 104 ) . در برابر سخن برخى بيگانگان كه مى گفتند: (... راعنا ليا باءلسنتهم ) (سروه نساء، آيه 46 ) .

693-سوره اعراف ، آيه 43 . مفاد جمله ( و ما كنا لنهتدى ...) غير از ما اهتدينا و مانند آن است ؛ زيرا كان منفى ( ما كنا) بر استمرار نفى دلالت مى كند؛ همان طور كه مفاد ما كنت تعلم ( تو آن نبودى كه بدانى با ما علمت (ندانستى )متفاوت است . بهشتيان مى گويند: اگر وحى و هدايت الهى نبود هرگز توان دستيابى به اين مقام را نداشتيم ؛ زيرا عقل چراغ است ، نه راه و انسان هرگز با چراغ تنها، بدون صراط، به مقصد نمى رسد . عقل نورافكنى است كه صراط مستقيم وحى را شناسايى كرده ، حركت در آن را به انسان توصيه مى كند . حال اگر وحى كه راه مستقيم است نباشد، عقل بدون وحى ، همانند نور افكنى است كه قله كوه و موانع رسيدن به آن را نشان مى دهد؛اما چون راهى براى رسيدن به قله نيست از چراغ عقل نيز كارى بر نمى آيد .

694-سوره قصص ، آيه 70 .

695-سوره نباء، آيه 38 .

696-سوره اعراف ، آيه 43 .

697- سوره زمر، آيه 74 .

698-سوره فاطر، آيه 34 .

699-سوره يونس ، آيه 10 .

700-سوره اسراء، آيه 44 .

701-النفحات الالهيه ، قونوى ، ص 101، با تصرف اندك .

702-ر.ك سوره لقمان ، آيه 25؛ سوره زمر، آيه 38 و سوره يونس ، آيه 31 .

703-سوره عنكبوت ، آيه 61؛ سوره لقمان ، آيه 25؛ سوره زمر، آيه 38؛ سوره زخرف ، آيات 9 و 87 .

704-سوره طه ، آيه 50 .

705-بحار، ج 90، ص 215 .

706-بحار، ج 90، ص 216 .

707-سوره نحل ، آيه 96 .

708-بحار، ج 90 ص 216 .

709-نورالثقلين ، ج 1، ص 15 .

710-بحار، ج 90، ص 216 .

711-تفسير صافى ، ج 1، ص 71 .

712- نورالثقلين ، ج 1، ص 15 .

713-بحار، ج 90، ص 214 .

714- نور الثقلين ، ج 1، ص 17 .

715-صحيفه سجاديه ، دعاى 37 .

716-نهج البلاغه ، خطبه 1 .

717-همان ، خطبه 114، بند 1 .

718- نهج البلاغه ، خطبه 32، بند 1 .

719-مفاتيح الجنان ، دعاى روز چهارشنبه .

720-صحيفه سجاديه ، دعاى 45 .

721-بحار، ج 84، ص 258، دعاى پايان نماز شب .

722- همان ، ص 221 .

723-بحار، ج 87، ص 129، دعاى روز جمعه .

724-اقبال الاءعمال ، ج 1، ص 157 .

725-مفاتيح الجنان ، اعمال روز جمعه ، دعاى امام صادق (عليه السلام ) پس از نماز جعفر .

726-بحار، ج 96، ص 57 .

727- بحار، ج 90، ص 166 (سوره يونس ، آيه 10 ) .

728-نور الثقلين ، ج 1، ص 15 .

729-تفسير قمى ، ج 1، ص 28 .

730-سوره فرقان ، آيه 44 .

731- صحيفه سجاديه ، دعاى 1 .

732-شارح معروف صحيفه سجاديه ، سيد على خان حسينى (رضوان الله عليه ) مى فرمايد: سر اين كه كلمه حد درباره انسان به صورت جمع (حدود) و درباره بهيمه به صورت مفرد آمده اين است كه انسان كمالات فراوان و گوناگونى دارد، اما حيوان تنها يك حد دارد و آن بى عقلى است (رياض ‍ السالكين ، ج 1، ص 308 ) .

733-سر نامگذارى بهيمه به اين نام آن است كه كلامش براى ديگران ابهام دارد و كارش مبهم است و ميزان روشن و نظم خاصى ندارد؛ مثلا بدون رعايت حلال و حرام ، هر چه به مزاجش گواراست مى خورد .

734-عالم برزخ در اصطلاح روايات همان عالم قبر است و قبر عالمى در برابر برزخ نيست . از اين رو عوالم وجود سه عالم است : دنيا، برزخ يا قبر و قيامت . امام صادق (عليه السلام ) در پاسخ به اين پرسش كه برزخ چيست ؟ فرمودند: القبر منذ حين موته الى يوم القيامة (نورالثقلين ، ج 3، ص ‍ 554 ) .

735-چشم برزخى بعضى انسانها هنگام احتضار و در برزخ و قيامت نسبت به ديدن اسماى جماليه حق ، كور و بى نور است ؛ اما حمد حامدان مايه بينايى و روشنى چشم آنان است . قره همان اشك خنك است . اشك غم و حزن ، اشكى گرم است ؛ اما اشك نشاط و سرور، خنك است . از اين رو عامل سرور و نشاط را قرة العين گويند .

736-خداى سبحان بر اساس ستاريت خود، در دنيا مكنونات درون انسانها را جز در مواردى اندك بر چهره هايشان ظاهر نمى كند؛ اما در قيامت كه روز ظهور حق است اثر گناه و طاعت كه سياهى و سفيدى چهره است ظاهر مى شود؛ همان گونه كه در دنيا، شرم وصفى نفسانى است و چهره را سرخ مى كند و هراس مايه رنگ باختگى و زردى چهره است ، در قيامت نيز خاطرات و نفسانيات انسان در چهره اش اثر مى گذارد .

737-در متن دعا تعبير نزاحم آمده است . مراد از تزاحم در اين كلام ، رقابت و سبقت است كه در خيرات به آن ماءمور شده ايم : (فاسبقوا الخيرات ) (سوره بقره ، آيه 148 )؛ چون در راه خير هيچ تزاحمى نيست . انسانى كه از مرحله وهم و خيال بالا آمد نه كسى مزاحم اوست و نه او مزاحم كسى است .

738-در فرهنگ قرآن كريم بهشت دارالمقامة ناميده شده است و بهشتيان خدا را سپاس ‍ مى گويند كه آنان را به دار القرار و آرامگاه ابدى خود رسانده است . برزخ مانند دنيا آرامگاه نيست ، بلكه معبرى است كه انسان مسافر با عبور از آن به آرامگاه ابدى خود، يعنى قيامت كبرا مى رسد .

امام سجاد (عليه السلام ) در اين بخش از دعا، كه در متن نقل نشده ، مى فرمايد: (حمد ويژه خدايى است كه اخلاق نيك براى ما برگزيد و رزق پاكيزه به ما عطا فرمود و براى ما ملكه و سيطره بر جميع خلق قرار داد (ولايت تكوينى )، آن سان كه همه آفريدگان خداى سبحان ، به قدرت او، مطيع و منقاد ما هستند و حمد و سپاس خدايى را كه ما را از غير خودش بى نياز و تنها به خودش نيازمند ساخت ؛ (زيرا او هم به نيازهايمان دانا و هم بر تاءمين آن تواناست و هم بر ما روا داشت تا نيازهايمان را به پيشگاهش عرضه داريم و بدين گونه راه رجوع به غير خودش را كاملا بسته است ؛ همانها كه نه مى دانند ما چه مى خواهيم ، نه مى توانند نيازمان را برآورند و نه همواره ما را مى پذيرند ) .

739- حمد خدا از هر حمدى برتر است ؛ همان گونه كه خود خدا، بر همه آفريدگانش برترى دارد . همان طور كه وجود خدا مستقل و بالذات است و ديگران بالتبع ، بالعرض و بالغير، حمد نيز بالذات از آن خداى سبحان است و بالعرض و بالتبع براى غير خدا و بازگشت حمد غير خدا به حمد خداست .

740-حقيقت انسان ، پايان ناپذير است ، از اين رو بايد در پى كمال پايان ناپذير باشد . در حريم انسان ، الى ، حتى و متى راه ندارد . پس بايد انديشه اى زوال ناپذير داشته باشد و ره توشه او ابدى باشد . انسان ابدى با كارهاى موقت نمى تواند زندگى جاويد را تاءمين كند .

