



كلمات الميزان

علاء سيد محمد حسين طباطبائي الكاظمي

تهيه و تدوين: ياسر رضازاده



مجمع مدارس دانشجویی قرآن و عترت عليهم السلام

مجمع مدارس دانشجویی قرآن و عترت عليهم السلام

دانشگاه تهران و علوم پزشکی تهران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى فَاطِمَةَ وَأَبِيهَا، وَبَعْلِهَا وَبَنِيهَا

دریاست محفل اودریاب وقت دریاب هان ای زیان رسیده وقت تجارت آمد

سرشناسه: رضازاده، یاسر، ۱۳۵۷ - عنوان قراردادی: المیزان فی تفسیر القرآن، فارسی، برگزیده، شرح، عنوان و نام
 پدیدآور: کلمات المیزان: کتاب واژه / کتاب واژه / سید محمدحسین طباطبائی؛ گردآورنده [یاسر رضازاده]، مدرسه دانشجویی قرآن
 و عترت (علیهم السلام)، دانشگاه تهران. ■ مشخصات نشر: تهران: نشر قرآن و اهل بیت نبوت (ع)، ۱۳۹۶. ■ مشخصات
 ظاهری: ۲۳۹ ص. ■ فروست: مجموعه آثار از نگاه المیزان، ■ شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۷۲۱۸-۷۹-۲. وضعیت فهرست نویسی: فایا
 ■ یادداشت: کتاب حاضر شرح بخشی از واژگان منتخب در کتاب «المیزان فی تفسیر القرآن» تألیف محمدحسین طباطبائی
 است. ■ یادداشت: کتابنامه: ص. ۲۲۴ - ۲۲۸. ■ موضوع: تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴ ■ موضوع: Qur'an -- Shiite hermeneutics
 -- ۲۰th century ■ موضوع: طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰. المیزان فی تفسیر القرآن -- نقد و تفسیر ■ موضوع:
 قرآن -- واژه‌نامه‌ها -- فارسی ■ موضوع: Qur'an -- Dictionaries -- Persian ■ موضوع: قرآن -- مسائل لغوی ■ موضوع:
 Qur'an -- Language, Style ■ شناسه افزوده: طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰ - المیزان فی تفسیر القرآن، برگزیده
 . شرح ■ شناسه افزوده: دانشگاه تهران، مدرسه دانشجویی قرآن و عترت (ع) ■ رده بندی کنگره: ۱۳۹۶ ۱۳۹۶ ۴۲۳۴ ۴۰۶۲۵۹۰۲۵۹۷/۲۵۹۷
 ■ رده بندی دیویی: ۲۹۷/۱۷۹ ■ شماره کتابشناسی ملی: ۴۰۹۶۲۷۸

مجموعه آثار "از نگاه المیزان"

عبدالله سید محمد حسین طباطبائی علیهما السلام

کلمات المیزان

تهیه و تدوین: یاسر رضازاده

ناشر:	انتشارات قرآن و اهل بیت نبوت علیهم السلام
شمارگان:	چاپ اول، ۱۳۹۶
گرافیک:	مهدی جاودان
شابک:	۹۷۸-۶۰۰-۷۲۱۸-۷۹-۳

مراکز پخش:

تهران	انتشارات قرآن و اهل بیت نبوت علیهم السلام
	بلوار کشاورز، خیابان ۱۶ آذر، پلاک ۲۵
	تلفن: ۰۲۱-۸۸۳۹۰۵۷۰

www.QuranAhlebait.com



مجلس شورای اسلامی ایران

مجلس شورای اسلامی ایران

مجلس شورای اسلامی ایران

مدرسه دانشجویی قرآن و عترت
دانشگاه تهران

❖ فهرست ❖

<p>۵۶ • خیر (اختیار):</p> <p>۵۷ • خیل (مختال - فخور):</p> <p>۵۸ • دبر (تدبیر - تدبیر):</p> <p>۶۰ • درک (ظن - فقه - شعور):</p> <p>۶۲ • دعوا (دعا):</p> <p>۶۸ • دین:</p> <p>۷۰ • ذکر:</p> <p>۷۲ • رزق:</p> <p>۷۶ • رحم (رحمن - رحمت):</p> <p>۷۷ • رشد (غی - اضلال):</p> <p>۷۸ • روح:</p> <p>۸۱ • سال (سؤال):</p> <p>۸۲ • سبح (تسبیح - سبحان):</p> <p>۸۶ • سحر:</p> <p>۹۲ • سعد (سعادت):</p> <p>۹۴ • سلم (اسلام):</p> <p>۹۸ • سمو (سما):</p> <p>۱۰۱ • سعی (جهاد):</p> <p>۱۰۲ • سور (سوره):</p> <p>۱۰۳ • سوی (تسویه):</p> <p>۱۰۴ • شرع (شریعت):</p> <p>۱۰۶ • شطن (شیطان - ابلیس - وسوسه):</p> <p>۱۰۹ • شفع (شفیع - شفاعت):</p> <p>۱۱۰ • شکل (شاکله - خُلُق):</p> <p>۱۱۱ • صذر:</p> <p>۱۱۲ • صدق:</p> <p>۱۱۳ • صرط (صراط):</p> <p>۱۱۹ • صمد:</p> <p>۱۲۰ • ضعف (مستضعف):</p>	<p>۶ • مقدمه</p> <p>۸ • اذن:</p> <p>۹ • امن (ایمان):</p> <p>۱۰ • امر:</p> <p>۱۱ • أم:</p> <p>۱۴ • انث (مونت):</p> <p>۱۵ • اهل (آل):</p> <p>۱۶ • بڑا (بزرگ):</p> <p>۱۷ • برک (برکت - مبارک):</p> <p>۱۹ • بطل (باطل):</p> <p>۲۰ • بلو (ابتلا - امتحان - فتنه):</p> <p>۲۱ • تم (اتمام - اکمال):</p> <p>۲۲ • ثنی (مثنی):</p> <p>۲۳ • جرم (مجرم - ظالم):</p> <p>۲۴ • جن (جن - جنّت):</p> <p>۲۵ • جناح (جناح):</p> <p>۲۶ • حب (محبت - مودّه):</p> <p>۳۰ • حدّ (حدود):</p> <p>۳۱ • حرب (محراب):</p> <p>۳۲ • حسن (احسن - محسن):</p> <p>۴۰ • حق:</p> <p>۴۲ • حل (حلال):</p> <p>۴۳ • حکم (حکیم - حکمت):</p> <p>۴۵ • حمد (شکر):</p> <p>۴۶ • حی (حیات)</p> <p>۵۰ • خشع (خضع):</p> <p>۵۱ • خشی:</p> <p>۵۲ • خطا (ائم - فحش - ذنب):</p> <p>۵۴ • خلق (خالق - امر):</p>
--	---

❖ فهرست ❖

۱۷۶	● کبر (تکبر):	۱۲۳	● طوع (اطاعت):
۱۷۷	● کتب (کتاب):	۱۲۴	● طهر (طهارت-رجس):
۱۷۹	● کفر (کافر):	۱۲۶	● طیب (حیات طیبه-طوبی):
۱۸۰	● کلم (تکلم)	۱۲۹	● طیز:
۱۸۹	● لعب:	۱۳۱	● ظن (زعم-حسب):
۱۹۰	● لغو:	۱۳۲	● عبد (اعراب):
۱۹۱	● لهو:	۱۳۳	● عجم:
۱۹۲	● لهم (الماء-ایزاع):	۱۳۴	● عرش (کرسی):
۱۹۳	● ملک:	۱۳۷	● عزم (اراده):
۱۹۵	● منّ (منت):	۱۳۸	● عرف (معروف):
۱۹۶	● مکر (کید):	۱۳۹	● عزّ (عزیز):
۱۹۷	● موت:	۱۴۰	● عفو:
۱۹۸	● مکن (تمکین):	۱۵۰	● عقل (تعقل):
۱۹۹	● نحس (نحوسات):	۱۵۲	● عقد (بیع):
۲۰۷	● نعم (نعمت):	۱۵۳	● عصم:
۲۰۹	● نفخ:	۱۵۴	● غبن (خسر):
۲۱۰	● نفس:	۱۵۵	● غرّ:
۲۱۱	● نسخ:	۱۵۶	● غصّ (نکال-غم):
۲۱۲	● نوز:	۱۵۷	● غیب (شهادت):
۲۱۳	● وقی (تقوا):	۱۵۸	● فطر (فاطر):
۲۱۶	● وجه:	۱۶۰	● فلاح (فلاح):
۲۱۷	● ووسل (وسيله):	۱۶۱	● فرق (فرقان):
۲۱۸	● وکل (وکیل):	۱۶۲	● فسق (فاسق):
۲۱۹	● ولی (ولایت):	۱۶۳	● فوت (تفاوت):
۲۲۰	● وحد (احد):	۱۶۴	● قدر (تقدیر-مقدار):
۲۲۱	● هدی (هدایت):	۱۶۶	● قصد:
۲۲۲	● یسر:	۱۶۸	● قلب (لب-فواد-حُلم):
۲۲۳	● یمن (یمین):	۱۷۲	● قوم (مستقیم-قیام):
۲۲۴	● منابع:	۱۷۴	● قهر (قهار):

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى فَاطِمَةَ وَأَبِيهَا، وَبَعْلِهَا وَبَنِيهَا

مقدمه:

علم و معرفت عطایی است رحمانی و نوری است آسمانی که انسان با آن هدایت می یابد و می تواند از ظلمات خارج شود. این علم و معرفت که از عالم قدس برانسان نازل می شود در مسیر نزول خود در قالب کتاب، کلام و کلمات در می آید؛ لذا تدبیر در "کلمات" این صحیفه نورانی می تواند انسان را در مسیر فهم حقایق الهی و بروز آنها قرار دهد تا بدین وسیله راه عروج انسان به آسمانها و ملکوت بازگردد و انسان به ساحت مقدس ربوبی رفعت پیدا کند: اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ.

المیزان کتابی است "ثقیل" و وزین اما در عین حال "یسیر" و شیرین، که با ساختار معرفتی که در اذهان ایجاد می کند، سیراب کننده عمیق ترین نیازها و پاسخگوی دشوارترین سوالات است که راه انسان را به سمت عالم ملکوت تبیین می نماید.

این کتاب شرح و توضیح بیش از ۱۰۰ واژه منتخب از مجموع واژه های ارائه شده در تفسیر گرانقدر المیزان می باشد. ساختار کتاب به گونه ای است که هم نیازهای اولیه در فهم معنای یک کلمه را برآورده می کند و هم شرحی دقیق و عمیق بر برخی از "کلمات" می باشد که می تواند مسیر تفکر و تدبیر در آیات نورانی قرآن کریم را برای طالبان حق و حقیقت باز نماید.

تدوین و نشر این کتاب بهانه ای است برای ابراز ارادت به همه صالحان و خوبان و عالمان دین، که به برکت مجاهدتها و تلاششان، توفیق استفاده از کلام نورانی قرآن کریم، برای همه جانها و روح های تشنه فراهم گردید.

یاسر رضازاده

۲۷ رجب ۱۴۳۷ مصادف با عید مبعث

۱۶ اردیبهشت ۱۳۹۵

مدرسه دانشجویی قرآن و عترت علیهم السلام

كلمات الميزان

فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ

سوره مبارکه نور آیه: ۶۳

اذن

کلمه "اذن" به معنای اعلام رخصت و عدم مانع است، و همواره ملازم با آگاهی اذن دهنده نسبت به عملی است که اجازه آن را صادر می‌کند. در عرف عام معمول بود که کلمه "اذن" را مختص به مواردی می‌دانستند که ماذون له کسی که دیگری به او اذن داده از عقلا باشد. چون عامه، معنای اعلام را در مفهوم اذن شرط می‌دانستند، مثلاً می‌گفتند: "من به فلانی اذن دادم که چنین و چنان کند" و هرگز نمی‌گفتند: "من به آتش اذن دادم که پنبه را بسوزاند"، چون فکرمی کردند آتش شعور ندارد، و نمی‌شود چیزی را به آن اعلام نمود، و نیز نمی‌گفتند: "من به اسب اجازه دادم بدود".

ولی قرآن کریم در این موارد نیز استعمال کرده، در مورد عقلا فرموده: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ"، و در مورد غیر عقلا فرموده: "وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ" و بعید نیست این تعمیم بر این اساس باشد که قرآن کریم علم و ادراک را مختص ذوی العقول نمی‌داند، بلکه چنین افاده می‌کند که علم و ادراک در تمامی موجودات جریان دارد، هم چنان که در تفسیر آیه شریفه "قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ" این نکته وجود دارد.

و به هر حال عمل از هیچ عامل و اثر از هیچ مؤثری بدون اذن خدای سبحان تمام نمی‌شود، پس هر سببی را که فرض کنی موانعی دارد که نمی‌گذارد در مسبب خود اثر کند، و اذن خدای تعالی به عمل کردن آن همین است که آن موانع را بردارد، و هر سببی را فرض کنی که در سببیت تمام باشد، یعنی هیچ مانعی جلوگیری عملش نباشد، باز عملکردش به اذن خدا است و اذن خدا در آن این است که مانعی بر سر راهش نگذاشته باشد، پس تاثیر چنین سببی هم ملازم با اذن خدا است، در نتیجه هیچ سببی بدون اذن او در مسبب خود اثر نمی‌گذارد.

رضا

فرق میان "اذن" و "رضا" این است که رضا امری است باطنی، و عبارت است از حالت ملایمت نفس راضی، با آنچه از آن راضی است، ولی اذن امر ظاهری است و اعلام صاحب اذن است، صاحب اذن می‌خواهد اعلام کند از قبل من هیچ مانعی نیست که تو فلان کار را بکنی، و این هم با داشتن رضای باطنی می‌سازد و هم با نبودن آن، ولی رضا بدون اذن نمی‌سازد، حال چه رضای بالقوه و چه بالفعل.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

سوره مبارکه بقره آیه: ۲۱۸

ایمان

ایمان عبارتست از جایگیر شدن اعتقاد در قلب، و این کلمه از ماده (ء-م-ن) اشتقاق یافته، کانه شخص با ایمان، به کسی که بدرستی و راستی و پاکی وی اعتقاد پیدا کرده، امنیت می‌دهد، یعنی آن چنان دل گرمی و اطمینان می‌دهد که هرگز در اعتقاد خودش دچار شک و تردید نمی‌شود، چون آفت اعتقاد و ضد آن شک و تردید است. کلمه "مؤمن" به معنای کسی است که به تو امنیت بدهد، و تورا در امان خود حفظ کند.

کلمه "ایمان" به معنای اذعان و تصدیق به چیزی و التزام به لوازم آن است، مثلاً ایمان به خدا در واژه‌های قرآن به معنای تصدیق به یگانگی او و پیغمبرانش و تصدیق به روز جزا و بازگشت به سوی او و تصدیق به هر حکمی است که فرستادگان او آورده‌اند. البته تا اندازه‌ای با پیروی عملی، نه اینکه هیچ پیروی نداشته باشد، و لذا در قرآن هر جا که صفات نیک مؤمنین را می‌شمارد و یا از پاداش جمیل آنان سخن می‌گوید به دنبال ایمان، عمل صالح را هم ذکر می‌کند، مثلاً می‌فرماید: "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً" و یا می‌فرماید: "الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ" و آیات بسیار زیاد دیگر.

پس صرف اعتقاد، ایمان نیست مگر آنکه به لوازم آن چیزی که بدان معتقد شده‌ایم ملتزم شویم و آثار آن را بپذیریم، چون ایمان همان علم به هر چیزی است، اما علمی توأم با سکون و اطمینان به آن و این چنین سکون و اطمینان ممکن نیست که منفک از التزام به لوازم باشد. بله، آن علمی که توأم با سکون نیست چه بسا منفک از التزام بشود، مانند بسیاری از معتادین به عاداتی زشت و یا مضر که علم به زشتی و یا ضرر عادت خود دارند ولی در عین حال آن را ترک نمی‌کنند، و عذر می‌آورند به اینکه ما معتادیم.

قرآن کریم هم درباره منکرین دعوت‌های حقه می‌فرماید: "وَجَعَلُوا بَهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ" خواهی گفت: افراد با ایمان نیز بر خلاف لوازم ایمان خود، عمل می‌کنند. در جواب می‌گوییم: درست است ولیکن ملتزم نبودن به لوازم معلوم، مطلبی است، و احیاناً خلاف ایمان رفتار کردن به خاطر کوران‌هایی که در دل برمی‌خیزد و آدمی را از مسیری که ایمانش برایش معین کرده پرت می‌کند مطلبی دیگر است.

مشتقات قرآنی: اَتَأْمُرُونَ / يَا مَرْكُمُ / تُؤْمَرُونَ / الْأُمُور

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

سوره مبارکه یس ۸۳

• امر •

مراد از کلمه "امر" همان معنای فرمودن است، که مقابلش کلمه نهی است، چیزی که هست همین فرمودن دو جور است: یکی تشریحی مانند اوامری که بزرگتران به کوچکتران می‌کنند، و یکی هم تکوینی، که عبارت است از اراده وجود یافتن چیزی که خدای تعالی در جای دیگر درباره اش فرموده: "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" پس امر خدا عبارت است از کلمه "کن"، و شاید به همین اعتبار که امر او کلمه "کن" است صفت آن را در آیه مورد بحث مؤنث آورده، فرموده: "واحدة".

آنچه که سیاق کلام افاده می‌کند که امر خدا واحد است منظور این است که: امر او تکرار نمی‌خواهد به این معنا که وقتی تحقق و هستی چیزی را اراده کند هست شدن آن چیز احتیاجی به اینکه بار دیگر و بار دیگر امر را تکرار کند ندارد، بلکه همین که يك بار کلمه "کن" را القاء کند متعلق آن هست می‌شود، آن هم به فوریت، مانند نگاه کردن بدون تأنی و درنگ، و معلوم است وقتی به فوریت محقق می‌شود دیگر احتیاجی به تکرار امر نیست.

و اگر محقق شدن متعلق امر به فوریت را تشبیه به "لمح بصر" کرده برای این نبوده که بفهماند زمان تاثیر امر کوتاه، و نظیر کوتاهی لمح بصر است، بلکه می‌خواهد بفهماند تاثیر امر اصلا احتیاج به زمان هر چند کوتاه ندارد، آری تشبیه به لمح بصر در کلام کنایه از همین بی‌زمانی است، پس امر خدای تعالی که همان ایجاد و اراده وجود است احتیاجی نه به زمان دارد و نه به مکان، و نه به حرکت، و چگونه ممکن است محتاج به اینگونه امور باشد با اینکه زمان و مکان و حرکت همه به وسیله همان امر موجود شده‌اند.

و آیه شریفه فی نفسہ حقیقتی عمومی در مساله خلقت موجودات را افاده نموده، می‌فهماند هستی موجودات از آن جهت که فعل خدا است چون لمح بصر فوری است، هر چند که از حیث اینکه وجود موجودی زمانی و تدریجی است، و کم کم به وجود می‌آید، الا اینکه بر حسب وقوع این آیه در سیاق تهدید کفار به عذاب روز قیامت، باید گفت: ناظر به آمدن قیامت است، می‌خواهد بفرماید: برای قیام قیامت يك امر او کافی است، به محض اینکه امر کند خلائق همه دوباره موجود می‌شوند، و بعث و نشور محقق می‌گردد.

مشتقات قرآنی: أُمَّة / أُمَّهَات / أُمَّهَاتُهُمْ

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ
جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

سوره مبارکه مائده ۴۸

أُمَّة

اصل کلمه امت از ماده "ام- یام" گرفته شده که به معنای قصد است، و اگر بر جماعت اطلاق شده بر هر جماعتی اطلاق نشده، بلکه بر جماعتی اطلاق می شود، که افراد آن دارای یک مقصد و یک هدف باشند، و این مقصد واحد رابطه واحدی میان افراد باشد و به همین جهت توانسته اند این کلمه را بر یک فرد هم اطلاق کنند، و همچنین در سایر موارد اطلاقش معنای قصد رعایت شده.

"وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ" این جمله بیانگر علت اختلاف شریعت های مختلف است و منظور از امت واحد کردن همه انسانها این نیست که تکویناً آنها را یک امت قرار دهد، و همه انسانها یک نوع باشند، چون همه انسانها یک نوع هستند، و یک جور زندگی می کنند، هم چنان که در آیه زیر انسانها را یک امت و یک نوع دانسته، می فرماید: "وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُؤْتِيَهُمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ".

بلکه مراد این است که از نظر اعتبار آنها را امتی واحد کند، به طوری که استعداد همه آنها برابر باشد و در نتیجه نزدیک به هم بودن درجاتشان همه بتوانند یک شریعت را قبول کنند، پس جمله: "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً" از قبیل به کار بردن علت شرط است در جای خود شرط تا معنا و مطلب بهتر در ذهن شنونده جای گیرد، و بهتر بتواند جزای شرط را که همان جمله "وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ" است بهتر بفهمد و حاصل معنا این است که اگر ما به علت اختلاف امتهای شریعتی مختلفی تشریح کردیم برای این بود که شما را در شریعتی که دادیم بیازمائیم، و ناگزیر این عطاهایی که جمله "آتیکم" به آن اشاره دارد، با یکدیگر و در امتهای مختلف خواهد بود، و قطعاً منظور از این عطا یا مسکن و زبان و رنگهای پوست بدن امتهای نیست برای اینکه اگر چنین چیزی منظور بود باید در یک زمان برای چند قوم که چند رنگ پوست داشتند چند شریعت تشریح کرده باشد، در حالی که سابقه ندارد که خدای عز و جل در یک زمان دو و یا چند شریعت تشریح کرده باشد، پس معلوم می شود منظور اختلاف استعدادها به حسب مرور زمان و ارتقاء انسانها در مدارج استعداد و آمادگی است و تکالیف الهی و احکامی که او تشریح کرده، چیزی جز امتحان الهی انسانها در مواقف مختلف حیات نیست.

و یا به تعبیر دیگر تکالیف الهی وسیله‌هایی است برای به فعلیت در آوردن استعداد انسان‌ها در دو طرف سعادت و شقاوت، باز به تعبیر دیگر وسیله مشخص کردن حزب رحمان و بندگان او از حزب شیطان است، هم چنان که در کتاب عزیز خدا نیز تعبیرهای مختلف آمده و برگشت همه به یک معنا است، خدای تعالی در تعبیر اول و اینکه سنت امتحان را در بین انسان‌ها به جریان انداخته، فرموده است: "وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ، أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ" و آیات دیگری که در این باب هست.

و در تعبیر دوم می‌خوانیم: که هنگام فرو فرستادن آدم به زمین فرموده: "فَأَمَّا يَا آتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمًى". و در تعبیر سوم می‌خوانیم که در گفتگوش با ابلیس فرموده: می‌کنیم. "سوره طه، آیه ۱۲۴". "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا... قَالَ رَبِّ بِمَا أَعُوذُ بِتَنِي لِأَرِيَّتَن لَّهُمْ فِي الْأَرْضِ وَالْأَعْوِيَّتَهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ، قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ، إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ"، در این باب آیات دیگری نیز هست.

و سخن کوتاه اینکه این عطایا و بخششهای الهی که به نوع انسانها و بر حسب اختلاف استعداد آنها شده، از آنجا که در زمان‌های مختلف اختلاف داشته و نیز از آنجا که شریعت و سنت الهی که برای تکمیل و متمیم سعادت انسان‌ها در زندگی واجب الاجراء شده و نیز از آنجا که همه این شریعت‌ها امتحان‌هایی است الهی که در اثر اختلاف استعدادها و بشر و تنوع آن مختلف می‌شود، لا جرم این نتیجه به دست می‌آید که شریعت‌ها نیز باید مختلف باشند و بدین جهت است که خدای تعالی اختلاف "شرعه" و "منهاج" را اینطور تعلیل فرموده: که چون اراده من تعلق گرفته به امتحان شما و ریز و درشت کردن شما و این امتحان را در نعمت‌هایی که به شما انعام کرده‌ام انجام می‌دهم، توجه فرمائید: "لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ".

بنا بر این معنای آیه - و خدا داناتراست - اینطور می‌شود که: "لکل امة جعلنا منکم، برای هرامتی از شما انسان‌ها قرار دادیم"، به جعل تشریحی نه تکوینی به عبارت ساده‌تر: برای هرامتی از شما شرعه و منهاج و یا به عبارتی سنت و روش زندگی معین کردیم: "ولو شاء الله لاخذکم امة واحدة و شرع لکم شریعة واحدة". و اگر می‌خواست همه شما را یک امت به حساب می‌آورد و یک شریعت برای اولین و آخرین شما تشریح می‌کرد ولیکن چنین نکرد بلکه برای هرامتی از شما شریعتی تشریح کرد تا شما را در آنچه از این نعمت‌های مختلف ارزانی داشته بیازماید.

آری اختلاف نعمت اختلاف امتحان را می‌طلبد هم چنان که اختلاف پایه معلومات شاگردان کلاسهای مدرسه، اختلاف امتحان را می‌طلبد، و چون غرض اصلی از شرایع، امتحان است، پس ناگزیر باید شرایع نیز مختلف باشد. و این امت‌های مختلف عبارتند از: امت نوح، امت ابراهیم، امت موسی و امت عیسی و امت محمد ص، هم چنان که آیه زیر که در مقام منت‌گذاری برای امت است برای این معنا دلالت دارد، توجه فرمائید: "شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى" که ترجمه‌اش در این نزدیکی‌ها گذشت.

امیین:

کلمه "امیین" جمع کلمه "امی" است، یعنی کسی که قادر بر خواندن و نوشتن نیست. و منظور از این بی‌سوادان - به طوری که گفته شده - مردم عرب هستند، که در عصر رسول خدا ص بیشترشان بی‌سواد بودند، و جز افرادی انگشت‌شمار قادر بر خواندن و نوشتن نبودند، و خود رسول خدا ص هم صرفنظر از رسالتش از همان اکثریت بود، و لذا فرمود: "هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ": او کسی است که در میان مردمی بی‌سواد رسولی از جنس خود آنان و برای همه آنان مبعوث کرد.

بعضی احتمال داده‌اند که مراد از کلمه "امیین" مشرکین باشند، یعنی غیر اهل کتاب، به شهادت اینکه قرآن کریم از یهودیان نقل می‌کند که گفتند: "لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ". لیکن این احتمال درست نیست، برای اینکه در ذیل آیه می‌فرماید: "يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ" یعنی او را مبعوث کرد تا آیات خدا را بر آن امیین بخواند، و اگر منظور از این کلمه مشرکین باشند، باید بگوییم که آیاتی از قرآن تنها بر مشرکین خوانده می‌شده، و حال آنکه هیچ آیه‌ای در قرآن نیست که مخصوص غیر عرب، و غیر اهل کتاب باشد.

بعضی دیگر احتمال داده‌اند که منظور از امیین اهل مکه باشد، برای اینکه مکه را "ام القری" می‌گفتند. این نیز درست نیست، برای اینکه با مدنی بودن سوره مناسبت ندارد، زیرا بوی آن می‌دهد که ضمیر در "یزکیهم" و در "یعلمهم" به مهاجرین و سایر مسلمانان اهل مکه که بعد از فتح، اسلام آوردند و به نسلهای بعد ایشان برگردد. و این از مذاق قرآن به دور است.

اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ سَنِيٍّ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ

سوره مبارکه رعد آیه: ۸

• مؤنث •

کلمه "اناث" جمع کلمه "انثی" است، وقتی گفته می‌شود: "انث الحديد اثنا." معنایش این است که آهن نرم و چکش پذیر شد. و چون گفته شود: "انث المكان" معنایش این است که فلان زمین خیلی زود سرسبز شد و یا قابل کشت شد. پس از این موارد استعمال می‌فهمیم يك جهت در همه موارد استعمال این ماده هست و آن عبارت است از انفعال و نرمی و تاثیر پذیری و اگر جنس ماده از هر حیوان را نیز انثی خوانده‌اند از این باب است.

اگر بت پرستان، بت‌ها و هر معبود دیگر خود را اناث خوانده‌اند، به قول بعضی‌ها بدین جهت است که به زعم آنان بت‌ها و معبودها تاثیر پذیر و منفعل است و خودش فاعل و اثربخش نیست و هیچ خواسته‌ای از خواسته‌های پرستندگان خود را بر نمی‌آورند و در جای دیگر قرآن همین معنا را برای "اناث" بودن بت‌ها آورده و فرموده: "إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذَبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ" و باز در جای دیگر فرموده: "وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَ هُمْ يُخْلَقُونَ وَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَ لَا نَفْعًا وَ لَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَ لَا حَيَاةً وَ لَا نُشُورًا" بنا بر این روشن می‌شود که مراد از انوثت بت‌ها همین است که این دو آیه خاطر نشان کردند، یعنی اینکه فقط انفعال می‌پذیرند و فعل ندارند و این خود خاصیت مخلوق در مقایسه با خالق او تبارک و تعالی است.

مشتقات قرآنی: أَهْلِيكُمْ / أَهْلِيهِمْ / أَهْلُونَا

قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ
إِنِّي أَعْطِكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ

سوره مبارکه هود آیه: ۶۴

اهل

کلمه "اهل" به طوری که راغب گفته به معنای هر آن کس و یا کسانی است که نسبت و یا خاندان و یا غیر آن دواز قبیل دین و شهر و یا صنعت ایشان را یکی می کند، مثلاً می گویند اهل فلان شخص، یعنی زن و بچه و خادم و سایر کسانی که از او می خورند، و باز می گویند اهل فلان شخص، یعنی همه کسانی که به او منسوبند، مثل عشیره و نوه و نتیجه های او که عترت اویند، و باز گفته می شود اهل همدان، یعنی همه کسانی که در شهر زندگی می کنند، و یک نقطه از زمین همه را در خود گنجانیده، و وحدتی میان آنان برقرار کرده، و باز گفته می شود اهل فلان دین، یعنی همه افرادی که متدین به آن دینند، و وحدت دین همه را یکی کرده، و وحدتی به کثرتشان داده، و نیز گفته می شود اهل کارخانه پارچه بافی، و یا اهل صنعت که داشتن صنعت وحدتی به آنها داده، و یا اهل فلان صنعت خاص، که شامل همه اساتید آن صنعت می شود، و کلمه اهل از کلماتی است که در مذکر و مؤنث فرقی نمی کند، و همچنین در مفرد و جمع تغییر شکل نمی دهد، هم به یک نفر می گویند اهل فلانی، و هم به چند نفر، و البته استعمالش مخصوص به مورد انسان است، بچه های یک حیوان را هیچگاه اهل آن حیوان نمی گویند. و مراد از اهل رسول خدا ص، خواص آن جناب است، که شامل جمع دودمانش می شود.