741-اشتياق امام سجاد (عليه السلام ) به شهادت ( كه در اين جا مراد شهادت در ميدان جنگ است ) از آن روست كه خداى سبحان دين خود را به انسانها سپرده ، يارى دين را از آنان خواسته است و سنت الهى بر اين است كه دين خود را حفظ و احيا كند . بر اين اساس ، هر كس بايد بكوشد دين خدا به دست او احيا شود و اين افتخار و سعادت عظيم بهره او گردد: (قل لو كنتم فى بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم ) (سوره آل عمران ، آيه 154 )؛ اگر گروهى به يارى دين حق برنخاستند خداى سبحان از يارى دينش دست بر نمى دارد، بلكه گروه ديگرى را مشتاقانه به جبهه ها اعزام مى كند و از طرفى به آنان شوق جهاد و شهادت و از سوى ديگر به خانواده هايشان توفيق صبر و بردبارى عطا مى كند كه مايه شگفتى ديگران است و اين صحنه ها در دفاع هشت ساله ايران اسلامى به خوبى مشهود بود .

742- جمله انه ولى حميد، استدلالى بر مضامين دعاست ؛ چون انسان كه تحت ولايت خداى سبحان است ، از او كه حميد مطلق و محمود صرف است و همه امور به دست اوست مى خواهد تا او را به مقام حمد برساند .

743-سوره اسراء، آيه 44 .

744-سوره اعراف ، آيه 179 .

745-نهج البلاغه ، حكمت 211 .

746-بحار، ج 37، ص 146 .

747-معانى الاءخبار، باب معنى الموت ، ح 4 و 5 .

748-سوره انفال ، آيه 50 .

749-سوره محمد صلى الله عليه و آله و سلم ، آيه 27 .

750-سوره قصص ، آيه 78 .

751-صحيفه سجاديه ، دعاى 51 .

752-نور الثقلين ، ج 1، ص 17 .

753-همان ، ص 16 .

754-سوره اعراف ، آيه 156 .

755-سوره كهف ، آيه 49 .

756- جمله ( و ما ربك بظلام ...) به اين معنا نيست كه خداوند بسيار ظالم نيست ؛ زيرا نفى ظلم كثير منافى اثبات ظلم اندك نيست ؛ در حالى كه صدور ستم اندك نيز همانند ظلم زياد از خداى سبحان محال است . سر مبالغه در ظلام اين است كه ستم اندك از مدبر و مربى سراسر جهان ، با ظلم كثير برابر است ؛ زيرا او اگر به ذره اى از ذرات عالم ستم كند (آن را از جاى خود بردارد )، سراسر جهان منظم آسيب مى بيند، زيرا اجزاى جهان آفرينش همانند حلقه هاى يك سلسله و مراتب اعداد چينش شده است ؛ به گونه اى كه اگر حلقه اى از اين سلسله جا به جا شود، بى نظمى سراسر عالم را فرا مى گيرد.

757- سوره فصلت ، آيه 46 .

758-سوره نازعات ، آيه 24 .

759-سوره يوسف ، آيه 42 .

760-سوره يوسف ، آيه 39 .

761-ص 308 .

762-مفاتيح الجنان ، دعاى جوشن كبير .

763-اقبال الاءعمال ، ص 399؛ صحيفه سجاديه ، دعاى 16 .

764- نور الثقلين ، ج 1، ص 19 .

765-مفردات راغب ، ص 472، ملك .

766-سوره آل عمران ، آيه 26 .

767-سوره مؤ منون ، آيه 116 .

768-سوره قمر، آيه 55 .

769-سوره الرحمن ، آيه 29 .

770-نزاهت انسان از گناه و آراسته شدن او به اطاعت و عبادت ، يا بر اثر ترس از جهنم است يا شوق بهشت و يا عاملى برتر كه آن خوف از هجران و شوق به لقاى حق است . بهشت نيز درجاتى دارد: درجه اى از آن ، (جنات تجرى من تحتها الاءنهار ) (سوره بقره ، آيه 25 ) است و درجه ديگر (جنت لقاى رب ) . متوسطان از اهل ايمان تنها به باغهاى بهشتى و جويباران جارى در زير درختان آن دست مى يابند؛ اما اوحدى از مؤ منان ، گذشته از اين ، به مقام عنداللهى نيز مى رسند: ( ان المتقين فى جنات و نهرَ فى مقعد صدق عند مليك مقتدر ) (سوره قمر، آيات 54 55 ) .

771- منشاء اين اختلاف آن است كه اضافه اسم فاعل اضافه حقيقى و مفيد تعريف نيست و چون مالك وصف الله قرار گرفته و صفت بايد با موصوف در معرفه و نكره بودن مطابقت داشته باشد، بايد معرفه باشد .

772-كشاف ، ج 1، ص 12؛ تفسير نسفى ، ج 1، ص 9 .

773-ر.ك تفسير كبير، ج 1، ص 245؛ الجامع لاءحكام القرآن ، ج 1، ص 139؛ روح المعانى ، ج 1، ص ‍ 141 .

774-سوره مائده ، آيه 120 .

775- سوره آل عمران ، آيه 26 .

776- سوره آل عمران ، آيه 178 .

777-سوره ملك ، آيه 1 .

778-سوره يس ، آيه 83 .

779-البته ظرفيت از اضافه مالك به يوم الدين استفاده مى شود، نه از كلمه يوم .

780- سوره انفطار، آيه 19 .

781-سوره بقره ، آيه 8 و ... .

782-سوره نباء، آيه 38 .

783-سوره انفطار، آيه 19 .

784- و از اين رو كلمه يوم در يوم القيامة ، تثنيه و جمع ندارد، بلكه روز قيامت براى بسيارى از مردم به درازاى پنجاه هزار سال است : (فى يوم كان مقداره خمسين اءلف سنة ) (سوره معارج ، آيه 4 )، ولى براى مؤ منان به اندازه يك نماز واجب بيشتر طول نخواهد كشيد . پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله و سلم در پاسخ مردى كه به آن حضرت عرض كرد: يا رسول الله ما اءطول هذا اليوم ! روز قيامت چقدر طولانى است !، فرمودند: و الذى نفس محمد بيده انه ليخفف على المؤ من ، حتى يكون اءخف عليه من صلاة مكتوبة يصليها فى الدنيا (بحار، ج 7، ص 123 ) .

785-سوره الرحمن ، آيه 29 .

786-خداى سبحان درباره آفرينش جهان مى فرمايد: مجموعه نظام موجود را در شش روز آفريديم : (هو الذى خلق السموات و الاءرض فى ستة اءيام ، ثم استوى على العرش ) (سوره حديد، آيه 4)؛ زيرا زمين در دو روز خلق شده است : (خلق الاءرض فى يومين ) (سوره فصلت ، آيه 9)، آسمانهاى هفت گانه نيز در دو روز: (ثم استوى الى السماء و هى دخان ...َ فقضهن سبع سموات فى يومين ) (سوره فصلت ، آيات 11 12 ) و ما بين آسمانها و زمين را نيز در دو روز آفريده است . اما تغيير نظام دنيا در نفخ اول و ايجاد نظامى جديد در نفخ دوم ، در يك روز خواهد بود: (يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب ) (سوره انبياء، آيه 104 ) روزى فرا مى رسد كه آسمان را در هم مى پيچم ، همان گونه كه طومار، نوشته هاى فراوان درون خود را در هم مى پيچد . در جاى ديگر نيز مى فرمايد: (و الاءرض جميعا قبضته يوم القيامة و السموات مطويات بيمينه ) (سوره ابراهيم ، آيه 48 )؛ روزى كه آسمان و زمين اين دنيا به آسمان و زمين ديگر تبديل مى شود . همه اين صحنه ها در يك روز خواهد بود و مراد از روز همان ظهور است .

787-سوره انفطار، آيات 14 16 . در قرآن كريم سوختن فاجران در آتش دوزخ ، گاهى با تعبير (يصلون ) بيان شده است و گاهى با تعبير (تصلية ) و ميان اين دو تعبير فرق است ؛ اولى به معناى سوزش ‍ سطحى و برون سوزى است و دومى به معناى گداختن درون و درون سوزى است .

788-سوره آل عمران ، آيه 19 .

789-سوره بقره ، آيه 2 .

790-سوره ص ، آيه 26 .

791-نهج البلاغه ، نامه 27، بند 10 .