کلمه "اهل" به معنای آن کسی است که: یک خانه، او و مثل او را در خود جمع می کند و یا خویشاوندی و یا دین آنان را جمع می نماید، پس اهل خانه و اهل دین و اهل بیت، به معنای کسانی است که یک خانه و یک دین و یک دودمان آنها را با هم جمع کند.

آل

راغب در مفردات خود گفته: بعضی گفته اند که کلمه "آل" قلب شده کلمه "اهل" است، برای اینکه همین "آل" وقتی کوچک می شود و می خواهند بگویند فلانی خاندانی کوچک دارد، می گویند او دارای اهل است، چیزی که هست کلمه "آل" این فرق را با کلمه "اهل" دارد که کلمه "آل" همواره به کلمه معرفه، آنهم معرفه ای که صاحب شعور باشد اضافه می شود، و هرگز بر کلمه نکره و برزمانها و مکانها اضافه نمی شود، مثلاً گفته می شود آل فلانی، ولی هیچوقت نمی گویند "آل رجل".

إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا

سوره مبارکه انسان آیه: ۵

ابرار

کلمه "ابرار" جمع کلمه "بر" - به فتحه باء - است، و کلمه "بر" صفت مشبیه از مصدر "بر" - به کسره باء - است، که به معنای احسان است، و این معنا در مورد کسی صادق است که عمل خود را نیکویسازد، و از نیکوساختن آن هیچ نفعی که عاید خودش بگردد در نظر نگرفته باشد، نه جزایی که در مقابل عملش به او بدهند، و نه حتی تشکری را.

و خلاصه کلمه "بر" - به فتحه باء - به معنای کسی است که خیر را بدان جهت که خیر است می خواهد، نه بدان جهت که اگر انجام دهد نفعی عایدش می شود، بلکه حتی در صورتی هم که خودش آن را دوست نمی دارد صرفاً به خاطر اینکه خیر است انجام می دهد، و بر تلخی آن که مخالف با خواهش نفسش است صبر می کند، و عمل خیر را بدان جهت که فی نفسه خیر است انجام می دهد، هر چند به زحمت و ضرر خود تمام شود، نظیر وفای به نذر. و یا بدان جهت که برای دیگران نافع است انجام می دهد مانند اطعام طعام به بندگان مستحق خدا.

و با در نظر گرفتن اینکه هیچ خیر و صلاحی در هیچ عملی نیست مگر با ایمان به خدا و رسولش، و ایمان به روز جزا هم چنان که در آیه "أُولَئِكَ لَمْ يُولُؤْا فَاَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ" و آیاتی دیگر از این معنا خبر داده، لذا "ابرار" کسانی هستند که عمل خیر را به خاطر ایمان به خدا و رسول او و روز جزا انجام می دهند، چون ایمانشان ایمان رشد و بصیرت است، یعنی خود را بنده و مملوک پروردگار خود می دانند، و معتقدند که خلق و امرشان به دست او است، و خودشان مالک نفع و ضرری برای خود نیستند، قهراً معتقدند که نباید اراده کنند مگر چیزی را که پروردگارشان اراده کرده، و انجام ندهند مگر عملی را که او بپسندد، در نتیجه اراده او را بر اراده خودشان مقدم می دارند، و برای خشنودی او عمل می کنند، هر چند که به ضرر خودشان تمام شود، بر آن ضرر و ناسازگاری با میل درونی خود صبر می کنند، و زحمت اطاعت او را تحمل نموده، آنچه می کنند به خاطر خشنودی او می کنند، و در نتیجه در مرحله عمل عبودیت را خالص برای خدا می سازند.

راغب می گوید: کلمه "بر" بفتح باء در مقابل کلمه "بحر" می باشد و به معنای خشکی است و چون اولین تصویری که از خشکی ها و بیابانها به ذهن می رسد، وسعت و فراخای آن است. لذا کلمه "بر" بکسره باء را از آن گرفتند تا در مورد توسع در فعل خیر استعمال کنند..

مشقات قرآنی: بُرُوك / تَبَارُك / قَتَبَارُك / مُبَارَك

وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

سوره مبارکه انعام آیه: ۵۵۱

برکت

راغب در مفردات می‌گوید: اصل کلمه "برکت"، "برک" - به فتحه باء - و به معنای سینه شتر است، ولیکن در غیراین معنا نیز استعمال می‌شود، از آن جمله می‌گویند: "فلانی دارای برکه است" و "برک البعیر" به معنای این است که شتر سینه خود را به زمین زد. و چون این معنا مستلزم يك نحو قرار گرفتن و ثابت شدن است لذا کلمه مزبور را در ثبوت که لازمه معنای اصلی است نیز استعمال کرده و می‌گویند: "ابتروکوا فی الحرب - در جنگ پای برجا شده و به عقب برنگشتند" و به همین مناسبت آن محلی را که مردان دلیر و شجاعان لشکر موضع می‌گیرند "براکاء" و "بروکاء" می‌نامند، و نیز در جایی که حیوان از راه رفتن باز می‌ایستد و به هیچ وجه تکان نمی‌خورد می‌گویند: "ابترکت الدابة" و آب انبار را نیز به همین جهت "برکه" می‌نامند، برای اینکه آب انبار محل ثابت شدن و قرار گرفتن آب است.

"برکت" ثبوت خیر خداوندی است در چیزی، و اگر فرموده: "لَفَتَّحْنَا عَلَیْهِمْ بَرَکَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ" برای این بوده که خیرات در زمین و آسمان قرار گرفته، هم چنان که آب در برکه جای می‌گیرد. و "مبارک" چیزی است که این خبر در آن باشد و به همین معنا است آیه "هَذَا ذِکْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ".

سپس می‌گوید: از آنجایی که خیرات الهی از مقام ربوبیتش بطور نامحسوس صادر می‌شود، و مقدار و عدد آن هم قابل شمردن نیست، لذا به هر چیزی که دارای زیاده غیر محسوسی است می‌گویند: این چیز مبارک و دارای برکت است، روایتی هم که می‌گوید "هیچ مالی از صدقه دادن کم نمی‌شود" مقصودش همین نقصان غیر محسوس است نه کاهش مخصوص که بعضی از زیانکاران پنداشته و در رد آن گفته‌اند: ما ترازو می‌گذاریم و از فلان مال، مقداری صدقه داده سپس آن را بار دیگری سنجیم و می‌بینیم که به مقدار صدقه کم شده است. راغب سپس اضافه کرده است که: مراد از "تَبَارُکُ اللهُ" اختصاص خداوند است به خیرات.

پس بنا براین، برکت به معنای خیری است که در چیزی مستقر گشته و لازمه آن شده باشد، مانند برکت در نسل که به معنای فراوانی اعقاب یا بقای نام و دودمان است، و برکت در غذا که به معنای سیر کردن مردم بیشتری است، و برکت در وقت که به معنای گنجایش داشتن برای انجام کاری است که آن مقدار وقت معمولاً گنجایش انجام چنان کاری را ندارد.

چیزی که هست از آنجا که غرض از دین تنها و تنها سعادت معنوی و یا حسی منتهی به معنوی است، لذا مقصود از برکت در لسان دین آن چیزی است که در آن خیر معنوی و یا مادی منتهی به معنوی باشد، مانند آن دعایی که ملائکه در حق ابراهیم ع کرده و گفتند: "رَحِمْتُ اللَّهَ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ" که مراد از آن، برکت معنوی مانند دین و قرب خدا و سایر خیرات گوناگون معنوی، و نیز برکت حسی مانند مال و کثرت و بقای نسل و دودمان و سایر خیرات مادی است که برگشت آن به معنویات می باشد.

بنا بر آنچه گفته شد، معنای برکت مانند امور نسبی به اختلاف اغراض مختلف می شود، چون خیریت هر چیزی به حسب آن غرضی است که متعلق به آن می شود، مثلاً طعامی که انسان می خورد بعضی غرضشان از خوردن آن سیر شدن است، و بعضی غرضشان از خوردن آن تنها حفظ سلامت است، چون غذای مورد نظرشان را در میان همه غذاها نسبت به مزاج خود سالم تر تشخیص داده، بعضی دیگر غذایی را که می خورند منظورشان استشفاء به آن و بهبودی کسالتی است که دارند، بعضی دیگر نظرشان از فلان غذا تحصیل نورانیتی است در باطن که بدان وسیله بهتر بتوانند خدای را عبادت کنند.

پس وقتی عمل واحدی چند جور غرض متعلق به آن می شود برکت در آن نیز معنایش مختلف می گردد، ولی جامع همه آن معانی این است که خداوند خیر منظور را با تسبیب اسباب و رفع موانع در آن غذا قرار داده و در نتیجه غرض از آن حاصل گردد.

راغب می گوید: برکت را هم که به معنای خیر الهی است از این جهت که نحوه ثبوتی دارد برکت گفته اند. و "مبارک" به چیزی می گویند که آن خیر الهی در آن باشد. باز ایشان اضافه کرده چون خیر الهی از جایی و به نحوی صادر می شود که نه محسوس کسی است و نه شمردنی و نه محدود شدنی، از این جهت هر چیزی را که در آن زیادی غیر محسوس دیده شود، مبارک خوانده و می گویند چقدر با برکت است.

پس "تبارک" از خدای تعالی، به معنای اختصاص او به خیر کثیری است که به بندگان خود افاضه میکند و چون خلق به معنای تقدیر است پس این خیر کثیر همه اش در تقدیر او هست، و آن عبارت است از ایجاد موجودات و ترکیب اجزاء آن، به طوری که هم اجزایش با یکدیگر متناسب باشد، و هم با موجودات دیگر سازگاری داشته باشد، و خیر کثیر هم از همین جا برمی خیزد و منتشر می شود.

مشتقات قرآنی: بَطَلَ / تَبَطَّلُوا / سَيَّبَطُلُهُ / الْمُبْطَلُونَ

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

سوره مبارکه آل عمران آیه: ۱۷

باطل

کلمه "باطل" به معنای هر چیزی است که در آن هدفی و غرضی معقول نباشد. "باطل" نقیض حق و به معنای چیز نیست که پس از واریسی کردن معلوم می شود ثابت نداشته، و بدین معنا است در آیه "ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ" گاهی هم نسبت به عمل و گفتار بکار برده می شود، چنانچه خداوند فرموده: "وَبَطَّلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" و نیز فرموده: "لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ"، و مصدر آن "بطول"، "بطل" و "بطلان"، می آید این بود آنچه که از گفتار راغب مورد احتیاج بود. بنا بر این بطلان هر چیزی بدین معنا است که انسان برای آن چیز یک نوع وجود و واقعیت فرض بکند، ولی وقتی با خارج تطبیقش می کند آن طور که فرض شده بود مطابق با خارج نباشد. و حق برخلاف آنست و عبارتست از چیزی که فرضش با خارج تطبیق کند.

بنا بر این صفت حق و باطل دو صفتی است که در اصل مختص به اعتقاد بوده، و اگر غیر اعتقاد را هم حق و یا باطل خوانده عنایتی بکار می برند. پس گفتن اینکه آسمان بالای سرما و زمین زیر پای ما است گفتاری است حق، چون واقع و خارج با آن تطبیق می کند، بخلاف اینکه بگوییم آسمان زیر پای ما، و زمین بالای سرما است، که چون در واقع آن ثباتی که فرض می شدند ندارند و باطل است. و یک فعل وقتی حق است که بر طبق آن غایت و نتیجه ای که برایش تقدیر و فرض شده صورت گیرد، مانند خوردن برای سیر شدن کسب و کار برای به دست آوردن روزی و خوردن دواء برای صحت، و اما اگر آن نتیجه و غرض که برایش در نظر گرفته شده بدست نیاید آن فعل باطل است.

و همچنین موجودات خارجی وقتی حقتند که در خارج وجود داشته باشند، مانند وجود حق تعالی، و اما اگر چیزی وجود ندارد، و مع ذلك معتقد بوجودش باشیم آن شیء باطل است، و همچنین اگر موجود باشد ولیکن آن خواص وجودی که برایش فرض شده نداشته باشد، آن نیز باطل است، مثل اینکه ما معتقد به استقلال و بقای موجودی ممکن الوجود باشیم، زیرا هیچ موجودی غیر خدای تعالی این خاصیت را واجد نیست، و استقلال و بقاء ندارد، پس از این جهت باطل است، هر چند از جهت اصل وجودش حق بوده باشد.

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِيرِ الصَّابِرِينَ

سوره مبارکه بقره آیه: ۱۵۵

• ابتلاء •

کلمه "ابتلاء" به معنای نقل چیزی از حالی به حالی و طوری به طور دیگر است، مثلاً طلال را در بوته ابتلا می‌کنند، تا ذوب شود و به شکلی که می‌خواهند درآید. کلمه ابتلاء و بلاء یک معنی دارد، اگر بخواهی بگویی: من فلان را با فلان عمل و یا پیش آوردن فلان حادثه امتحان کردم، هم میتوانی بگویی: ابتلیته بکذا، و هم می‌توانی بگویی بلوته بکذا و اثر این امتحان این است که صفات باطنی او را از قبیل اطاعت و شجاعت و سخاوت و عفت و علم و مقدار وفاء، و نیز صفات متقابل این نامبرده را ظاهر سازد. و به همین جهت امتحان، جز با برنامه‌ای عملی صورت نمی‌گیرد، عمل است که صفات درونی انسان را ظاهر می‌سازد، نه گفتار، همان طور که ممکنست درست و راست باشد، ممکن هم هست دروغ و خلاف واقع باشد.

در آیه "إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا" کلمه "ابتلاء" که جمله "نبتلیه" از آن مشتق است، به معنای نقل چیزی از حالی به حالی و طوری به طور دیگر است، مثلاً طلال را در بوته ابتلا می‌کنند، تا ذوب شود و به شکلی که می‌خواهند درآید، و خدای تعالی انسان را ابتلا می‌کند، یعنی از نطفه خلقش می‌کند، و سپس آن نطفه را علقه و علقه را مضغه می‌کند، تا آخر اطواری که یکی پس از دیگری به او می‌دهد، تا در آخر خلقتی دیگرش می‌کند.

• امتحان •

کلمه "امتحان" به معنای ابتلاء و اختیار است، و امتحان را وقتی به کار می‌برند که بخواهند وضع چیزی که تا کنون برایشان مجهول بوده معلوم کنند، و چون این معنا در مورد خدای تعالی محال است، ناگزیر باید بگوییم که امتحان در مورد خدای تعالی به معنای تمرین دادن و عادت دادن است - هم چنان که بعضی اینطور معنا کرده‌اند. و یا امتحان را به معنای محنت و مشقت دادن به قلب معنا کنیم، و بگوییم خدای تعالی این مشقت‌ها را بر دلها تحمیل می‌کند تا قلبها به تقوی عادت کنند. همچنین کلمه "فتن" در اصل به معنای این است که طلال را در آتش کنند و خوبی و بدی جنس آن را معلوم سازند.

مشتقات قرآنی: نَمَّتْ / فَأَتَمَّتْهُنَّ / فَأَتَمُّوا / فَمَتَّ / لِأَتِمَّ

الْيَوْمَ يَيْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

سوره مبارکه مائده آیه: ۳

• اتمام •

کلمه "اکمال" و کلمه "اتمام" معنایی نزدیک به هم دارند، راغب می‌گوید کمال هر چیزی عبارت است از اینکه غرض از آن چیز حاصل بشود و در معنای کلمه "تمام" گفته تمام بودن هر چیز منتهی شدن آن به حدی است که دیگر احتیاج به چیزی خارج از خود نباشد، به خلاف ناقص که محتاج به چیزی خارج از ذات خودش است تا او را تمام کند.