792-سوره زمر، آيه 9 . در اين آيه كريمه ، رجاء به پروردگار اسناد داده شد، ولى ترس به پايان كار؛ چون خداوند مبداء رحمت است و اسناد غضب به او بالعرض است ، نه بالذات .

793-از اين زمان كوتاه در روايات به فواق ناقه ، يعنى فاصله كوتاه بين باز و بسته كردن دست ، در هنگام دوشيدن شير شتر، تعبير شده است .

794-سوره انعام ، آيات 14 15 .

795-آيه مزبور ناظر به اصل تخويف است و اختصاص به معاد ندارد .

796-سوره مائده ، آيه 17 .

797-سوره نساء، آيه 29 .

798- سوره حديد، آيه 7 .

799-سوره نور، آيه 33 .

800-نهج البلاغه ، حكمت 404 .

801-سوره بقره ، آيه 107 .

802-سوره انفطار، آيات 17 19 .

803-سوره نباء، آيه 39 .

804-امام صادق (عليه السلام ) درباره آيه ( و ما يؤ من اءكثرهم بالله الا و هم مشركون ) (سوره يوسف ، آيه 106 ) فرمودند: هو الرجل يقول : لولا فلان لهلكت و لولا فلان لاءصبت كذا و كذا و لولا فلان لضاع عيالى ، اءلاترى اءنه قد جعل لله شريكا فى ملكه يرزقه و يدفع عنه ؟ ؛ همين كه شخصى مى گويد: اگر فلانى نبود نابود مى شدم و ... بدين گونه او براى خدا شريك قرار داده است . آنگاه راوى از امام (عليه السلام ) پرسيد: اگر بگويد: لولا اءن من الله على بفلان لهلكت ؛ اگر خدا به وسيله فلانى به من احسان نمى كرد نابود مى شدم ، چگونه است ؟ حضرت فرمودند: لا باءس بهذا (نورالثقلين ، ج 2، ص 476 ) . از همين قبيل است تعبير شرك آلود رايج : اول خدا، دوم شما ؛ زيرا خدا اولى است كه دومى براى براى او قابل فرض نيست : (هو الاءول و الاخر و الظاهر و الباطن (سوره حديد، آيه 3 ) . پس بر اساس رهنمود پيشوايان معصوم (عليهم السلام ) در برابر احسان ديگران بايد گفت : خدا را شكر كه از اين راه به من احسان كرد؛ گرچه او مى توانست همين احسان را از راه ديگر به من بكند . بر اساس توحيد، هر نعمتى را بايد از خدا دانست : ( و ما بكم من نعمة فمن الله ) (سوره نحل ، آيه 53 ) و با اين ديدگاه ديگر نه به عنوان اعتماد به نفس مى توان به خود بها داد و نه به بهانه تشكر از مخلوق به ديگران .

معناى حديث معروف من لم يشكر المنعم من المخلوقين ، لم يشكر الله عزوجل (بحار، ج 68، ص ‍ 44 ) نيز چنانكه گذشت ، اين است كه نيكوكاران مظاهر احسان الهى هستند و اگر متنعم ، مظهر احسان ولى نعمت را را سپاس ندارد، ولى نعمت خود را سپاس نداشته است . پس سپاسگزارى از مخلوق بما هو مخلوق محمود است و بدون لحاظ حيثيت مخلوق بودن نامحمود .

شايان ذكر است كه ، مشركون در آيه ( و ما يؤ من ...) غير از الذين اءشركوا است ، چون الذين اشركوا در مقابل مؤ منين و عبارت است از وثنيين و ديگر بت پرستان . 805-سوره شعراء، آيه 80 .

806-توحيد افعالى غير از جبر است ؛ خداوند انسان را موجودى دو بعدى آفريده و بين دو راه خير و شر قرار داده است : (و هديناه النجدين ) (سوره بلد، آيه 10 ) و هر يك از اين دو راه ، پايانى مشخص ‍ دارد . عقل و نقل را نيز راهنماى صراط مستقيم قرار داده است . اگر انسان با حسن اختيار خود راه خير را برگزيد، اين كار خير چون امرى وجودى و كمال و نعمت است به خدا مرتبط است ؛ اما اگر راه شر را پيمود و عصيان كرد، چون گناه و نافرمانى جز فقدان و نقص نيست ، به مبادى عاليه ارتباطى ندارد . پس خيرات كه كمال وجودى است به ربوبيت بر مى گردد و شر و نقص مبداء بالذات ندارد و اين بحث به خواست خداى سبحان در ذيل آيه 79 سوره نساء خواهد آمد .

807-سوره غافر، آيه 16 .

808-سوره طه ، آيه 114 .

809- سوره يونس ، آيه 31 .

810-بحار، ج 49، ص 117 .

811-سوره مائده ، آيه 120 .

812-سوره اسراء، آيه 111 .

813-سوره نور، آيه 55 . كلمه شريك در جمله (لم يكن له شريك فى الملك ) و شيئا در (لا يشكرون بى شيئا ) چون نكره در سياق نفى است ، افاده عموم مى كند و هر شريكى در ملك را از خداى سبحان نفى مى كند .

814-سوره يونس ، آيه 49 .

815-اما سخن موساى كليم (عليه السلام ): (رب انى لا اءملك الا نفسى و اءخى ) (سوره مائده ، آيه 25 ) نيز منافاتى با آيات گذشته ندارد؛ زيرا مربوط به مقام تشريع است ، نه تكوين و مقصود اين نيست كه من مالك خويشم و برادرم نيز مالك خودش است ، بلكه به اين معناست كه خدايا!هدايت و پيامت را به مردم رسانديم . من تنها اختيار ايمان خود را داشتم و مؤ من شدم . برادرم هارون نيز تنها اختيار ايمان خود را داشت و ايمان آورد؛ اما زمام ايمان ديگران به دست من نيست . بنابراين ، جز خداى سبحان در دنيا و آخرت ، احدى مالك تكوينى اصيل چيزى نيست .

816-سوره سباء، آيات 22 23 .

817-سوره سباء، آيه 42 .

818-بحار، ج 40، ص 153 .

819-سوره زخرف ، آيه 51 .

820-توحيد همان گونه كه برترين معارف الهى است ، دشوارترين آن نيز هست ، پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله و سلم مى فرمايد: من و پيامبران پيشين كلمه اى به عظمت لا اله الا الله نياورده ايم : ما قلت و لا قال القائلون قبلى مثل لا اله الا الله (توحيد صدوق ، باب ثواب الموحدين و العارفين ، حديث 1 ) . حضرت اميرالمؤ منين (عليه السلام ) نيز در پاسخ اين سؤ ال كه از جايى كه شما ايستاده ايد تا عرش چقدر فاصله است ؟ ابتدا فرمودند: دانش جويانه بپرس و در پى فهم و علم باش ، نه امور ديگر . آنگاه فرمودند: از اين جا تا عرش خدا به قدر گفتن لا اله الا الله فاصله است : اءن يقول قائل مخلصا لا اله الا الله (بحار، ج 10، ص 122 ) . معلوم مى شود توحيد، معرفت و عقيده اى است كه انسان را از فرش تا به عرش بالا مى برد .

821-سوره ق ، آيه 22 .

822-سوره انبياء، آيه 97 .

823-سوره روم ، آيه 7 .

824- سوره تكاثر، آيات 5 7 .

825-سوره نساء، آيه 10 .

826-بحار، ج 4، ص 4 .

827-اصول كافى ، ج 2، ص 53 .

828-در اين حديث شريف تعبير كاءن درباره ادراك (ديدن ) آمده است ، نه در مورد مدرك . كاءن اگر درباره مدرك گفته شود قابل انطباق بر معدوم نيز هست ، ولى در جايى كه به ادراك تعلق گيرد، مدرك مفروض و مسلم گرفته شده است . پس اين تشبيه در علم است ، نه در معلوم .

829-سوره آل عمران ، آيه 133 .

830-سوره بقره ، آيه 24 .

831-بحار، ج 46، ص 80 .

832-سوره همزه ، آيات 6 7 .

833-بحار، ج 72، ص 256 .

834-سوره انفطار، آيات 14 19 . انسانها در دنيا يا بر اساس روابط كار مى كنند يا بر محور ضوابط؛ اما در قيامت هم راه ضوابط (كار شخص براى خود ) بسته است و هم راه روابط (كار ديگران براى شخص ) .

قرآن كريم درباره قطع ضوابط مى فرمايد: (تقطعت بهم الاءسباب ) (سوره بقره ، آيه 166) . در دنيا بر اساس ‍ نظام على و معلولى ، گرسنه و تشنه با طعام و آب خود را سير و سيراب مى كنند، اما اين علل و اسباب در قيامت قطع مى شود . از اين رو راهى براى رفع گرسنگى و تشنگى نيست . درباره قطع روابط نيز مى فرمايد: پس از دميده شدن در صور نسب رخت بر مى بندد: (فلا اءنساب بينهم ) (سوره مؤ منون ، آيه 101 )؛ همه از خاك سر بر مى آورند و نسبتها و روابط برچيده مى شود . بر خلاف دنيا كه برادرى مشكل برادر خود يا پدرى مشكل خانواده خود را حل مى كرد، رشته هاى ارتباط در قيامت گسسته است : (لا بيع فيه و لا خلة ) (سوره بقره ، آيه 254 )؛ نه از داد و ستد خبرى است و نه از دوست يابى و رفيق بازى . در آن روز احدى مالك چيزى نيست و كار تنها به دست خداست .

البته شفاعت ، امرى ثابت و حق است ، ولى زمينه سازى آن در دنياست . آنها كه در دنيا زمينه سعادت آخرت را فراهم كرده اند، در قيامت از محصول كار خود بهره مى برند؛ اما اگر در دنيا با شفعاى قيامت پيوندى نداشته اند، در قيامت نمى توانند از آن مدد بگيرند .

835-سوره ذاريات ، آيه 6 .

836-سوره ذاريات ، آيه 12 .

837-سوره اعراف ، آيه 53 .

838-سوره نور، آيه 25 .

839- سوره نور، آيه 35 .

840-بنابراين ، در دنيا انسان مى تواند خدا را ببيند، اما با چشم سر، نه با چشم سر . امام صادق (عليه السلام ) در پاسخ پرسش ابوبصير كه آيا مؤ منان در قيامت خدا را مى بينند، فرمود: قيل از قيامت ، در همان موطنى كه به نداى (اءلست بربكم ) (سوره اعراف ، آيه 172 ) پاسخ گفتند او را مشاهده كردند . آنگاه آن حضرت به ابوبصير نابينا فرمودند: مگر تو هم اكنون خدا را مشاهده نمى كنى سپس ابوبصير از امام (عليه السلام ) اجازه نقل اين حديث را خواست ، ولى حضرت امتناع فرمودند و سر امتناع را اين گونه بيان كردند كه مخاطبان تو معناى رؤ يت و ابصار خدا را نمى فهمند و آن را ديدن با چشم ظاهر پنداشته ، با انكار آن به خدا كفر مى ورزند (توحيد صدوق ، باب ما جاء فى الرؤ ية ، ح 20 ) .

841-سوره كهف ، آيه 101 .

842-سوره حج ، آيه 46 .

843-سوره مائده ، آيه 14 .

844-سوره مائده ، آيه 64 .

845-نور الثقلين ، ج 1، ص 19 .

846- من لا يحضر، ج 1، ص 269 .

847-نورالثقلين ، ج 1، ص 19 .

848-بحار، ج 82، ص 23 .

849-همان ، ص 22 .

850-همان ، ص 66 .

851-نور الثقلين ، ج 1، ص 19؛ بحار، ج 82، ص 22 .

852-تفسير عياشى ، ج 1، ص 22؛ بحار، ج 82، ص 22 .

853-سوره مريم ، آيه 93 .

854-جوهرى در صحاح ، عبد .

855-سوره شعراء، آيه 4 .

856- سوره غافر، آيه 60 .

857-در بحث تفسيرى آيه (الحمد لله رب العالمين ) گذشت كه الله نام هويت غيبى محض ‍ نيست ؛ زيرا آن هويت مطلق ، اصلا اسم ندارد . الله نام ذات مقدسى است كه جامع و مستجمع همه صفات كمالى است . (ص 334 ) .

858-سوره هود، آيه 123 .

859-سوره بقره ، آيه 156 .

860-سوره نساء، آيه 28 .

861-سوره انعام ، آيه 102 .

862-سوره فصلت ، آيه 53 .

863-نهج البلاغه ، حكمت 82، بند 3 .

864-سوره بقره ، آيه 45 .

865-ر.ك شرح حالات اويس قرن .

866-بحار، ج 79، ص 193 .

867-بحار، ج 79، ص 193 .

868- عبادت براى رسيدن به بهشت يا رهيدن از دوزخ ، گرچه از نظر علم فقه صحيح است ، ولى مربوط به انسانى است كه بر اثر كم همتى ، از خدا نجات از آتش يا ورود به بهشت را مى طلبد، نه لقاى او را . اگر هدف اصلى و معبود واقعى عابد، نجات از جهنم يا ورود به بهشت بود و خدا را براى رسيدن به چنين معبودى وسيله قرار داد، نه هدف و مقصود بالذات ، عبادتش باطل است و مقصود برخى كه عبادت براى رسيدن به بهشت يا دورى از جهنم را باطل مى دانند، همين است ؛ زيرا در اين صورت اگر دستيابى به بهشت بدون عبادت خدا ممكن بود، او را عبادت نمى كرد (ر.ك صهباى حج ، ص 363 ) .

البته گرچه معبود بالذات اكثر انسانها خداوند است ، و از اين رو عبادت آنها درست است ؛ اما نمى دانند كه از او جز او را خواستن ، بى همتى است : ... لا نريد منك غيرك و لا نعبدك بالعوض و البدل كما يعبدك الجاهلون بك ، المغيبون عنك (تفسير صافى ، ج 1، ص 72 ) .

869-در قرآن كريم در اين زمينه دو تعبير آمده است : در اولى كه از حبيب خدا، پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله و سلم است ، ابتدا نام خدا آمده است و سپس آيت او، پيامبر اسلام صلى الله عليه و آله و سلم ، ذكرشده است : (ان الله معنا) (سوره توبه ، آيه 40 ) و در تعبير دوم كه از كليم خدا حضرت موسى (عليه السلام ) است ، ابتدا آيت و نشانه خدا مطرح شده است و سپس نام خدا: (ان معى ربى ) (سوره شعراء، آيه 62 ) . از اين دو تعبير بر مى آيد كه حبيب خدا ابتدا خدا را مى بيند و سپس در پرتو او خود را؛ اما كليم خدا از خود به عنوان آيت و نشانه خدا شروع مى كند و خود را مقدمه مشاهده حق قرار مى دهد . تعبير (ان معى ربى ) براى رسول اكرم صلى الله عليه و آله و سلم كه به مقامى شامخ راه يافته ، تعبيرى متوسط است .

870-سوره يس ، آيه 82 .

871-نهج البلاغه ، خطبه 186، بند 17 .

872-سوره نحل ، آيه 53 .

873-سوره بقره ، آيه 37 .

874-سوره توبه ، آيه 117 .

875-سوره توبه ، آيه 104 .

876-سوره توبه ، آيه 118 .

877-بحار، ج 3، ص 327 .

878-سوره بقره ، آيه 115 .

879-صحيفه سجاديه ، دعاى 45 .

880-همان ، دعاى 12 .

881-سوره ماعون ، آيات 4 6 . مصلى گرچه به لفظ اسم فاعل است ، اما در معنا صفت مشبهه ) و مفيد ثبات و دوام است و به معناى نمازگزارى است كه بر نماز مداومت دارد و نه تنها تارك نماز نيست ، بلكه چه بسا مقيد به اول وقت نيز هست ، ليكن چون اهل ريا و غفلت است ، هم نمى داند چه مى كند و هم از ديدن و شنيدن ديگران لذت مى برد .

882-سوره ذاريات ، آيه 56 .

883-سوره حجر، آيه 99 .

884-سوره ابراهيم ، آيه 8 .

885-سوره حديد، آيه 3 .

886-سوره الرحمن ، آيه 29 .

887-سوره حجر، آيه 99 . برخى مفسران با استشهاد به آيه (حتى اءتانا اليقين ) (سوره مدثر، آيه 47 ) يقين را در آيه ( و اعبد ربك حتى ياءتيك اليقين ) به معناى مرگ دانسته اند و آيه را چنين معنا كرده اند: تا فرا رسيدن مرگ ، عبادت كن . در حالى كه يقين به معناى مرگ نيست ؛ گرچه مرگ از امور يقينى و حتمى است و پس از آن نيز براى انسان يقين حاصل مى شود و از اين رو ممكن است يقين بر مرگ تطبيق شود .