و شما خواننده محترم می‌توانید از راهی دیگر معنای این دو کلمه را تشخیص دهید، و آن این است که بدانید که آثار موجودات دو نوع است. یک نوع از موجودات وقتی اثر خود را می‌بخشند که همه اجزای آن جمع باشد، مثلاً اگر مانند معجون اجزایی دارد، همه آن اجزاء موجود باشد، که اگر یکی از آن اجزاء نباشد معجون و دار و اثر خود را نمی‌بخشد، و مانند روزه که مرکب است از اموری که اگر یکی از آنها نباشد روزه روزه نمی‌شود، مثلاً اگر کسی در همه اجزای روز از خوردن و سایر محرمات امساک بکند ولی در وسط روز در یک ثانیه دست از امساک بردارد، و جرعه‌ای آب فرو ببرد، روزه اش روزه نیست. از جمع شدن اجزاء اینگونه امور تعبیر می‌کنند به تمامیت و در قرآن کریم می‌فرماید: "ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ".

و نوع دیگر قسمتی از اشیاء هستند که اثر بخشیدن آنها نیازمند به آن نیست که همه اجزای آن جمع باشد، بلکه اثر مجموع اجزاء مانند مجموع آثار اجزاء است، هر یک جزئی که موجود بشود اثرش هم مترتب می‌شود البته اثری به مقدار خود آن جزء و اگر همه اجزاء جمع شود همه اثر مطلوب حاصل می‌شود، مانند روزه که اگر یک روز روزه بگیری، اثر یک روز را دارد، و اگر سی روز بگیری اثر سی روز را دارد، تمامیت را در این قسم "کمال" می‌گویند و در قرآن کریم فرموده: "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامًا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ" که در اینگونه امور اثر هم بر بعض مترتب می‌شود و هم بر کل، و در گفتگوهای روزانه خود می‌گوئیم امر فلانی تمام و عقل او کامل شد و عکس این را نمی‌گوئیم یعنی نمی‌گوئیم عقل فلانی تمام و امر او کامل شد.

پس آیه: "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي"، می‌فهماند که مراد از دین مجموع معارف و احکام تشریح شده است چیزی که هست امروز مطلبی بر آن معارف و احکام اضافه شده، و مراد از "نعمت" هر چه باشد امری معنوی و واحد است، و کانه ناقص بوده، یعنی اثری که باید نداشته، امروز آن نعمت ناقص تمام شد، و در نتیجه امروز آن معارف و احکام اثری که باید داشته باشند دارا شده است.

اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَفُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

سوره مبارکه زمر آیه: ۳۲

• مثنائی •

ظاهراً "مثنائی" جمع "مثنیه" - به فتح میم - یعنی اسم مفعول از ماده "ثنی" باشد که به معنای عطف و برگرداندن باشد، هم چنان که در جای دیگر قرآن آمده: "يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ" و آیات قرآنی را از این رو مثنائی نامیده که بعضی مفسر بعضی دیگر است و وضع آن دیگری را روشن می کند، و هر يك به بقیه نظر و انعطاف دارد، هم چنان که جمله "كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِي" اشاره به این معنا دارد، برای اینکه هم آن را متشابه خوانده که معنایش شباهت بعضی آیات آن با بعضی دیگر است، و هم مثنائی نامیده.

در کلام رسول خدا ص نیز آمده که در صفت قرآن فرموده: "بعضی از آن بعضی دیگر را تصدیق می کند". و همچنین از علی ع نقل شده که فرموده است: "قرآن بعضی آیاتش ناطق به حال بعضی دیگر، و بعضی از آن شاهد بر بعضی دیگر است". ممکن هم است کلمه مذکور را جمع "مثنی" به معنی مکرر بگیریم، که باز کنایه از این می شود که بعضی از آیاتش بعضی دیگر را بیان می کند. و در اینکه فرمود: "سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ" تعظیمی از سوره فاتحه و همه قرآن کرده که بر کسی مخفی نیست، اما تعظیم قرآن است، برای اینکه از ناحیه ساحت عظمت و کبریای خدای عز و جل به وصف عظیم توصیف شده، و اما تعظیم فاتحه است برای اینکه نکره آوردن کلمه "سبع" و بدون وصف آوردن آن خود دلیل عظمت قدر و جلالت شان است، و این معنا براهل ادب پوشیده نیست، علاوه بر این، يك سوره در قبال قرآن قرار گرفته و حال آنکه خودش سوره ای از قرآن است.

مشتقات قرآنی: إجرامي / أَجْرَمْنَا / أَجْرَمُوا / الْمُجْرِمُ

وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاسْتَكْبَرْتُمْ
وَكُنْتُمْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ

سوره مبارکه احقاف آیه: ۲۵

مجرم

راغب می‌گوید: اصل "جرم" به فتح جیم و سکون راء، به معنای کندن میوه از درخت یا بریدن است، - تا آنجا که می‌گوید- و "أجرم" به معنای این است که: فلانی صاحب جرم شد، مانند "أثم وأثمروا البین" که به معنای این است که: صاحب میوه و خرما و شیر شد. این معنای لغوی ثلاثی و باب افعال کلمه است، ولیکن به عنوان استعاره در ارتکاب هر عمل زشتی استعمال می‌شود، و در سراسر کلام عرب دیده نشده که این کلمه در حق اشخاص دانا و پسندیده استعمال شود. وقتی گفته می‌شود: "جرمه و یجرمه" معنایش این است که او را وادار به جرم کرد، و اگر معصیت را هم جرمه می‌گویند چون وبال و عقوبت آن را که یا مال است و یا شکنجه برآدمی تحمیل می‌شود.

ظالم

معنای ظلم عبارتست از خروج از عدالت، و حد وسط و ظلم همانظوری که از جهت اختلاف خصوصیات آن شخص مرتکب، مختلف و کم و زیاد می‌شود، همچنین نسبت به اختلاف اشخاصی که ظلم برایشان می‌شود و یا اراده ظلم بر آنان شده است، اختلاف و شدت و ضعف پیدا می‌کند، به این معنا که هر چه موقعیت و شان او عظیم‌تر باشد ظلم بر او شنیع‌تر و بزرگ‌تر خواهد بود، و معلوم است که ساحتی مقدس‌تر و منزلتی رفیع‌تر و عزیزتر از ساحت و منزلت پروردگار و آیات داله بر او نیست.

بنا بر این آن کسی هم که به چنین ساحت قدسی و یا به چیزی که منسوب به این ساحت است ظلم روا بدارد از هر ظالمی ظالم‌تر خواهد بود، این نیز معلوم است که چنین کسی جز به خود ظلم نکرده. و این همان چیزی است که دقت عقلی آن را اقتضا دارد. خدای سبحان نیز با جمله "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ" همین نظریه عقلی را تصدیق فرموده است.

أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمُ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ

سوره مبارکه مومنون آیه: ۷۰

جَنّت

اصل کلمه "جن" به معنای پوشاندن است، و همین معنا در همه مشتقات کلمه جریان دارد نظیر جن، چون از نظر پوشیده است، و "مجنة" و جنة "سپر" چون آدمی را از شمشیر دشمن می پوشاند، و جنین، و جان- به فتح جیم- قلب، چون از نظرها پنهان است و همچنین در این جمله قرآن: "جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ" و مشتقات دیگر آن، این معنا جریان دارد.

"جن" طایفه ای از موجوداتند که بالطبع از حواس ما پنهانند، و مانند خود ما شعور و اراده دارند، و در قرآن کریم بسیار اسمشان برده شده، و کارهای عجیب و غریب و حرکات سریع از قبیل کارهایی که در داستانهای سلیمان انجام دادند به ایشان نسبت داده شده، و نیز مانند ما مکلف به تکالیفند، و چون ما زندگی و مرگ و حشر دارند و همه اینها از بسیاری از آیات متفرق قرآنی استفاده می شود. و اما "جان" و اینکه آیا جان هم همان جن است و یا به گفته ابن عباس پدر جن است همانطور که آدم پدر بشر می باشد، و یا به گفته حسن همان ابلیس است، و یا به گفته راغب نسل جنی ابلیس و یا نوع مخصوصی از جن است، اقوال مختلفی است که بیشترش بی دلیل است.

کلمه "جنت" به معنای درختانی بسیار درهم رفته است، که در فارسی و عربی آن را بستان گویند، و اگر بستان را جنت خوانده اند به این مناسبت بوده است که این کلمه در اصل به معنای پوشاندن است، و چنین درختانی زمین را از نور خورشید می پوشانند هم چنان که به سپر نیز جنة به ضم جیم گفته می شود زیرا سپر نیز بدن یک سرباز را از آلت جنگی دشمن می پوشاند، و به این جهت صحیح است گفته شود: "نهرها از زیر آن جاری است"، و اگر کلمه نامبرده به معنای زمینی بود که درخت داشته باشد، این عبارت صحیح نبود، چون نهر باغ از زیر زمین باغ جاری نیست، در نتیجه خلاف مقصود را می رسانید، و به همین جهت خدای تعالی در آیه قبلی که انفاق را به جنتی در ربوه زمین آباد مثل می زد در جای دیگر در باره ربوه فرمود: "ذاتِ قَرَارٍ وَ مَعِينٍ" فرمود: "آب معین در آن زمین است" و نفرمود "در زیر آن جاری است"، ولی وقتی سخن از زمین ندارد بلکه از جنات سخن می گوید که بسیار هم در قرآن تکرار شده، می فرماید: نهرها از زیر آن جاری است، یعنی از زیر آن درختان، پس جنت به معنای درختان بسیار است.

الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

سوره مبارکه فاطر آیه: ۱

جناح

کلمه "اجنحة" جمع "جناح" است، که در پرندگان به منزله دست انسان است، و پرندگان به وسیله آن پرواز می کنند، و به فضا می روند و برمی گردند، و از جایی به جای دیگر نقل مکان می کنند. وجود فرشتگان نیز مجهز به چیزی است که می توانند با آن کاری را بکنند که پرندگان آن کار را با بال خود انجام می دهند، یعنی ملائکه هم مجهز به چیزی هستند که با آن از آسمان به زمین و از زمین به آسمان می روند، و از جایی به جای دیگر که مامور باشند می روند، قرآن نام آن چیز را "جناح" بال گذاشته، و این نامگذاری مستلزم آن نیست که بگوییم ملائکه دو بال نظیر بال پرندگان دارند، که پوشیده از پر است، چون صرف اطلاق لفظ مستلزم آن جناح، نیست، هم چنان که الفاظ دیگری نظیر جناح نیز مستلزم معانی معهود نمی باشد مثلاً، وقتی کلمه عرش و کرسی و لوح و قلم و امثال آن را در باره خدای تعالی اطلاق می کنیم، نمی گوییم عرش آنها و کرسی و لوح و قلمش نظیر کرسی و لوح و قلم ماست، بله این مقدار را از لفظ جناح می فهمیم که: نتیجه ای را که پرندگان از بالهای خود می گیرند، ملائکه هم آن نتیجه را می گیرند، و اما اینکه چطور آن نتیجه را می گیرند از لفظ جناح نمی توان به دست آورد.

جمله "أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ" صفت ملائکه است، و کلمه "مثنی" و "ثلاث" و کلمه "رباع" هر سه الفاظی هستند که بر تکرار عدد دلالت دارند، یعنی کلمه "مثنی" به معنای دو تا دو تا است، و کلمه "ثلاث" به معنای سه تا سه تا، و کلمه "رباع" به معنای چهار تا چهار تا است. گویا فرموده خداوند بعضی از فرشتگان را، دو بال داده و بعضی را سه بال، و بعضی را چهار بال. و جمله "يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ" - بر حسب سیاق، خالی از اشاره به این نکته نیست، که بعضی از ملائکه بیش از چهار بال هم دارند.

از آیه ... "جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ"، که از آن به خاطر مطلق بودنش فهمیده می شود که ملائکه خلق شده اند برای اینکه واسطه باشند میان خدا و خلق، و برای انفاذ امر او فرستاده می شوند، همان امری که در آیه "بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ"، و آیه "يَخْفُونَ رَّبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ"، از آن سخن گفته است و گفتیم که بال قرار دادن برای ملائکه اشاره به همین وساطت است.

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ
وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

سوره مبارکه آل عمران آیه: ۳۱

• محبت •

یکی از حقایق که ما در وجدان خود می‌یابیم و کسی نمی‌تواند منکر آن شود، حقیقتی است که نام آن را حب و به فارسی دوستی می‌گذاریم مانند دوست داشتن غذا، زنان، مال، جاه و علم که دوستی اینها پنج مصداق از مصداق حب هستند که هیچ شکی در وجود آن در دل خود نداریم، و نیز شکی نیست در اینکه ما کلمه دوستی و حب را در این پنج مصداق به یک معنا و برسبیل اشتراک معنوی استعمال می‌کنیم نه برسبیل اشتراک لفظی، (مانند کلمه (عین) که هم بمعنای چشم است، هم چشمه، هم زانو، هم طلا و هم چند معنای دیگر)، حال باید دید با اینکه حب در این پنج مصداق معانی مختلفی دارد، چرا کلمه (حب) در همه بیک جور صادق است؟ آیا برای اینست که اختلاف آن معانی اختلاف نوعی است یا اختلافی دیگر است. و چون در حب مخصوص به غذا و میوه مثلا، دقت کنیم خواهیم دید، اگر غذایی یا میوه‌ای را دوست می‌داریم، بدان جهت است که با طرز کار دستگاه گوارشی ما ارتباط دارد، (باین معنا که احتیاج بدن بسوخت و ساز، دستگاه گوارشی را به فعالیت می‌اندازد، غدد ترشحی دهان آماده ترشح می‌شود، حمل معدی اسید ترشح می‌کند و در همین هنگام می‌گوئیم دلم از گرسنگی غش می‌کند، چون اسید نامبرده اگر معده خالی باشد باعث سوزش معده می‌شود) و اگر فعالیت این دستگاه نبود و بدن در استكمال خود حاجتی به طعام نداشت، قطعاً ما نیز طعام را دوست نمی‌داشتیم، و طعام محبوب ما نمی‌شد.

پس حب به غذا در حقیقت حب ما به غذا نیست، بلکه حب دستگاه گوارش به فعالیت خودش است، این دستگاه می‌خواهد انجام وظیفه کند و سوخت و ساز بدن را به بدن برساند، همین خواستن عبارت از حب به غذاست (که ما آن را بخود نسبت می‌دهیم و می‌گوئیم ما غذا را دوست می‌داریم و این مائیم که از فلان غذا خوشمان می‌آید) در حالی که اینطور نیست، بلکه خوش آمدن و لذت از غذا، کار دستگاه گوارشی است نه از ما، خواهی گفت: (این که چشم‌بندی نیست، که ما از طعم و مزه و بوی فلان غذا خوشمان می‌آید؟) در پاسخ می‌گوئیم: همین هم مربوط به دستگاه گوارش است، چون حس ذائقه یکی از خدمتگزاران دستگاه گوارش است نه خود آن، پس منظور ما از لذت، لذت ذائقه نیست بلکه آن رضایت خاصی است که دستگاه گوارش از کار خود احساس می‌کند.

این بود حال و حقیقت محبت به غذا، حال بینیم محبت به زنان از چه باب است، در این حب نیز اگر نیک بنگریم، می بینیم که این حب هم کار ما نیست بلکه کار دستگاه تناسلی ما است، باین معنا که دستگاه تناسلی تشنه عمل لقاح میشود و آن را دوست میدارد و چون این عمل با همسری انجام می شود، می گوئیم من همسرم را دوست می دارم، در حالی که اگر واقع قضیه را بشکافیم، می بینیم پای من در کار نیست، بلکه اولاً و بالذات دستگاه تناسلی عمل خود را دوست میدارد و ثانیاً و بالتبع همسرا چون عملش با او قابل انجام است، همانطور که در طعام گفتیم، پای من در کار نیست، بلکه دستگاه گوارش اولاً و بالذات عمل خود را دوست می دارد و ثانیاً و بالتبع غذا را دوست میدارد، و عمل لقاح اثر نیرویی است که خدای تعالی در هر جاننداری بودیعت نهاده، هم چنان که عمل تغذیه نیز اثر نیرویی است که خدا در او بودیعت سپرده است. از همین جا معلوم میشود که این دو حب یعنی حب به غذا و حب به همسر، برگشتنش به یک حب است، برای اینکه دستگاه گوارش و دستگاه تناسلی بهم مربوطند و کمالی هم که از کار این دو دستگاه حاصل می شود، بهم ارتباط دارند.

و چون چنین است احتمال دارد که حب عبارت باشد از یک تعلق که خاص این دو مورد است، و در غیر این دو مورد اصلاً یافت نشود و لیکن آزمایش از راه آثار این احتمال را دفع می کند، زیرا این تعلق که نامش حب است، اثری در دازنده اش دارد و آن این است که قوه (استعداد) را بسوی فعلیت، اگر فعلیت نداشته باشد می کشاند و اگر فعلیت داشته باشد، بسوی ترک آن جذب می کند و این دو خاصیت و یا یک خاصیت را در تمامی موارد قوای ادراکی احساس می کنیم که حب آن قوا را بسوی افعالش به حرکت در می آورد. قوه باصره، سامعه، حافظه، متخیله، سایر قوا و حواس ظاهری و باطنی که در ما است - چه قوای فاعله و چه منفعله - همه این حالت را دارند که هر یک فعل خود را دوست می دارد و این دوستی او را بسوی فعلش جذب می کند، چشم را بسوی دیدن آنچه دوست دارد، جذب می کند و گوش را بسوی شنیدن و همچنین هر قوه دیگر را. و این نیست مگر بخاطر اینکه کار هر قوه کمال او است و هر قوه ای با کار مخصوص بخود، نقص خود را تکمیل نموده، حاجت طبیعی خود را برمی آورد، اینجاست که معنا و مفهوم حب مال و حب جاه و حب علم، برای ما روشن می گردد، چون انسان با هر یک از مال و جاه و علم، استکمال می کند و به همین جهت آنها را دوست می دارد.

پس از اینجاست نتیجه می گیریم که حب تعلقی است خاص و انجذابی است شعوری و مخصوص بین انسان و کمال او و تجربه های دقیق که از طریق آثار و خواص حب صورت گرفته، ثابت کرده که حب در حیوانات نیز هست. و این معنا روشن گردیده که این علاقه و محبت از اینجاست ناشی می شود که محب نسبت به آنچه محبت دارد یا فاعل است، (مانند دستگاه گوارش که اگر غذا را دوست می دارد، بدان جهت است که کارش هضم غذا است) و یا منفعل (مانند حب ذائقه و

شامه و سامعه از مزه و بو و صدای خوش که همه از باب انفعال است) چیزی که هست همانطور که در داستان حب به غذا و میوه گفتیم، حب محب اولاً و بالذات متعلق به فعل یا انفعال خود میشود و ثانیاً بالتبع متعلق به هر چیزی میشود که با فعل یا انفعالش سروکار دارد، و این معنا در غیرانسان و حیوان هم اگر استکمالی در کار باشد و یا افاضه کمالی در بین باشد، نیز تصور دارد، (البته افاضه کمال از افاضه کننده با شعور) (مانند محبتی که روئیدنی‌ها به نور آفتاب دارند و نیز درختان جنگلی را می‌بینیم که برای رساندن خود به نور آفتاب مرتب بلند می‌شوند).

و از همه مطالبی که گذشت نتایج زیر عاید می‌شود، اول اینکه حب عبارتست از تعلق و ارتباط وجودی بین محب و محبوب و یا به عبارتی انجذاب بین علت مکمل و یا شبیه به آن، و بین معلول مستکمل و یا شبیه به آن، و چون حب عبارت از این است، لذا ما افعال خود را دوست میداریم تا بوسیله آن استکمال کنیم و آنچه را هم که متعلق به افعال ماست دوست می‌داریم تا آن را وسیله و ابزار کار خود کنیم، (مثال استکمال اینکه، ما علم را که فعل مغزی ما است، دوست میداریم و به طفیل آن کتاب و مدرسه و استاد را هم دوست می‌داریم، و مثال شبه استکمال اینکه ما خانه‌سازی را برای رفع حاجت از خانه دوست می‌داریم و به طفیل آن یک دانه آجر را هم دوست داریم) و بالأخره غذا و همسر و مالی که در راه تهیه آن دو صرف می‌کنیم و جاه و مقامی که با آن مال بدست می‌آوریم، و منعمی که به ما احسان می‌کند و معلمی که ما را درس میدهد و راهنمایی که ما را هدایت می‌کند و ناصری که ما را یاری میدهد و متعلم و شاگردی که نزد ما درس می‌خواند و خادمی که ما را خدمت می‌کند و هر مطیعی که ما را اطاعت می‌کند و هر چیزی که در مقابل خواسته ما رام است، همه اینها را دوست میداریم، چیزی که هست محبت ما در بعضی از اقسام آن، طبیعی و در بعضی دیگر خیالی و موهوم و در بعضی دیگر عقلی است.

دوم اینکه محبت دارای مراتب مختلفی است و شدت و ضعف دارد، چون رابطه‌ای است وجودی - و وجود خود حقیقتی است مشکک یعنی دارای مراتب - و معلوم است که آن رابطه وجودی که میان علت تامه با معلولش هست، با آن رابطه که میان علت ناقصه، با معلولش هست، یکسان و در یک مرتبه نیست، به همین حساب آن کمالی که بخاطر آن چیزی محبوب ما واقع میشود، از جهت ضروری بودن و غیر ضروری بودن و نیز از جهت مادی بودن، مانند تغذی، و غیر مادی بودن، مانند علم، یکسان نیست و بلکه شدت و ضعف دارد.

از اینجا بطران آن سخن که می‌گفت: محبت تنها به امور مادی متعلق میشود، روشن می‌گردد، بعضی‌ها آن قدر شورش کرده‌اند که گفته‌اند: اصلاً برگشت تمامی محبت‌ها به محبت به غذا است و هر محبت دیگر را اگر تحلیل کنیم، می‌بینیم از حب به غذا سردر می‌آورد و بعضی دیگر گفته‌اند: ریشه و اصل، در باب محبت، علاقه به وقاع است و محبت به غذا و هر علاقه دیگر از آن سردر می‌آورد.

سوم اینکه خدای سبحان از هر جهت که حساب کنیم، اهلیت آن را دارد که دوستش بداریم، برای اینکه هستی او بذات خودش است نه عاریتی و کمال او غیرمتناهی است، در حالی که هر کمالی دیگر متناهی و محدود است، و متناهی وجودش متعلق است به غیرمتناهی، و این حبی است ذاتی که محال است از بین برود و نیز خدای تعالی خالق ما است و بر ما انعام می‌کند، آنهم به نعمت‌هایی که غیرمتناهی است، هم از نظر عدد و هم از نظر زمان، به همین جهت او را دوست می‌داریم، همانطور که هر منعم دیگر را، به خاطر انعامش دوست می‌داریم.

چهارم اینکه حب از آنجا که گفتیم رابطه‌ای است وجودی - وهستی روابط وجودی، خارج از وجود موضوعات خود و تنزلات آن نیست - لذا نتیجه می‌گیریم که هر چیزی ذات خود را دوست میدارد، و چون در سابق گفتیم: هر محبی همه متعلقات محبوب خود را نیز دوست میدارد، در نتیجه هر چیزی آثار وجودیش را هم دوست میدارد، از اینجا معلوم میشود که خدای سبحان بدین جهت که خود را دوست میدارد، خلق خود را دوست میدارد و اگر خلق خود را دوست میدارد، بدین جهت است که انعام او را می‌پذیرند و باز اگر خلق خود را دوست میدارد، بدان جهت است که هدایت او را می‌پذیرند.

پنجم اینکه اگر می‌بینیم در مورد حب، باید شعور و علم وجود داشته باشد، این لزوم بر حسب مصداق است، (چون معمولا کلمه (حب) را در موارد انسانها بکار می‌بریم و می‌گوییم مادر، فرزند خود را دوست میدارد و نمی‌گوئیم: درخت آفتاب را دوست میدارد و خود را بسوی نور آن می‌کشد)، و گرنه تعلق وجودی که حقیقت حب عبارت از آن است، از آن جهت که حب است، هیچ مشروط بوجود علم و شعور نیست و از اینجا روشن می‌گردد که همه قوا و مبادی طبیعی، حتی آنها هم که علم و شعور ندارند، آثار و افعال خود را دوست میدارند. ششم از همه آنچه که گذشت نتیجه می‌گیریم حب حقیقتی است که در تمامی موجودات عالم، سریان و جریان دارد.

مودّه

کلمه "ود" که مصدر "یود" است به معنای حب و دوست داشتن است، البته حب توأم با آرزو. کلمه "مودت" تقریبا به معنای محبتی است که اثرش در مقام عمل ظاهر باشد، در نتیجه نسبت مودت به محبت نسبت خضوع است به خشوع، چون خضوع آن خشوعی را گویند که در مقام عمل اثرش هویدا شود، به خلاف خشوع که به معنای نوعی تائرنفسانی است، که از مشاهده عظمت و کبریایی در دل پدید می‌آید.

مشتقات قرآنی: يُحَادُّونَ / حَدِيداً / يُحَادِدُ / حَادٌّ

مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ

سوره مبارکه نساء آیه: ۱۴

• حدود •

کلمه حد در اصل به معنای منع است، و معنای منع در همه موارد استعمال و مشتقات این کلمه دیده می شود، مثلاً در حد السیف تیزی شمشیر و حد الفجور شکنجه ای که حاکم شرع در برابر هر گناهی به گنه کار می دهد و حد الدار حدود خانه و حدید آهن و مشتقات دیگر. ونهی از نزدیک شدن به حدود خدا کنایه است از اینکه مردم نباید آنها را مرتکب شوند، و به آن حدود تجاوز نمایند، و معنای اینگونه آیات این است که نزدیک این گناهان که همان اکل و شرب و جماع باشد مشوید، و یا این است که از این احکام و حرمت های الهیه که برایتان بیان فرمود یعنی احکام روزه تجاوز نکنید، و نگذارید روزه شما به وسیله تجاوز از حدود خدا و ترک تقوا ضایع گردد.

کلمه "حد" به معنای دیوار و حائل بین دو چیز است، حائلی که از اختلاط آن دو به یکدیگر جلوگیری کند و تمایز بین آن دو را حفظ کند، مانند حد خانه و بستان و منظور از حدود خدا در این جا احکام ارث و فرائض و سهام معین شده است که خدای تعالی در این دو آیه با ذکر ثواب بر اطاعت خدا و رسول در رعایت آن حدود و تهدید به عذاب خالد و خوار کننده در برابر نافرمانی خدا و تجاوز از آن حدود امر آن را بزرگ داشته است.

کلمه "حد" در هر چیزی به معنای آن نقطه ای است که آن چیز بدان منتهی می شود. و از آن فراتر نمی رود، این کلمه در اصل به معنای منع بوده.

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا
الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا

سوره مبارکه آل عمران آیه: ۳۷

• محراب •

کلمه "محراب" به معنای جایی است که مخصوص عبادت باشد، حال چه در مسجد باشد، و چه در خانه. راغب در مفردات می‌گوید: "محراب مسجد" را به قول بعضی از این جهت محراب خوانده‌اند که آنجا جای حرب و ستیز نمودن با دشمن و با هوای نفس است و بعض دیگر گفته‌اند: بدین جهت محراب خوانده شده که انسان جا دارد که در آنجا حریب یعنی بریده از کارهای دنیا و پراکندگی خاطر باشد.

بعضی دیگر گفته‌اند: اصل در این کلمه، محراب خانه بوده که به معنای صدر مجلس و بالای خانه است و سپس در مسجد استعمالش کرده صدر مسجد را هم محراب مسجد خواندند. بعضی دیگر گفته‌اند در اصل لغت، کلمه "محراب" نامگذاری شده برای محل عبادت در مسجد، و این نام مخصوص صدر مجلس در مسجد است، چیزی که هست در صدر سایر مجالس هم استعمال شده، جایی را هم که شبیه به محراب مسجد است محراب خوانده‌اند. بنظر می‌رسد این احتمال از سایر احتمالات صحیح‌تر باشد، برای اینکه قرآن هم آن را در محراب معبدها استعمال کرده، و فرمود: "يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَائِيلٍ" این بود گفتار راغب. بعضی هم گفته‌اند که کلمه "محراب" فقط در آیه مورد بحث، به معنای آن محلی است در معبد که اهل کتاب آن را مذبح می‌گویند. و آن محل عبارت است از اطاق کوچکی در جلو در معبد ساخته شده و با نردبان بدانجا می‌روند، نردبانی که چند پله مختصر دارد و کسی که در آن اطاق کوچک باشد از مردمی که در معبدند پنهان است.

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ

سوره مبارکه سجده آیه: ۷

ح س ن

راغب می‌گوید: کلمه "حسن" عبارت است از هر چیزی که بهجت آورد و انسان به سوی آن رغبت کند، و این حالت سه قسم است، یکی اینکه چیزی مستحسن از جهت عقل باشد، یعنی عقل آن را نیکو بداند، دوم اینکه از نظر هوای نفس نیکو باشد، سوم از نظر حسی زیبا و نیکو باشد. البته این تقسیمی است برای زیبایی از نظر ادراکات سه‌گانه انسان.

و حقیقت حسن عبارت است از سازگاری اجزای هر چیز نسبت بهم، و سازگاری همه اجزاء با غرض و غایتی که خارج از ذات آن است، بنا بر این، زیبایی روی به معنای جور بودن و سازگار بودن اجزای صورت از چشم و ابرو و بینی و دهان و غیره است، و حسن عدالت سازگاریش با غرضی است که از اجتماع مدنی منظور است، و آن به این است که در جامعه هر صاحب حقی به حق خود برسد، و همچنین است حسن هر چیز دیگر.

دقت در خلقت اشیاء که هر یک دارای اجزایی موافق و مناسب با یکدیگر است، و اینکه مجموع آن اجزاء مجهز به وسایل رسیدن آن موجود به کمال و سعادت خویش است، و اینکه این مجهز بودنش به نحوی است که بهتر و کامل تر از آن تصور ندارد، این معنا را دست می‌دهد که هر یک از موجودات فی نفسه و برای خودش دارای حسنی است، که تمام تر و کامل تر از آن برای آن موجود تصور نمی‌شود.

و اما اینکه می‌بینیم موجودی زشت و ناپسند است، برای یکی از دو علت است، یا برای این است که آن موجود دارای عنوان عدمی است، که بدی و ناپسندی اش مستند به آن عدم است، مانند ظلم ظالم و زنای زناکار، که ظلم بدان جهت که فعلی از افعال است زشت نیست، بلکه بدان جهت که حقی را معدوم و باطل می‌کند زشت است، و زنا بدان جهت که عمل خارجی است و هزاران شرایط دست بدست هم داده تا آن عمل صورت خارجی بگیرد زشت نیست، چون صورت خارجی آن با صورت خارجی عمل نکاح مشترک است، بلکه زشتی اش بدین جهت است که مخالف نهی شرعی، و یا مخالف مصلحت اجتماعی است.