888-سوره ماعون ، آيه 4 .

889-سوره حجر، آيه 99 .

890-سوره نمل ، آيه 14 .

891-سوره تكاثر، آيات 1 6 .

892- جز اندكى از انسانها، همه گرفتار تكاثرند: كل القوم اءلهاهم التكاثر (بحار، ج 75، ص 152 )؛ برخى گرفتار تكاثر در مال ، برخى تكاثر در اولاد و قبيله و گروهى نيز كه در طريق كار علمى و فرهنگى هستند، تكاثر در مستمع ، شاگرد، خواننده ، ماءموم و ... چنين نيست كه شيطان ، دام تكاثر را تنها براى زر اندوزان و مال دوستان گسترده باشد و در حوزه كارهاى علمى و فرهنگى سخن از تكاثر نباشد . در قيامت آشكار خواهد شد كه بها دادن به اقبال و ادبار شاگرد و ماءموم و مانند آن ، چه عذابى در پى دارد.

893-سوره مريم ، آيه 93 .

894-سوره زمر، آيه 3 .

895-سوره زمر، آيه 14 .

896-سوره اعراف ، آيه 65 .

897-زيرا لا اله الا الله دو قضيه سلبى و اثباتى نيست تا يكى آلهه و طاغوت را نفى و ديگرى خداى سبحان را ثابت كند، بلكه مجموعا يك جمله و داراى يك محتوا و پيام است ؛ زيرا الا به معناى غير است و معناى لا اله الا الله اين است كه جز الله كه حقيقتا و فطرتا مسلم و ثابت است ، الهى نيست ، نه اين كه ديگران نه ، خداى سبحان آرى ، تا اثبات خدا نيازمند دليل باشد .

898-سوره اعراف ، آيه 73 .

899-سوره اعراف ، آيه 85 .

900-سوره زمر، آيه 14 .

901-سوره نساء، آيه 59 .

902-بحار، ج 10، ص 227 .

903- سوره انعام ، آيه 57

904-سوره يونس ، آيه 57 .

905-بحار، ج 67، ص 64 .

906-سوره نساء، آيه 119 .

907-سوره جاثيه ، آيه 23 .

908-سوره يس ، آيه 60 .

909-سوره انبياء، آيه 67 .

910-بحار، ج 89، ص 97 .

911-سوره نور، آيه 55 .

912-سوره بقره ، آيه 40 .

913-سوره انعام ، آيه 79 .

914-سوره انعام ، آيه 162 .

915-بحار، ج 66، ص 317 (بيان ) .

916-سوره مريم ، آيه 93 .

917-الميزان ، ج 1، ص 27 .

918-سوره فتح ، آيات 4 و 7 .

919-سوره انعام ، آيه 79 .

920-سوره شعراء، آيات 78 80 .

921-مفاتيح الجنان ، دعاى روز 28 ماه رمضان .

922-ضريع ، خار بيابان است ، كسانى كه امروز كالاءنعامند فردا غذايشان خار بيابان خواهد بود .

923-سوره غاشيه ، آيات 6 7 .

924-بحار، ج 73، ص 202 .

925-همان ، ص 204 .

926-سوره يوسف ، آيه 18 .

927-سوره مائده ، آيه 2 .

928-سوره اسراء، آيات 18 20 .

929-سوره انفال ، آيه 42 .

930-سوره بقره ، آيه 153 .

931-شرح منظومه ، بخش حكمت ، فريدة فى الصدق : ص 354 .

932-بحار، ج 74، ص 286 .

933-همان ،ج 72، ص 308 .

934-تحف العقول ، ص 164 .

935-سوره بقره ، آيه 257 .

936-سوره هود، آيه 123 .

937-منظور درجات پايين استعانت است و گرنه درجات بالاى آن همان گون كه در بحث پيش گذشت همان استيلا، يعنى پذيرش ولايت الهى است .

938- سوره حج ، آيه 11 .

939-سوره بقره ، آيه 201 .

940-سوره بقره ، آيه 200 .

941-نهج البلاغه ، حكمت 237 .

942-اصول كافى ، ج 2، ص 84 .

943-سوره نمل ، آيه 89 .

944-سوره آل عمران ، آيه 31 .

945-بحار، ج 67، ص 205 .

946-همان ، ج 8، ص 200 .

947-تفسير صافى ، ج 1، ص 72 .

948-بحار، ج 67، ص 210 .

949-سوره توبه ، آيه 28 . اگر در استظهار نجاست فقهى و ظاهرى آنها از آيه مزبور اختلافى باشد، در نجاست كلامى و باطنى آنان ترديدى نيست .

950-سوره يوسف ، آيه 106 .

951-تحف العقول ، ص 326 .

952-سوره انعام ، آيه 91 .

953-نور الثقلين ، ج 1، ص 20 (سوره بقره ، آيه 258 ) .

954-نهج البلاغه ، نامه 34، بند5 .

955-همان ، خطبه 151، بند 1 .

956-همان ، خطبه 190، بند 1 .

957-همان ، خطبه 100، بند1 .

958-سوره زمر، آيه 36 .

959-بحار، ج 92، ص 195 .

960-سوره بقره ، آيه 40 .

961- مفردات راغب ، سرط .

962-التحقيق ، ج 6، ص 264 .

963-بحث مبسوط هدايت تكوينى و تشريعى در كتاب هدايت در قرآن آمده است .

964-مفسرانى كه هدايت در اين آيه كريمه را به مداومت بر پيمودن صراط مستقيم و يا ثبات قدم در راه تفسير كرده اند، آن را هدايت تكوينى دانسته اند .

965-نهج البلاغه ، خطبه 16، بند 7 .

966-سوره اعراف ، آيه 143 .

967-بحار، ج 87، ص 175 .

968-همان ، ج 99، ص 267 .

969-سوره فصلت ، آيه 17 .

970-سوره حج ، آيه 46 .

971-سوره فصلت ، آيه 17 .

972-سوره نساء، آيه 56 .

973- سوره انعام ، آيه 122 .

974-سوره شورى ، آيه 52 .

975-سوره تحريم ، آيه 8 .

976-سوره ابراهيم ، آيه 1 .

977-سوره حديد، آيه 25 .

978-سوره عنكبوت ، آيه 6 .

979-سوره عنكبوت ، آيه 69 .

980-سوره حديد، آيه 4 .

981-سوره طه ، آيه 50 .

982-سوره نحل ، آيه 128 .

983-سوره فجر، آيه 14 .

984-سوره انشقاق ، آيات 6 12 .

985-سوره آل عمران ، آيه 187 .

986-سوره سباء، آيه 38 .

987-سوره انفال ، آيه 59 .

988- سوره فجر، آيات 25 26 .

989-سوره انعام ، آيه 153 .

990-سوره صافات ، آيه 23 .

991-سوره مطففين ، آيه 15 .

992-سوره سجده ، آيه 12 .

993-سوره انعام ، آيه 161 .

994-سوره انعام ، آيه 153 .

995-سوره حجر، آيه 79 . يعنى دو شهرى كه در حادثه هلاكت انطاكيه ويران شد، بر سر بزرگراه مكه به شام بود .

996-سوره انعام ، آيه 153 .

997-سوره عنكبوت ، آيه 69 .

998-سوره طه ، آيه 135 .

999-سوره حجر، آيات 39 41 .

1000-سوره زخرف ، آيه 43 .

1001- سوره هود، آيه 56 .

1002-سوره فصلت ، آيه 30؛ سوره احقاف ، آيه 13 .

1003-ر.ك ابتداى بحث تفسيرى آيه (اياك نعبد)، ص 416 .

1004-سوره تغابن ، آيه 11 .

1005-سوره عنكبوت ، آيه 69 .

1006-سوره محمد صلى الله عليه و آله و سلم ، آيه 17 .

1007-سوره مريم ، آيه 96 .

1008-سوره فصلت ، آيه 17 .

1009-سوره اعراف ، آيه 146 .

1010-سوره زخرف ، آيه 36 .

1011-سوره مائده ، آيات 15 16 .

1012-سوره بقره ، آيه 185 .

1013-سوره فرقان ، آيه 1.

1014-سوره مدثر، آيه 31 .

1015-سوره مريم ، آيه 33 .

1016-سوره مائده ، آيه 16 .