و یا برای این است که با موجودی دیگر مقایسه اش می‌کنیم، و از راه مقایسه است که زشتی و بدی عارضش می‌شود، مثلاً حنظل هندوانه ابو جهل خودش نه زشتی دارد و نه بدی، ولی وقتی با خربزه مقایسه اش می‌کنیم، می‌گوییم بد است.

و یا مثلا خار که در مقایسه با گل زشت و بد می شود، و عقرب که در مقایسه با انسان زشت و بد می گردد، بدی و زشتی ذاتی آنها نیست، بلکه با مقایسه اش به چیز دیگر و سپس قیاسش با طبیعت خودمان می گوئیم بد و ناگوار و زشت است، که این زشتی و بدی نیز در حقیقت به همان زشتی به معنای اول برمی گردد. پس به هر حال هیچ موجودی بدان جهت که موجود و مخلوق است متصف به بدی نمی شود، به دلیل اینکه خدای تعالی خلقت هر موجودی را نیکو خوانده و فرموده: "الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ - خَلَقَهُ" خدایی که هر چیزی را نیکو خلق کرده، که اگر این فرمایش خدا را با فرمایش دیگرش که فرموده: "اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" ضمیمه کنیم، این نتیجه به دست می آید که اولاً خلقت ملازم با حسن است، پس هر مخلوقی بدان جهت که مخلوق است حسن و نیکو است. و ثانیاً هر زشت و بدی که تصور کنیم مخلوق خدا نیست، البته بدی و زشتی اش مخلوق نیست، نه خودش، که توضیحش گذشت. پس معصیت و نافرمانی و گناهان از آن جهت که گناه و زشت و بدند مخلوق خدا نیستند، و بدیها همه از ناحیه قیاس پدید می آید.

حسنات و سیئات :

به نظر می رسد اولین باری که بشر به معنای حسن (زیبایی) برخورد از راه مشاهده جمال در ابنای نوع خود بوده، یعنی بعضی از افراد هم نوع خود را دیده که در مقایسه با افرادی دیگر، زیباتر است، اندامی معتدل و اعضایی متناسب دارد و مخصوصاً اگر این اعتدال اندام و تناسب اعضا در صورت باشد (که برای بیننده محسوس تر است)، بشر بعد از تشخیص زیبایی در هم نوع خود به زیبایی هایی که در سایر موجودات طبیعی است، متوجه شده و برگشت زیبایی بالآخره به این است که وضع موجود موافق باشد با آن مقصدی که طبعاً در نوع آن هست. مثلاً زیبایی صورت یک انسان برگشتش به این است که هر یک از اعضای صورت از چشم و ابرو و گوش، لب، دهان، گونه، چانه و غیره طوری خلق شده باشند و یا به رنگی و صفتی باشند که هم تک تک آنها جا دارد آن طور باشد و هم هر یک نسبت به دیگری جا دارد آن طور باشد، در چنین وصفی است که نفس و دل بیننده چنین صورت مجذوب آن می شود و صورتی که چنین نباشد وصف جمال را ندارد و به جای کلمه "جمیل" کلمه "قبیح" (زشت، بد ترکیب) بر آن صادق است تا ببینی از این چند کلمه کدامش با اعتبار مورد نظر سازگارتر است. بنا بر این معنایی که بر جمیل و جمال کردیم، زشتی و قبیح و بد ترکیبی و یا بطور کلی بدی، معنایی عدمی خواهد بود، هم چنان که حسن و جمال معنایی است و وجودی "ساده تر بگویم، زیبا به چیزی می گویند: که آنچه را باید داشته باشد، واجد باشد و زشت آن چیزی است که آنچه را که جا داشت دارا باشد، نداشته باشد. بشر بعد از این مرحله از تشخیص، مساله زشتی و زیبایی را توسعه داده، از چهار چوبه محسوسات خارج کرد و به افعال و معانی اعتباری و عناوینی که در ظرف اجتماع مورد نظر قرار

می‌گیرد سرایت داد، آنچه از این امور با غرض اجتماع یعنی سعادت زندگی بشرو یا بهره‌مندی انسانها از زندگی سازگار است، زیبا، خوب و پسندیده خواند و آنچه با این غرض سازگار نباشد، زشت، بد و ناپسند نامید، عدل و احسان را به کسی که مستحق احسان باشد و تعلیم و تربیت و خیرخواهی و معانی دیگر از این قبیل را حسنه و زیبا خواند و ظلم و دشمنی و امثال آن را سیئه و زشت نامید: برای اینکه دسته اول با سعادت واقعی بشرو یا بهره‌مندی کامل او از زندگی در ظرف اجتماع سازگار و دسته دوم ناسازگار بود.

و این قسم از حُسن و زیبایی و مقابل آن یعنی قبح و بدی، تابع آن فعلی است که متصف به یکی از این دو صفت است، تا ببینی فعل چه مقدار با غرض اجتماع سازگار و یا چه مقدار ناسازگار است: بعضی از افعال حسن و خویش دایمی و ثابت است، چون همیشه با غرض اجتماع سازگار است، مانند عدل، و یا قبح و بدیش دایمی و ثابت است چون ظلم.

بعضی دیگر از افعال، حسن و قبحش دایمی نیست، بلکه به حسب اختلاف احوال و اوقات و مکان‌ها و مجتمعات مختلف می‌شود مانند: خنده و مزاح که نزد دوستان هم قطار خوب و نزد بزرگان بد است، در مجالس سرور و جشن‌ها خوب و در مجالس ماتم و عزا و مساجد و معابد زشت است و زنا و میخوارگی که در مجتمع غربی خوب و در مجتمع اسلامی زشت است.

پس با این بیان روشن شد که نباید به سخن آن کسی گوش داد که می‌گوید: حسن و قبح کلی و دایمی نیست و همواره در تغییر و دگرگونی است، زیرا این گوینده مفهوم را با مصداق خلط کرده، در مقام استدلال برای گفته خود گفته است: عدل و ظلم (که از روشن‌ترین مصادیق حسن و قبح است)، خوبی و بدی آنها دایمی نیست، زیرا می‌بینیم اجرای پاره‌ای از مقررات اجتماعی در یک امت عدل شمرده می‌شود و در امتی دیگر ظلم به حساب می‌آید، مثلاً شلاق زدن به مرد و زن زناکار در مجتمع اسلامی "عدل" است و در بین غربی‌ها "ظلم" می‌باشد و مانند صدها مثال دیگر. پس از این جا می‌فهمیم هیچ عنوانی نیست که در همه احوال و اوقات و مجتمعات عدل و عنوانی دیگر به همین کلیت ظلم باشد. بیان نادرستی این سخن این است که گفتیم گوینده آن بین مفهوم و مصداق خلط کرده و نفهمیده که در مثالی که آورده غربی‌ها نیز عدل را خوب و ظلم را بد می‌دانند، چیزی که هست تازیانه زدن به زناکار را مصداق ظلم می‌دانند و کسی که مثل این گوینده، فرق میان "مفهوم" و "مصداق" را تشخیص ندهد، ما نیز با او بحثی نداریم.

آری انسان بر حسب تحول عواملی که در اجتماعات دگرگون می‌شود، این معنا را می‌پذیرد که همه احکام اجتماعیش یک باره و یا به تدریج دگرگون شود ولی هرگز حاضر و راضی نیست که وصف عدل از او سلب شود و از عدل برخوردار نگردد و داغ ظلم بر پیشانی‌ش بخورد و یا ظلمی را از ظالمی ببیند که قابل توجیه و اعتذار نباشد و در عین حال از آن خوشش آید و این بحث دامنه‌ای گسترده دارد که اگر بخواهیم به همه جوانب آن بپردازیم از آنچه مهم تر است، باز می‌مانیم.

گفتیم: بشر مفهوم حسن و قبح را گسترش داد تا آنجا که افعال و معانی اعتباری و عناوین اجتماعی را هم شامل شد، حال می‌گوئیم: بشر به این مقدار اکتفاء نکرد، بلکه دامنه آن را گسترده‌تر کرد تا شامل حوادث خارجی و پیشامدهایی که در طول زندگی بر حسب تاثیر عوامل مختلف پیش می‌آید بشود، حوادثی که یا برای فرد پیش می‌آید و یا برای اجتماع، یا موافق میل و آرزوی انسان و سازگار با سعادت فردی و یا اجتماعی است، نظیر عافیت و سلامتی و فراخی رزق و امثال آن که آن را "حسنات" (خوبی‌ها) می‌نامد و یا ناسازگار است، مانند بلا و محنت و فقر و بیماری و ذلت و اسارت و امثال آن که آن را "سیئات" می‌خواند. پس از آنچه که گذشت روشن گردید که حسنه و سیئه دو حالت و صفتند که امور و افعال به آن جهت که رابطه‌ای با کمال و سعادت نوع یا فرد دارد به آن صفت، متصف می‌شوند، ساده‌تر بگویم، از آنچه گذشت روشن شد که حسنه و سیئه دو صفت نسبی و اضافی است، هر چند که در بعضی از موارد مثل: عدل و ظلم ثابت و دائمی است و در بعضی دیگر نظیر انفاق مال که نسبت به مستحق حسن و نسبت به غیر مستحق قبیح است.

و نیز روشن گردید که حسن همواره امری است وجودی و قبح امری است عدمی و عبارت است از نبودن و یا نداشتن موجود آن صفت و حالتی را که ملائم طبع و موافق آرزویش است، و گرنه خود موجود و یا فعل با قطع نظر از موافقت و مخالفت مذکور نه حسن است و نه قبح، بلکه فقط (خودش) می‌باشد. مثلاً زلزله و سیل ویرانگر وقتی در سرزمین مردمی روی می‌دهد، برای خود آن مردم زشت و بد و قبیح هستند ولی برای دشمنان آن مردم نعمت و حسن و خوب می‌باشند و در نظر دین نیز هر بلای عمومی که بر سر دشمنان دین و مفسدین و فجار و طاغیان بیاید سراء و نعمت و خوب است و همان بلا اگر بر سر امت مسلمان و مؤمن و مردم صالح بیاید، ضراء و نعمت و بد است. و نیز خوردن طعام مثلاً اگر از مال صاحب طعام باشد مباح است. و همین عمل به عینه اگر از مال غیر و بدون رضایت او باشد حرام است، چون آن صفتی که باید داشته باشد ندارد. و آن عبارت است از: امتثال نهی که از ناحیه شارع از خوردن مال غیر بدون رضایت او وارد شده و یا امتثال امری که از آن ناحیه وارد شده به اینکه مردم مسلمان باید اکتفاء و قناعت کنند به آن اموالی که خدای تعالی حلال کرده است. و نیز هم‌خواه‌گی زن و مرد که اثر آن ناشی از ازدواج باشد، حسنه و مباح است و اگر نباشد، سیئه و حرام و بد است، برای اینکه آن صفتی که باید داشته باشد یعنی موافقت تکلیف الهی را ندارد. بنا بر این حسنات هر چه باشند عناوینی وجودی هستند، فعل و امر حسن آن امر و فعلی است که دارای عنوانی وجودی باشند و سیئات عناوینی هستند عدمی و فعل و امر بد آن فعل و امری است که آن عنوان وجودی را نداشته باشد و اما متن عمل و نفس آن در دو حال خوب و بد یکی است (اگر از نفس عمل عکس بردارند خوب و بد آن یکی خواهد بود).

از نظر قرآن کریم غیر از خدای تعالی هر چیزی که اسم (شیء - چیز) بر آن اطلاق شود، مخلوق خدای تعالی است، می فرماید: "اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" و نیز می فرماید: "خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا" و این دو آیه خلقت را در تمامی چیزها اثبات می کند. از سوی دیگر در آیه شریفه: "الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ" حسن و نیکویی را برای هر خلقت و هر چیز اثبات می کند، البته منظور حسنی است که لازمه خلقت است و از آن جدایی نمی پذیرد بلکه دائر مدار آن است و هر جا آن باشد، این نیز هست و بر عکس. بنا بر این هر چیزی از عنوان حسن و خوبی، آن مقداری را دارد که از خلقت وجود را دارد و اگر در معنای "حسن" به آن معنایی که گذشت (دقت نموده و باریک بین باشیم، این معنا بیشتر روشن می گردد، چون حسن عبارت از موافقت و سازگاری شیء حسن و خوب است با آن غرضی و هدفی که از آن چیز منظور است.

و ما می بینیم که اجزای هستی و ابعاض این نظام عام عالمی با یکدیگر متوافق و سازگارند و حاشا که رب العالمین چیزی را خلق کرده باشد که اجزای آن با هم ناسازگار باشد، این جزء آن جزء را باطل کند و آن، این را خنثی سازد و در نتیجه و سرانجام غرضش از خلقت آن چیز حاصل نگردد و یا چیزی را خلق کند که مزاحم خود او شود و او را در رسیدن به غرض از خلقت آن چیز عاجز سازد، و یا اراده ای که از خلقت این نظام عجیب و محیر الفکر داشته، باطل سازد، چگونه چنین احتمالی درباره خدای تعالی ممکن است؟ با اینکه خودش در معرفی خود فرموده: "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ"، و نیز فرموده: "وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا". پس خدای تعالی مقهور چیزی نمی شود و چیزی او را در آنچه از خلقش و در بندگانش اراده کند عاجز نمی سازد.

بنا بر این هر نعمتی در عالم وجود حسنه و خوب است، چون منسوب به خدای تعالی است و ساخته او است، هم چنان که هر سیئه، هر بدی و بلائی نیز (هر چند که از نظر نسبتی که بین موجودات برقرار است منسوب به خداوند تبارک و تعالی است) سیئه و بد است و این آن حقیقتی است که آیه مورد بحث آن را افاده نموده می فرماید: "وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ، قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَدَرَجَاتٍ دَرَجَاتٍ، فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ، وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ" و از این قبیل آیات دیگر.

این از جهت "حسنة" و اما از جهت "سیئه" قرآن کریم سیئه و بلاهای انسانها را به خود انسانها نسبت می دهد و می فرماید: "مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ، وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ"، "وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيكُمْ، وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ"، "ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" و "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" و آیاتی دیگر از این قبیل.

توضیح مطلب این است که آیات قبل (همانطور که ملاحظه کردید) این بلاها و مصائب را مانند حسنات اموری دانست که خلقتشان حسن و نیکو است. و هیچ زشتی و بدی در خلقت آنها نیست، پس برای بد بودن آنها وجهی باقی نمی ماند، مگر این توجیه که با طبع موجودی دیگر سازگار نیست، مثلاً خلقت عقرب خوب و حسنه است و بدی آن فقط به خاطر این است که نیش آن با سلامتی و راحتی انسانها سازگار نیست. پس بالآخره برگشت و پیرانگری سیل و نیش عقرب و مصائبی دیگر مثل آن به این است که خدای تعالی که تا کنون نعمت سلامتی را به فلان شخص داده بود، از امروز تا فلان روز این عافیت را به وسیله گزیدن عقرب از او گرفته، و یا نعمت خانه و اثاثی که به شخص سیل زده داده بود، بعد از آمدن سیل به او نداده است پس برگشت مصائب به امری عدمی است و یا به عبارت دیگر به ندادن خدا است که خود امری عدمی است و آیه زیر این معنا را کاملاً روشن ساخته، می فرماید: " مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ، وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ " .

آن گاه بیان می کند که امساک جود و یا ساده تر بگویم ندادن خدا نعمتی را به چیزی یا به کسی، یا زیاد دادن، یا کم دادن تابع و برابر مقدار ظرفیتی است که در آن چیز و یا آن شخص است و بیش از آن مقداری که داده شده، ظرفیت نداشته است، هم چنان که خودش در مثالی که زده می فرماید: " أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا " . و نیز فرموده: " وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ " ، بنا بر این خدای تعالی به هر کس و به هر چیزی به آن مقدار که ظرفیت و استحقاق دارد عطا می فرماید که تعیین این مقدار در حیطه علم خود او است، هم چنان که فرموده: " أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ " . و معلوم است که نعمت و نعمت و بلا و رخای هر چیزی به نسبت خود آن چیز است، که این را نیز در آیه زیر بیان نموده می فرماید: كُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا " و معلوم است که هر موجودی به سوی وجهه ای روان است که خاص خود او و غایتی مناسب به حال او است .

این جا است که خواننده محترم می تواند حدس بزند که "سراء" و "ضراء"، "نعمت"، "نقمت"، "بلا" به این انسان (که از نظر قرآن کریم در ظرف اختیار زندگی می کند) اموری است مربوط به اختیار خود انسان: برای اینکه انسان در صراطی واقع است که آخرین صراط در صورت درست رفتن، سعادت و در صورت نادرست رفتن، شقاوت است و دخالت اختیار آدمی در سلوك درست و نادرست قابل انکار نیست. و قرآن کریم این حدس شما را تصدیق دارد و می فرماید: " ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغْتَبَرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ " و به حکم این آیه شریفه نیت های پاک و اعمال صالح در روی آوری نعمتی که به آدمی اختصاص می یابد دخالت دارد و چون دخالت دارد وقتی کسی نیت و اعمال خود را تغییر دهد خدای تعالی نیز رفتار خود را تغییر می دهد و رحمت خود را از آنان امساک می کند، هم چنان که خودش فرمود: " وَمَا أَصَابَكُمْ

مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ" که به حکم این آیه شریفه نیز اعمال انسانها در نزول آنچه بر سر آدمی نازل می شود و آنچه از مصائب که به وی روی می آورد دخالت دارند، و نیز می فرماید: "مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ".

وزنهار که نپنداری که خدای سبحان هنگامی که این آیه را به پیامبرگرامیش (ص) وحی می نمود، این حقیقت روشن را فراموش کرده و یادش رفته بود که قبلاً با جمله "اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" و آیه: "الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ" آن را روشن ساخته و فرموده بود: که هر چیزی که به دست ما خلق شده فی نفسه و قطع نظر از مزاحمتی که ممکن است با چیز دیگر داشته باشد حسن است. زیرا خدای تعالی منزه است از فراموشی و خود او فرموده: "وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا". و نیز از قول موسی (ع) حکایت کرده که در برابر فرعون فرموده: "لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسِي"، بنا بر این معنای اینکه در آیه مورد بحث فرمود: "مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ..." این است که آنچه از حسنه و خیر به تومی رسد (که البته هر چه به تو برسد حسنه است) از ناحیه خدای تعالی است و آنچه از سیئه و شرور به تو برسد که البته نسبت به حال تو سیئه و شر است چون با مقاصد و آمال و خواست تو سازگار نیست و گرنه آن نیز برای خودش حسنه است، باید بدانی که نفس خودت به اختیار سوئش آن سیئه و آن شر را به سوی تو کشانید، و بازبان حال آن را از خدای تعالی درخواست کرد، و خدای تعالی بزرگتر از آن است که ابتداء شری و یا ضرری متوجه تو بسازد.

آیه مورد بحث هر چند خطاب را متوجه شخص رسول خدا (ص) کرده لیکن معنای آن عمومی و شامل همه مردم است و به عبارت دیگر این آیه مانند دو آیه دیگر یعنی آیه شریفه "ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا..." و آیه شریفه "وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ..." در صدد بیان مطلبی عمومی است و در عین اینکه متکفل خطاب فردی است، خطاب در آن خطابی اجتماعی نیز هست: برای اینکه مجتمع انسانی برای خود کینونتی انسانی و اراده ای اختیاری دارد غیر آن کینونت و اختیاری که فرد دارد.

پس مجتمع، کینونت و وجودی دارد، که گذشتگان و آیندگان از افراد در آن مستهلك هستند و به همین جهت نسل موجود از آن مؤاخذه می شود به سیئات گذشتگان و مردگان مؤاخذه می شوند به سیئات زندگان، و افرادی که اقدامی به گناه نکرده اند مؤاخذه می شوند به گناهان افرادی که مرتکب گناه شده اند و... با اینکه این مؤاخذه به حسب حکمی که تك تك افراد دارند هرگز صحیح نیست، پس معلوم می شود اجتماع هم برای خود کینونتی دارد.

و این تنها امت اسلام نیست که قرآن کریم مصائبش را مستند به خودش می داند بلکه از نظر قرآن کریم هر مصیبتی و بلائی که بر هر قومی نازل شود، مستند به اعمال آن قوم است و ما ایمان داریم که قرآن کریم جز به حق نظر نمی دهد و از نظر قرآن آنچه خیرات و حسنات به قومی برسد از ناحیه خدای سبحان است.

بله در این میان آیات دیگری هست که چه بسا پاره‌ای از حسنات را تا اندازه‌ای به اعمال انسانها نسبت دهد، از آن جمله آیات زیر است، توجه فرمائید: "وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ"، "وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ" و آیات قرآنی در این معنا بسیار است.

به جز اینکه خدای سبحان در کلام مجیدش خاطر نشان می‌سازد که هیچ خلقی از خلافتش بر هیچ هدفی از اهدافش نمی‌رسد و به سوی هیچ خیری از خیراتش راه نمی‌یابد مگر به تقدیری که خدای تعالی برایش مقدر کرده، و مگر از راهی که او پیش پایش بگذارد، در این باره می‌خوانیم: "الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ"، "وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا"، با در نظر گرفتن این دو آیه و آیات قبل معنای دیگری برای مسأله مورد بحث (یعنی این که چگونه حسنات مستند به خدای تعالی است؟) به دست می‌آید و آن این است که انسان دارای هیچ حسنه‌ای نمی‌شود مگر آنکه خدای تعالی به او تملیک کند و او را به آن حسنه برساند، بنا بر این حسنات هر چه هست از خدای تعالی است و سیئات از انسانها است و با در نظر گرفتن این حقیقت معنای آیه مورد بحث که می‌فرماید: "مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ..." روشن می‌گردد.

پس حسنات از یک نظر از آن خدا است، برای این که خالق آنها خدا است و حسنات هر چه باشند مخلوق او هستند، و از سوی دیگر گفتیم: که خلقت با حسن، لازم و لا ینفک یکدیگر بوده و از نظر دیگر باز از آن خدا است، چون حسنات خیراتند و خیرات به دست خدا است و غیر خدای تعالی کسی مالک آن نیست مگر آنکه او به وی تملیک کرده باشد.

و هیچ نوع از انواع سیئات به ساحت قدس او مستند نیست، برای این که به آن جهت که سیئه است خلق نشده و کار خدای تعالی خلقت و آفریدن است و سیئه به بیانی که گذشت، خلقت بردار نیست، چون امری عدمی است، مثلاً اگر انسانی دچار سیئه‌ای باشد در حقیقت فاقد رحمتی از طرف خدای تعالی است و این فقدان هم مستند به اعمال گذشته او است، او کاری کرده که نتیجه اش این شده که خدای تعالی رحمت خود را نسبت به او امساک نموده است.

چیزی که هست این تذکر را نباید از یاد برد که جهات بحث باید از یکدیگر تفکیک شود و نیز باید با عرف و اصلاحی که قرآن کریم برای خود در معنای حسنه و سیئه و نعمت و نعمت دارد آشنا بود و نیز باید بین شخصیت فردی و شخصیت مجتمع فرق گذاشت و بین آن دو خلط نکرد تا نتیجه بحث به دست آید.

الْإِنَّا لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْإِنَّا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا
وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

سوره مبارکه یونس آیه: ۵۵

ح ق ق

کلمه "حق" در مقابل باطل است و این دو مفهوم متقابلند و حق به معنای ثابت العین است و اما باطل به معنای چیزی است که عین ثابتی نداشته باشد ولی خود را به شکل حق جلوه می دهد. تا مردم آن را حق بیندارند. لیکن وقتی در برابر حق قرار بگیرد آن وقت است که مردم همه می فهمند باطل بوده و از بین می رود مانند آبی که خود یکی از حقایق است و سرابی که حقیقتاً آب نیست ولی خود را به شکل آب جلوه می دهد و بیننده آن را آب می پندارد ولی وقتی تشنه نزدیکش می شود آبی نمی بیند.

خدای سبحان در کلام خود مثالهای بسیاری برای حق و باطل زده اعتقادات مطابق واقع را حق و آنچه مطابق واقع نیست باطل، زندگی آخرت را حق و زندگی دنیا را با همه زرق و برقش که انسانها آنها را مال خود می پندارند و به طلب آن می دوند که یا مال است و یا جاه و یا امثال آن باطل دانسته، و همچنین ذات متعالی خود را حق و سایر اسبابی که انسانها فریب آن را می خورند، و به جای تمایل به خدا به آنها میل پیدا می کنند، باطل خوانده است، و آیات کریمه قرآن در این معانی بسیار است که مجالی برای نقل آنها در این مقام نیست.

آنچه خداوند از میان این دو، بدان استناد می کند، و بالأصالة بدان تکیه می نماید، حق است، نه باطل، هم چنان که فرمود: "الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ" و نیز فرمود: "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا". و اما باطل را از آن جهت که باطل است، هیچ وقت به خود نسبت نمی دهد، بلکه آن را لازمه نقص بعضی از موجودات، به قیاس به موجودی کامل تر معرفی می کند، مثلاً عقاید باطل از لوازم نقص ادراک است، و هر امر باطلی از لوازم آن امر است به قیاس به کامل تر آن، هر جا باطل را به خود نسبت داده، آن را منسوب به اذن خود کرده، به این معنا که مثلاً اگر زمینی شوره زار و شفاف خلق کرده که بیننده آن را از دور آب می پندارد، همین خلق کردنش اذن او است، اذن در اینکه بیننده از دیدن او فوراً به خیال آب بیفتد، و همین خود تحقق سراب است که تحقیقی است خیالی و باطل.

از همین جا روشن می شود که هیچ چیز در عالم وجود نیست مگر آنکه در آن شایبه ای از بطلان هست، مگر وجود خدای سبحان که حق محض است و هیچ بطلانی با او آمیخته نیست و بطلان بدو راه ندارد، هم چنان که فرمود: "أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ".

و نیز روشن می شود که عالم خلقت با همه نظامی که در آن هست از امتزاج حق و باطل پدید آمده، هم چنان که خدای تعالی امر خلقت را چنین مثل زده، "أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا، فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا، وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حَلِيبَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ، كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ، فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً، وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ" و در زیر همین عنوان معارف بسیاری نهفته است.

آری سنت خدای تعالی برای این جریان یافته که: باطل را آن قدر مهلت دهد تا روزی با حق روبرو گردد، و با آن در بیفتد، تا به خیال خود آن را از بین برده، خودش جای آن را بگیرد، ولی خدا به دست حق خود، او را از بین ببرد و نابودش کند. پس اعتقاد حق هیچ وقت در زمین ریشه کن نمی شود، هر چند که در بعضی ادوار حاملین آن در اقلیت قرار گیرند و یا ضعیف شوند و همچنین کمال حق هرگز از اصل نابود نمی شود هر چند که گاهی اعداد آن زیاد گردند، و نصرت الهی هرگز از رسولان خدا جدا نمی شود هر چند که گاهی به اصطلاح، کارشان به استخوان برسد آن چنان که مایوس شوند و خیال کنند که به کلی تکذیب شدند.

از آنجا که کلمه "حق" عبارت است از چیزی که اصل و واقعیت داشته باشد و خبر، مطابق آن واقعیت باشد. بنا بر این، خبر و یا به عبارتی وعده ای که خدای تعالی می دهد به اینکه معادی در پیش است حق بودنش به این معنا است که خلقت الهی به نحوی صورت گرفته که جز با برگشتن موجودات به سوئی او تام و کامل نمی شود، و از جمله موجودات یکی هم نوع بشر است که باید به سوی خدای تعالی برگردد.

و این مانند سنگی است که از آسمان به طرف زمین حرکت می کند که با حرکت خود وعده سقوط بر زمین را می دهد، چون حرکتش سنخه ای است که جز با نزدیک شدن تدریجی به زمین و جز ساقط شدن و آرام گرفتن در روی زمین تمام نمی شود، اشیاء عالم نیز چنین اند، حرکتشان نهایی دارد و آن برگشت به خدای تعالی است، به همان مبده ای که از آنجا حرکت را آغاز کردند، آیه زیر همین معنا را خاطر نشان ساخته می فرماید: "يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ" دقت فرمائید.

همچنین کلمه "حق" به معنای علم است، اما نه تنها علم، بلکه علم به چیزی از آن جهت که علم با خارج و واقعیت مطابق است، پس هر علمی حق نیست، آن علمی حق است که معلوم آن با واقعیت خارجی مطابق باشد، مانند علم به اینکه واحد نصف دو تا است.

وَ كُلُّوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالًا طَيِّبًا وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ

سوره مبارکه مائده آیه: ۸۸

حلال

در باره معنای کلمه "حلال" آمده است "حل" در اصل به معنای گشودن گره است، و به همین معناست آیه شریفه "وَ اَحْلَلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي - بگشای گره از زبان من" و حلول به معنای نزول است، و گویا مناسبتش با معنای اصلی این است که نوعاً در موقع پیاده شدن و نزول در منزل بارها را می‌گشایند، و گره‌ها را باز می‌کنند، آن‌گاه در نزولی هم که بار گشودن ندارد استعمال شده و گفته شده است: "حل حلولاً و أحله". خدای عز و جل هم در قرآن فرموده: "أَوْ تَحَلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ - یا عذاب فرود می‌آید نزدیکی خانه‌هایشان". و "حله" به معنای قومی است که پیاده شوند، و "محله" به معنای مکان حلول و جای نزول است.

و اینکه گفته می‌شود: فلان چیز حلال است استعاره است از حل عقده، یعنی گشودن گره. و به این معنا در کلام خدای تعالی استعمال شده است، آنجا که می‌فرماید: "كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالًا طَيِّبًا - و بخورید از حلال و طیب آنچه روزیتان کرده‌ایم" و نیز می‌فرماید: "هَذَا حَلالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ - این حلال است و این حرام". و ظاهراً از این جهت "حل" را هم در مقابل "حرمت" و هم در مقابل "احرام" و هم "حرم" ذکر می‌کنند، و می‌گویند: "الحل و الحرمة" و "الحل و الحرام" و "الحل و الحرم" که در این سه لفظ یعنی حرمت و احرام و حرم گرهی خیالی بنظر می‌رسد، چون ممنوعیتی که همان معنای حرمت و احرام و حرم است خود در حقیقت گره و عقده‌ایست.

آیات قرآن مؤمنین را از تحریم حلال نهی می‌کند، یعنی دستور می‌دهد آنچه را که خدا برایشان حلال کرده بر خود حرام نکنند، و این تحریم حلال یا به این می‌شود که در مقابل حلّیت شارع حرمتش را تشریح کنند، و یا به این می‌شود که کسی از انجام آن عمل حلال جلوگیری نموده یا خودش از انجامش امتناع بورزد، چه همه اینها تحریم و منع و در حقیقت نزاع با خدای سبحان است در سلطنت او، و تجاوز به اوست، و پر معلوم است که این نزاع و تجاوز با ایمان به خدا و آیات خدا سازگار نیست.