1017-سوره صافات ، آيه 23 .

1018-سوره اعراف ، آيه 43 .

1019-سوره صافات ، آيه 114 118 .

1020-منت همان نعمت بزرگ و سنگينى است كه حمل آن دشوار باشد . در قرآن كريم از آفرينش ‍ مجموع نظام آسمانها و زمين به منت ياد نشده است ، ولى از نعمت رسالت و هدايت به منت تعبير شده است : (لقد من الله على المؤ منين اذ بعث فيهم رسولا ) (سوره آل عمران ، آيه 164 )، (بل الله يمن عليكم اءن هديكم للايمان ) (سوره حجرات ، آيه 17 ) .

1021-سوره انعام ، آيه 125 .

1022-نهج البلاغه ، حكمت 147 .

1023-سوره كهف ، آيه 13 .

1024- سوره حج ، آيه 24 .

1025-سوره قصص ، آيه 56 .

1026-سوره شورى ، آيه 52 .

1027-سوره مائده ، آيه 99 .

1028-سوره مائده ، آيه 67 .

1029-سوره بقره ، آيات 45 و 153 .

1030-سوره تغابن ، آيه 11 .

1031-سوره نور، آيه 54 .

1032-سوره رعد، آيه 27 .

1033-سوره شورى ، آيه 13 .

1034-سوره شورى ، آيه 52 .

1035-تفصيل اين بحث در صفحه 435 و 442 گذشت .

1036-سوره بقره ، آيه 213 .

1037-سوره اسراء، آيه 9 .

1038-سوره انبياء، آيه 73 .

1039-سوره شورى ، آيه 52 .

1040-سوره اعراف ، آيه 159 .

1041-سوره يونس ، آيه 35 . هدايت در آيات قرآن گاهى بدون حرف جر ذكر مى شود؛ مانند: (اهدنا الصراط المستقيم ) و گاهى با حرف الى ؛ مانند: ( و يهدى الى صراط العزيز الحميد) (سوره سباء، آيه 6) و در برخى موارد با حرف لام ؛ مانند (ان هذا القران يهدى للتى هى اءقوم (سوره اسراء، آيه 9)و (قل الله يهدى للحق ) (سوره يونس ، آيه 35 ).

1042-كلمه أحق در اين آيه كريمه افعل تعيين است ، نه افعل تفضيل و مقصود از آن اولويت تعيينى است ، مانند اولويتى كه در آيه كريمه ( و اءولوا الاءرحام بعضهم اءولى ببعض ) (سوره انفال ، آيه 75 ) آمده است ، نه اولويت ترجيحى .

1043-سوره مائده ، آيات 15 16 . تعبير (يهدى به ) در اين آيه كريمه نشانه آن است كه هدايت قرآن در واقع هدايت خداست و قرآن ، تنها ابزار هدايت است ؛ مانند اين كه درباره قلم وقتى گفته مى شود: مى نويسد ، اسناد نوشتن در واقع به نويسنده است و گرنه قلم ابزارى بيش نيست . اسناد هدايت به قرآن و مانند آن نيز، از نوع اسناد فعل به ابزار آن است .

1044-بحار، ج 38، ص 188 .

1045- سوره آل عمران ، آيه 60 .

1046- سوره فتح ، آيات 4 و 7 .

1047-سوره حاقه ، آيات 35 37 .

1048-سوره نمل ، آيه 90 . چون تعبير آيه كريمه ، (ما كنتم تعملون ) است ، به بما كنتم تعملون تا معنا اين باشد كه اين جزا در برابر كارهايتان است .

1049- نهج البلاغه ، خطبه 224، بند 8 .

1050-بحار، ج 6، ص 239 .

1051-سوره انعام ، آيه 90 .

1052-سوره نساء، آيه 69 .

1053-بحث مبسوط درباره وحدت و كثرت صراط ذيل آيه 153 سوره انعام خواهد آمد .

1054-سوره نساء، آيه 82 .

1055-نهج البلاغه ، خطبه 29، بند1 .

1056-سوره اعراف ، آيه 86 .

1057-معناى نهى حضرت شعيب (عليه السلام ) با توجه به اين سخن شيطان كه به خداى سبحان گفت : بر سر راه انسانها براى رهزنى كمين مى كنم : ( لا قعدن لهم صراطك المستقيم ) (سوره اعراف ، آيه 16)، اين است كه از شياطين نباشيد . اگر كسى مانع عمل خير يا فهم صحيح يا آراسته شدن به خلق خوبى شد، او نيز شيطانى است به صورت انسان كه در كمين راهيان صراط نشسته است .

1058-سوره انعام ، آيه 153 . پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله و سلم براى تبيين اين آيه كريمه ، خطى مستقيم و در اطراف آن خطوط ديگرى رسم كردند و آنگاه فرمودند: اين خطوط مستقيم ، راه رشد است و اين خطوط ديگر راههايى است كه بر سر هر يك از آنها شيطانى است و به آن راه دعوت مى كند و سپس اين آيه را تلاوت فرمودند. (جوامع الجامع ، ج 1، ص 427؛ درالمنثور؛ ج 3، ص ‍ 385 ) .

1059-سوره اعراف ، آيه 38 .

1060-سوره اعراف ، آيه 43 .

1061-سوره فاطر، آيه 34 .

1062-سوره طه ، آيه 135 .

1063-سوره بقره ، آيه 156 .

1064-سوره سجده ، آيه 22 .

1065-سوره سجده ، آيه 12 .

1066-سوره هود، آيه 56 .

1067-سوره طه ، آيه 81 .

1068-سوره فاطر، آيه 10 .

1069-سوره مؤ منون ، آيات 73 74 .

1070-سوره بقره ، آيه 260 .

1071- سوره اعراف ، آيه 86 .

1072-سوره اعراف ، آيه 16 .

1073-سوره نساء، آيه 69 .

1074-سوره مريم ، آيه 68 .

1075-سوره هود، آيه 112 .

1076-سوره بقره ، آيه 148 .

1077-سوره بقره ، آيه 148 .

1078-سوره مجادله ، آيه 11 .

1079-سوره نساء، آيه 115 .

1080-سوره بقره ، آيه 25 .

1081-سوره كهف ، آيه 29 .

1082-سوره اسراء، آيه 20 .

1083-سوره سجده ، آيه 12 . سر افكنده محشور شدن مجرم در قيامت كه در روايات نيز به آن اشاره شده ، تنها به معناى سر به زيرى بر اثر شرم نيست ، بلكه او بر اثر زمينى انديشيدن با هيئت خاص ( منكوس الراءس ) محشور مى شود و اين بازتاب همان افكار و رفتار دنيوى اوست كه در جهت تنزل بود، نه تعالى .

1084-سوره بقره ، آيه 26 .

1085-سوره انعام ، آيه 126 .

1086-سوره شورى ، آيه 53 .

1087-سوره طه ، آيه 135 .

1088-بحار، ج 20، ص 215 .

1089-سوره ملك ، آيه 22 .

1090-سوره مائده ، آيه 105 .

1091- نورالثقلين ، ج 5، ص 495 .

1092-سوره انعام ، آيه 161 .

1093-انسان در هنگام تولد گرچه فاقد علوم حصولى است ، ولى نسبت به علوم حضورى فطرى بر صراط مستقيم تكوينى سرشته شده است و به آنها گرايش دارد .

1094-نور الثقلين ، ج 1، ص 22 .

1095-1095 همان ، ص 22 .

1096-همان ، ص 21 .

1097- سوره جن ، آيه 15 .

1098-سوره حديد، آيه 15 .

1099-سوره قارعه ، آيات 8 9 .

1100-علم اليقين ، ج 2، ص 601؛ بحار، ج 68، ص 226 .

1101-سوره واقعه ، آيات 88 89 .

1102-سوره مزمل ، آيه 19؛ سوره انسان ، آيه 29 .

1103-سوره اسراء، آيه 32 .

1104-صحيفه سجاديه ، دعاى 42 .

1105-سوره سباء، آيه 33 .

1106- در ادراك هر چيز خارجى شش عنصر تحقق دارد كه چهار عنصر آن در حريم بحث اتحاد عالم و معلوم راه ندارد؛ مثلا وقتى مدركى حقيقت درخت را به درستى درك مى كند، درختى كه در خارج از ذهن او در جهان عينى موجود است ، وجود و (ماهيتى دارد . درك كننده نيز وجود و ماهيتى دارد و صورت علمى موجود در نفس مدرك نيز داراى وجود و ماهيتى است .

خلاصه اين كه ، هر يك از مدرك ، مدرك و صورت ادراكى ، وجود و ماهيتى دارد . از اين رو در ادراك ، عناصر شش گانه تحقق دارد . از اين عناصر شش گانه ، وجود و ماهيت مدرك ( درخت موجود در جهان خارج ) كه خارج از نفس مدرك است ، هر دو از حريم بحث اتحاد عالم با معلوم بيرون است . همچنين ماهيت مدرك و ماهيت صورت ادراكى او از بحث بيرون است ؛ زيرا ماهيت از سنخ مفهوم است است و امر خارجى با مفهوم اتحاد ندارد . پس آنچه از عناصر شش گانه مى ماند وجود عالم با وجود علم است كه با هم متحد مى شود و معناى انديشه بودن انسان : اى برادر تو همين انديشه اى ) نيز همين است ؛ يعنى تو همان فهمى (نه همان مفهوم ) . انسان هر چه را فهميد، عين فهم آن مى شود، نه عين مفهوم آن . پس اگر فهمنده اى درخت را به درستى فهميد با ماهيت درخت متحد نمى شود، بلكه با علم به درخت متحد مى شود . 1107-بحار، ج 67، ص 209 . برخى از افراد انسان در قيامت به صورت حيوانات محشور مى شوند و حشر آنان به اين صورت به آن معنا نيست كه سيرتشان انسانى و صورتشان حيوانى است ، بلكه به واقع تبديل به حيوان شده اند؛ چون نحوه خاص راه رفتن حيوان و انسان (حركت بر روى چهار يا دو پا ) مقوم ذاتى آنها نيست ، بلكه امرى ظاهرى و عرضى است ؛ زيرا اگر انسان نيز همانند اسب با دست و پا راه مى رفت باز انسان بود و اسب اگر بر روى دو پا راه مى رفتا باز حيوان بود .

انسانيت انسان به نفس ناطقه اوست و تشبيه كافران به چهارپايان در قرآن كريم (اولئك كالاءنعام بل هم اءضل ) (سوره اعراف ، آيه 179 ) نيز مجاز و براى توهين و تحقير آنان نيست ؛ زيرا اولا، سراسر قرآن ادب و لطف است و نه تنها خود ناسزا نمى گويد، بلكه ديگران را نيز از ناسزا و بدگويى حتى به بتهاى بت پرستان منع مى كند: ( و لا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا عدوا بغير علم ) (سوره انعام ،آيه 108 )، بلكه كافران ، به حق همانند چهارپايان يا فروترند؛ زيرا عقل آنان اسير شهوت و غضبشان است و ثانيا، حيوانات تبهكار نيستند تا قرآن كريم براى توهين به كافران ، آنان را به چهارپايان تشبيه كند . خداى سبحان همه حيوانات را با هدايت تكوينى بر صراط مستقيم هدايت كرده است : ( ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم ) (سوره هود، آيه 56 ) و همچنين آنها را به زيبايى ستوده ، مظهر جمال معرفى مى كند: (و لكم فيها جمال حين تريحون و حين تسرحون ) (سوره نحل ، آيه 6 ) .

پس اين تشبيه براى تبيين حقيقتى است كه از ديد برخى انسانها پوشيده است . انسانى كه مشى او بر اساس شكم و شهوت است و علم و اراده خود را در مسير شكم به كار مى گيرد از نظر هيئت و سيرت مانند حيوانى است كه بر شكم راه مى رود: ( و الله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشى على بطنه ) (سوره نور، آيه 45 ) . بنابراين ، حشر انسان به صورت حيوان بر اساس مبانى قرآنى و عقلى ، امرى واقعى است ، نه سخن مجازى و شاعرانه . 1108-مرحوم شيخ بهائى مى فرمايد: آن امر ذهنى كه ما آن را نيت عبادت مى پنداريم به حمل اولى نيت است و به حمل شايع غفلت ؛ يعنى نام و عنوانش نيت ، اما روح و حقيقتش ‍ مصداقى از مصاديق غفلت است ؛ زيرا اگر اين نيت بود، افكار ما در نماز اين گونه پراكنده و پريشان نبود .

نيت واقعى ، همان انبعاث پر كشيدن روح و رها كردن تعلق است . اگر نمازگزار بتواند هنگام نماز از طبيعت منقطع شود آنگاه نيت واقعى تحقق مى يابد و گرنه كسى كه در حال عبادت ، همچنان در موطن پيشين خود باقى است و هجرتى نكرده تقربى ندارد . تقرب كه با پر كشيدن از طبيعت حاصل مى شود، كارى دشوار است و از اين رو به اءفضل الاءعمال موسوم شده است (اربعين شيخ بهائى ، بحث نيت ) .

1109-بحار، ج 67، ص 191 .

1110-همان ، ص 190 .

1111- همان ، ص 210 .

1112- همان ، ص 210 .

1113- سوره بقره ، آيه 6 . 1114-سوره شعراء، آيه 136 .

1115-نهج البلاغه ، حكمت 45 .

1116-الجامع لاءحكام القرآن ، ج 1، ص 145 .

1117-بحار، ج 82، ص 22 .

1118-ر.ك مجمع البيان ؛ الجامع لاحكام القرآن ؛ منهج الصادقين .

1119-بحار، ج 10، ص 61 .

1120-نور الثقلين ، ج 1، ص 21 .

1121-بحار، ج 36، ص 128 .

1122-معانى الاءخبار، ص 33 .

1123-نور الثقلين ، ج 1، ص 20 .

1124-بحار، ج 89، ص 254 .

1125-بحار، ج 89، ص 254 .

1126-نورالثقلين ، ج 1، ص 21 .

1127-نور الثقلين ، ج 1، ص 21 .

1128-همان ، ص 22 .

1129-معانى الاءخبار، ص 32 .

1130-بحار، ج 37، ص 212 .

1131-تفسير صافى ، ج 1، ص 73 .

1132-نهج البلاغه ، خطبه 87، بند 12 .

1133-نور الثقلين ، ج 1، ص 21 .

1134-بحار، ج 8، ص 249 .

1135-سوره مريم ، آيات 71 72 . تعبير (كان على ربك ) به اين معناست كه خداوند فعلى از افعال خود را بر فعل ديگر حاكم كرده است ؛ مانند: (كتب ربكم على نفسه الرحمة ) (سوره انعام ، آيه 54 ) كه حكمت الهى زمامدار و حاكم رحمت اوست و گرنه چيزى بر خداى سبحان حكومت ندارد و او زير پوشش قضا و حكم هيچ موجودى نيست . آنچه هست ، افعال خداى سبحان است كه برخى زير پوشش برخى ديگر است و در اين گونه موارد نيز اوصاف فعليه را مى شود به فاعل نسبت داد .

1136-سوره قصص ، آيه 23 .

1137-سوره يوسف ، آيه 19 .

1138-برخى از روايات به روشنى ورود را به دخول تفسير كرده است .ر.ك مجمع البيان ، ج 5، ص 525؛ درالمنثور، ج 4، ص 280 و 281؛ كشاف ، ج 2، ص 520 .

1139-سوره اءنبياء، آيه 101 .

1140-بحار، ج 8، ص 250 .

1141-سوره نساء، آيه 10 .

1142-نهج البلاغه ، نامه 68 .

1143-سوره ق ، آيه 22 .

1144-تفسير قمى ، ج 1، ص 29 .

1145-علم اليقين ، ص 969 .

1146-نهج البلاغه ، خطبه 83، بند 36 .

1147-بحار، ج 65، ص 180 .

1148-سوره هود، آيه 10 .

1149-سوره نحل ، آيه 18 .

1150-سوره لقمان ، آيه 20 .

1151-سوره دخان ، آيات 26 27 .

1152-سوره مزمل ، آيه 11 .

1153- التحقيق ، ج 12، ص 178؛ الميزان ، ج 11، ص 81 .

1154-بحار، ج 70، ص 278 .

1155-سوره انعام ، آيه 56 .

1156-سوره اسراء، آيه 15 .

1157-سوره نساء، آيه 116 .

1158-سوره اعراف ، آيه 60 .

1159-سوره بقره ، آيه 108 .

1160-سوره زمر، آيه 22 .

1161-سوره ممتحنه ، آيه 1 .

1162-سوره نوح ، آيه 27 .

1163-سوره جمعه ، آيه 2 .

1164-سوره نساء، آيه 69 .

1165-نبيين همان برگزيدگان خداى سبحانند كه از طريق وحى الهى تعليم و تربيت بشر را بر عهده دارند و هر گونه حركتى در غير مسير آنان حركتى به سوى گمراهى است ؛ گرچه سالكان صراط را راهى به مقام نبوت آنان نيست .

صديقان كسانى كه در مقام اعتماد، اخلاق و عمل ، اهل صدق باشند و صداقت در عقيده ، اخلاق و عمل ، انسان را به مقام آنان مى رساند .

شهداء در فرهنگ قرآن شاهدان اعمالند، نه كشته شدگان در جبهه هاى جنگ . مقام شهادت مقامى رفيع است ؛ زيرا شهادت شاهدان در قيامت ، مستلزم مشاهده و تحمل صحنه عمل در دنياست . پس ‍ آنان چه در بيدارى و چه در خواب در حال شهودند؛ زيرا قيامت كه ظرف اداى شهادت است بايد مسبوق به تحمل آن باشد .

صالحين در لسان قرآن ، برتر از (الذين عملوا الصالحات ) هستند؛ زيرا صلاح صالحان ، صفتى مستمر و مربوط به مقام و گوهر ذات آنان است ، بر خلاف ( الذين عملوا الصالحات ) كه صلاح عملى دارند و صلاح در مقام فعل ، نازلتر از صلاح در مقام ذات است و از اين رو قرآن كريم درباره بعضى از انبيا مى فرمايد: در آخرت از صالحان خواهند بود: ( و انه فى الاخرة لمن الصالحين ) (سوره بقره ، آيه 130 ).

بنابراين ، همان گونه كه برخى انسانها جزو شهيدان هستند اما از نبيين نيستند، بعضى از انبيا نيز ممكن است به درجه نهايى صلاح راه نيافته باشند .

تذكر: عنوان صالحان ، مراتبى دارد كه برخى از آنها در دنيا براى همه پيامبران (عليهم السلام ) حاصل است ، چنانكه در آيه 85 سوره انعام چنين آمده است : ( ... كل من الصالحين )، ليكن مرتبه نهايى آن ،در دنيا براى همگان حاصل نيست . از اين رو در آيه مذكور چنين آمده است : ( و انه فى الاخرة لمن الصالحين ) و پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله و سلم كه مرتبه نهايى صلاح را دارد، در معرفى خود مى فرمايد: ( انه وليى الله الذى نزل الكتاب و هو يتولى الصالحين ) (سوره اعراف ، آيه 196 ) . 1166-سوره نحل ، آيه 53 .

1167-سوره نحل ، آيه 18 .

1168- نهج البلاغه ، خطبه 1، بند 1 .

1169-سوره لقمان ، آيه 20 .

1170-سوره كهف ، آيه 46 .

1171-سوره شعراء، آيه 88 .

1172-سوره قلم ، آيات 14 15 .

1173-سوره مزمل ، آيه 11 .

1174-سوره اسراء، آيه 83 .

1175-سوره بقره ، آيه 40 .

1176-سوره بقره ، آيه 61 .

1177-سوره دخان ، آيات 24 27 .

1178-سوره شعراء، آيه 80 .

1179-سوره حجر، آيه 39 .

1180-سوره اعراف ، آيه 45 .

1181-سوره اسراء، آيه 44 .

1182-سوره نور، آيه 41 . تعبير (اءلم تر) در اين گونه آيات نشانه آن است كه اگر انسان اندكى پرده را كنار بزند، حقايق را به وضوح مشاهده مى كند .

1183-سوره انعام ، آيه 38 .

1184-سوره ابراهيم ، آيه 3 .

1185-سوره كهف ، آيه 1 .

1186-سوره اعراف ، آيه 53 .

1187-سوره طه ، آيات 105 108 .

1188-سوره مؤ منون ، آيه 74 .

1189-تفسير ابن عربى ، ج 1، ص 31 .

1190-سوره بقره ، آيه 61 .

1191-سوره آل عمران ، آيه 112 .

1192-سوره نساء، آيه 24 .

1193-سوره حجر، آيه 39 .

1194-سوره نساء، آيه 119 .

1195-سوره كهف ، آيات 7 8 .

1196-سوره حجرات ، آيه 7 .

1197-سوره نساء، آيات 71 73 .

1198-مفاتيح الجنان ، زيارت مطلقه امام حسين (عليه السلام ) .

1199-سوره توبه ، آيات 45 46 .

1200-نهج البلاغه ، خطبه 168، بند 17 .

1201-سوره مائده ، آيه 3 .

1202-سوره تكاثر، آيه 8 .

1203-نورالثقلين ، ج 5، ص 665 .

1204-تفسير صافى ، ج 5، ص 371 .

1205-سوره مائده ، آيه 110 .

1206-سوره مريم ، آيه 31 .

1207-سوره آل عمران ، آيه 103 .

1208- سوره مائده ، آيات 21 24 .

1209- سوره مائده ، آيه 23 .

1210-سوره صافات ، آيات 54 57 .

1211-سوره فرقان ، آيات 27 28 .

1212-سوره واقعه ، آيات 7 12 .

1213-سوره انسان ، آيات 17 18 .

1214-سوره انسان ، آيه 5 .

1215-سوره مطففين ، آيات 22 28 .

1216-سوره قصص ، آيه 17 .

1217-سوره فرقان ، آيه 27 .

1218-سوره توبه ، آيه 119 .

1219-سوره آل عمران ، آيه 193 .

1220-سوره فرقان ، آيات 27 28 .

1221-سوره نور، آيه 62 .

1222-سوره فتح ، آيه 29 . سيما به معناى علامت و نشانه است ، نه صورت و از ريشه وسم به معناى علامت است . كلمه موسوم نيز كه از وسم مشتق است به معناى نشان دار است و چون علامت ، اغلب در چهره قرار دارد، سيما به معناى صورت و چهره به كار مى رود.

1223- سوره نساء، آيه 69 .

1224-سرعت امرى مطلوب و وصف حركت است ، و عجله امرى نامطلوب و صفت متحرك است .

1225-سوره آل عمران ، آيه 133 .

1226- سوره مائده ، آيه 48 .

1227-سوره فرقان ، آيه 74 .

1228-سوره انعام ، آيه 124 .

1229-بحار، ج 22، ص 374 .

1230-مجمع البيان ، ج 9 10، ص 611 .

1231- سوره مجادله ، آيه 11 . در بخش اول اين آيه كه سخن از مؤ من است ، كلمه درجة كه مفعول و يا تميز است حذف شده ، ولى در بخش دوم كه از مؤ من عالم ياد مى شود ذكر شده است و تقدير آيه چنين است : (يرفع الله الذين امنوا منكم [ درجة ] و الذين اءوتوا العلم درجات )

1232-سوره نساء، آيه 69 .

1233-سوره احزاب ، آيه 36 .

1234-نهج البلاغه ، خطبه 201، بند 1 .

1235-همان ، حكمت 147 .

1236-سوره سجده ، آيه 13 . 1237-سوره يونس ، آيه 32 .

1238-تفسير صافى ، ج 1، ص 74 (سوره نساء، آيه 69 ) .

1239-بحار، ج 10، ص 61 .

1240- بحار، ج 24، ص 13 .

1241-نور الثقلين ، ج 1، ص 23 .

1242-بحار، ج 25، ص 213 .

1243-نور الثقلين ، ج 1، ص 24.

1244-تفسير صافى ، ج 1، ص 74.

1245-بحار، ج 25، ص 274 .

1246-نور الثقلين ، ج 1، ص 25 .

1247-تفسير عياشى ، ج 1، ص 24 .

1248-سوره مائده ، آيه 60.

1249- بحار، ج 25، ص 274 (سوره مائده ، آيه 60 ) .

1250- نور الثقلين ، ج 1، ص 24 .

1251-سوره مطففين ، آيه 27 .

1252- بحار، ج 8، ص 150 .

1253-بحار، ج 8، ص 150 .

1254-نهج البلاغه ، خطبه 64، بند 8 .

1255-همان ، خطبه 151، بند 4 .

1256-همان ، خطبه 187، بند 3 .

1257-همان ، حكمت 358 .

1258-همان ، خطبه 224، بند 12 .

1259-همان ، حكمت 387 .

1260-سوره بقره ، آيه 201 .