کلمه "حلال" وصفی است از ماده "حل" که مقابل "عقد" و "حرمت" است و از این جهت حلال را حلال می‌گویند که قبل از حلال شدنش گویا گره خورده بود و مردم از او محروم بودند بعداً که حلال شد گویا در حقیقت گره‌اش گشوده شد. و اما کلمه "طیب" قبلاً گذشت که به معنای سازگاری با طبع است.

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا
وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

سوره مبارکه بقره آیه ۲۶۹

حکمت

راغب در مفردات خود می‌گوید: لفظ "حکم" در اصل به معنای منع به منظور اصلاح است، و به همین جهت لگام حیوان را "حکمة الدابة" - به فتح حاء و کاف - نامیده می‌گویند: "حکمت الدابة بالحکمة - حیوان را به وسیله حکمه دهنه منع کردم" و نیز می‌گویند: "احکمتها - برای حیوان لگام درست کردم" و همچنین طناب کشتی را "حکمه" نامیده می‌گویند: "حکمت السفينة واحکمتها".

این کلمه وقتی به خدای تعالی نسبت داده شود، اگر در مساله تکوین و خلقت باشد معنای قضای وجودی را که ایجاد و آفرینش باشد می‌دهد که مساوق با وجود حقیقی و واقعیت خارجی به مراتب آن است، مانند آیه "وَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" و اگر در تشریح باشد معنای قانون‌گذاری و حکم مولوی را می‌دهد، و به این معنا است آیه "وَ عِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ" و آیه "وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا" و لذا در آیه "وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرِزْقِهِمْ وَ هَذَا لِشُرَكَائِنَا" - تا آنجا که می‌فرماید - "ساءَ مَا يَخُكُمُونَ" کسانی را که به خود اجازه تشریح و قانون‌گذاری را داده‌اند ملامت کرده. و وقتی همین لفظ به انبیا (ع) نسبت داده شود معنای قضا را که یکی از منصب‌های الهی است و خداوند انبیای خود را به آن منصب تشریف و اکرام کرده افاده می‌کند، و در این باره فرموده است: "فَأَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ" و نیز فرموده: "أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ". و شاید بعضی آیات اشعار یا دلالت کند بر اینکه به انبیا حکم به معنی تشریح داده شده، مانند آیه: "رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ". و اگر به غیر انبیا نسبت داده شود معنای قضاوت را افاده می‌کند. هم چنان که در آیه "وَلِيُحْكَمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ" به این معنا آمده. معنای دیگری نیز برای حکم هست، و آن عبارت است از منجز کردن وعده و اجرای حکم و قانون، و آیه "وَإِنْ وَعَدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ" به همین معنا است.

حکم خدای تعالی دو جور است، یکی حکم تکوینی، و آن این است که پدیدار شدن مسببات را به دنبال اسباب قرار دهد، و وقتی موجودی در بین چند سبب قرار گرفت که بر سر آن نزاع داشتند، آن موجود را دنبال سببی قرار دهد که نسبت به بقیه اسباب سببیتش تام باشد.

خدای متعال از یعقوب (ع) حکایت می‌کند که گفت: "إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ" که کلمه "حکم" در این جمله به معنای حکم تکوینی است.

و یکی هم حکم تشریحی است، مانند تکالیفی که در دین الهی در باره اعتقادات و دستور العملها آمده، و در آیه شریفه "إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ" به همین معنا آمده. نوع سوم آن عبارت است از حکمی که در روز قیامت در بین بندگان در آنچه اختلاف می کردند می راند، و آن این است که در آن روز حق را آشکار و اظهار می کند به طوری که اهل جمع همه حق را ببینند ... کلمه "حکم" در آیه شریفه "فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ" به همین معنای سوم است.

کلمه "حکم" در لغت به معنای برقرار کردن نسبت تصدیقه در بین اجزای کلام است. مثلاً بین زید که يك کلمه است، و بین عالم که کلمه دیگری است نسبت برقرار نموده می گوئیم: زید عالم است. نسبتی را هم که در بین امور اجتماعی و اعمال افراد جامعه و قضایای جاری در میان آنان برقرار می کنیم، حکم نامیده می شود، هم چنان که خود قضایا را هم حکم می گویند. مثلاً در باره اعمال آنان گفته می شود: واجب است که فلان کار عملی شود، و حرام است که فلان گناه ارتکاب شود، این وجوب و حرمت و همچنین استحباب و کراهت حکمند، هم چنان که خود قضیه: "واجب است که ... حکم است. البته از این قسم حکم که بگذریم برای اجتماعات احکام دیگری از قبیل ملکیت، ریاست، نیابت، کفالت و ولایت و امثال آن نیز هست.

و گاهی هم این کلمه اطلاق می شود و مقصود معنای مصدری آن است، که در چنین موارد معنای حکم ایجاد حکم خواهد بود یا به حسب تشریح و تقنین مانند قوانینی که حکومتها به منظور حفظ نظام جامعه خود می گذرانند، و یا به نظریه و تشخیص، مانند تشخیصی که قضات دادگستری نسبت به پرونده های حقوقی و یا جزائی دارند، و حکم می کنند به اینکه فلان مال حق فلانی و یا فلان شخص مجرم و محرك فلان نزاع است، و نیز مانند تشخیص اهل فتوا نسبت به ادله احکام. گاهی هم حکم گفته می شود و مراد از آن انفاذ حکم است - مانند استبدادی که والیان و پادشاهان مستبد در رعیت خود اعمال می کنند.

کلمه "حکمت" به معنای نوعی احکام و اتقان و یا نوعی از امر محکم و متقن است، آن چنان که هیچ رخنه و یا سستی در آن نباشد، و این کلمه بیشتر در معلومات عقلی و حق و صادق استعمال می شود، و معنایش در این موارد این است که بطلان و کذب به هیچ وجه در آن معنا راه ندارد. پس حکمت عبارت است از قضایای حقه ای که مطابق با واقع باشد، یعنی به نحوی مشتمل بر سعادت بشر باشد، مثلاً معارف حقه الهیه در باره مبدأ و معاد باشد، و یا اگر مشتمل بر معارفی از حقایق عالم طبیعی است معارفی باشد که باز با سعادت انسان سرو کار داشته باشد، مانند حقائق فطری که اساس تشریحات دینی را تشکیل می دهد. کلمه "حکیم" به معنای متقن کار، و کسی است که هیچ عملی از وی از جهل و گزاف ناشی نمی شود، هر چه می کند با علم می کند، و برای آن مصلحی در نظر می گیرد.

مشتقات قرآنی: حمید / مُحَمَّدٍ / مَحْمُوداً / يُحْمَدُوا

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

سوره مبارکه حمد آیه: ۱

حمد

کلمه حمد بطوری که گفته‌اند به معنای ثنا و ستایش در برابر عمل جمیلی است که ثنا شونده باختیار خود انجام داده، بخلاف کلمه مدح که هم این ثنا را شامل میشود، و هم ثنای بر عمل غیر اختیاری را، مثلاً گفته می‌شود من فلانی را در برابر کرامتی که دارد حمد و مدح کردم ولی در مورد تالوئیک مروارید، و یا بوی خوش یک گل نمی‌گوئیم آن را حمد کردم بلکه تنها می‌توانیم بگوئیم آن را مدح کردم.

خدای تعالی هم در برابر اسماء جمیلش محمود و سزاوار ستایش است، و هم در برابر افعال جمیلش، هیچ حمدی از هیچ حامدی در برابر هیچ امری محمود سر نمی‌زند مگر آنکه در حقیقت حمد خدا است، برای آنکه آن جمیلی که حمد و ستایش حامد متوجه آنست فعل خدا است، و او ایجادش کرده، پس جنس حمد و همه آن از آن خدا است.

کلمه "حمید" که در آیه مورد بحث آمده بوزن "فعلیل" و به معنای مفعول از ماده "حمد" است، و "حمد" عبارت است از ثنای جمیل و مدح بر خوبیهای اختیاری، و چون تمام جمالها و خوبیها به او منتهی می‌شوند در نتیجه تمام حمدها مخصوص او خواهد بود، هم چنان که خودش فرموده: "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ".

شکر

کلمه "شکر" به معنای آن است که نعمت را طوری آشکار به کار ببری که به همه بفهمانی این نعمت را فلان منعم به من داده، و حقیقت شاکر بودن بنده برای خدا این است که خالص برای پروردگارش باشد، و در مقابل، کفران به معنای استعمال آن به نحوی است که از خلق پیوشانی که این نعمت از منعم است. کلمه "شکر" هم در اصل به معنای اظهار نعمت ولی نعمت به زبان یا به عمل است.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ
وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

سوره مبارکه انفال آیه: ۲۴

• حیات •

حیات در انسان در نظر سطحی و بدوی مبدئی است که به وسیله آن علم و قدرت در هر کاری پیدا می شود، و آدمی اعمال خود را ما دام که زنده است از روی علم و بوسیله قدرت انجام می دهد، و وقتی حیات باطل شود قهراً صدور اعمال نیز متوقف می گردد.

ولی از طریق نظر علمی کشف شده که این حیات آن طور که در نظر بدوی به ذهن می رسد مختص به اقسام حیوانات نیست، برای اینکه آن ملاکی که حیوان را دارای حیات کرده در گیاهان نیز هست، و آن عبارت است از اینکه موجود جاندار دارای نفس و جانی می باشد که از آن جان اعمال مختلفی صادر می شود، آنهم نه به یک گونه و بطور طبیعی، بلکه به انحاء گوناگون، مثل حرکت به سوی جهات مختلف و با حرکاتی مختلف، و مثل سکون و بی حرکت ماندن که همه اینها در گیاهان نیز هست.

حال ببینیم حیات به چه معنا است؟

حیات که در مقابل موت یعنی باطل شدن مبدأ اعمال حیاتی قرار دارد، برگشت معنایش بر حسب تحلیل به این است که موجود دارای حیات دارای چیزیست که بوسیله آن، آثار مطلوب از آن موجود مترتب بر آن موجود می شود، هم چنان که موت عبارت است از اینکه آثار مطلوب از آن موجود بر آن موجود مترتب نشود، پس زنده شدن زمین به معنای آن است که زمین گیاه خود را برویاند و سرسبز گردد، برخلاف زمین مرده که این اثر بر آن مترتب نمی شود.

و زنده بودن عمل عبارت است از اینکه عمل طوری باشد که غرضی که بخاطر آن غرض آن عمل انجام شده از آن عمل حاصل شود، و عمل مرده عبارتست از عملی که اینطور نباشد، و همچنین زنده بودن سخن به این است که سخن اثر مطلوب را در شنونده بگذارد و سخن مرده آن سخنی است که چنین نباشد. و زنده بودن انسان عبارت است از اینکه در مجرای قرار داشته باشد که فطرت، او را بسوی آن مجری هدایت می کند، مثل اینکه دارای عقلی سلیم و نفسی زکیه و مهذب باشد، و بهمین جهت است که قرآن شریف دین را حیات بشر خوانده، چون قرآن دین حق را که همان اسلام است، عبارت می داند از فطرت الهی.

کلمه "حیات" در مورد چیزی بکار می رود که آن چیز حالتی دارد که به خاطر داشتن آن حالت دارای شعور و اراده شده است.

"حیات" و اقسام آن از نظر قرآن:

توضیح اینکه، زندگی گرانبهاترین متاعی است که یک موجود زنده برای خود سراغ دارد، و چگونه چنین نباشد و حال آنکه در ما ورای زندگی غیر از عدم و بطلان چیز دیگری نیست، و معلوم است که این ارزش را برای زندگی به خاطر اثر آن قائل است که عبارت است از شعور و اراده که نشاط و سعادت زندگی انسانی به آن است، و برای همین جهت است که همواره از جهل و نداشتن حریت اراده و اختیار می‌گریزد.

آری، انسان هم که یکی از موجودات زنده است مانند همه موجودات مجهز به سلاحی که زندگی معنوی او را که حقیقت وجود او است تامین کند می‌باشد، همانطوری که تمامی انواع موجودات مسلح به سلاحی که حافظ وجود و بقایشان باشد هستند، و سلاح انسانی همین اراده و اختیار او است که خیرات و منافع او را از شرور و مضارش مشخص نموده و او را به آن یکی سوق و از این یکی زنهار می‌دهد.

و از آنجایی که این هدایت الهی که نوع انسانی را بسوی سعادت و خیر و به سوی منافع وجودش دلالت می‌کند هدایتی است تکوینی و از مشخصات نحوه خلقت اوست، و محال است که نظام آفرینش در یک مورد دچار خطا و اشتباه شود لا جرم باید بطور قطع گفت که انسان سعادت وجود خود را بطور قطع درک می‌کند، و در این درکش دچار تردید نمی‌شود، هم چنان که سایر انواع مخلوقات بدون اینکه دچار سهو و اشتباه شوند به جبلت و فطرت خود راهی را که منتهی به سعادت و منفعت و خیرشان می‌شود می‌پیمایند.

و اگر در جایی دچار خبط می‌شوند بخاطر تاثیر عوامل و اسباب نامناسب دیگری است که موجودی را از مسیر خیرات و منافع منحرف ساخته بسوی ضرر و شرش سوقش می‌دهد، مانند جسم ثقیل زمینی که بحسب طبع زمینی اش باید در روی زمین قرار بگیرد، ولیکن فشار نیرویی او را مجبور بدور شدن از زمین نموده و به رفتن بسمت بالا وادارش می‌سازد، و آن جسم تا آنجا که مجبور است بر خلاف طبع خود بالا می‌رود و وقتی آن فشار تمام شد دوباره بسوی زمین باز می‌گردد، و این بازگشتن هم اگر فشار دیگری نباشد بطور طبیعی یعنی بخط مستقیم انجام می‌گیرد، مگر اینکه در بازگشتن هم محکوم به یک نیروی مخالفی باشد که در آن صورت بطور منحنی صورت می‌گیرد.

و این معنا همان معنایی است که در قرآن کریم روی آن پافشاری نموده و می‌فرماید راه سعادت و علم و عملی که منتهی به آن می‌شود بر هیچ انسانی پوشیده و مخفی نیست، و هر انسانی به فطرت خود می‌فهمد که چه معارفی را باید معتقد باشد و چه کارهایی را باید بکند، خداوند در قرآن مجید می‌فرماید: "فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ" و در سوره "اعلی" می‌فرماید: "الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى - و پس از پنج آیه - فَذَكِّرْ إِنْ

نَفَعَتِ الدِّكْرَى سَيِّدَكَرْمَنْ يَخْشَى وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى " و در سوره " شمس " می فرماید: " وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا " آری، گاهی می شود که انسان در اعتقاد و یا عملش از طریق حق منحرف شده و دچار اشتباه می گردد، لیکن این خطا و اشتباه مستند به فطرت انسانی او و هدایت الهی نیست، بلکه بخاطر این است که او خودش عقل خود را دزدیده و در اثر پیروی هوای نفس و تسویلات جنود شیطان راه رشد خود را گم کرده است، هم چنان که قرآن فرموده: " إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى " و نیز فرموده: " أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ ".

پس این امور و علم و عملی که فطرت انسانی انسان را بسوی آن دعوت می کند لوازم زندگی سعید انسانی و آن زندگی است که جا دارد نامش را زندگی گذاشت و چنین زندگی به چنین علم و عملی نیازمند است هم چنان که چنین علم و عمل مستلزم چنان زندگی است، و زندگی را از اینکه دچار منافیات شده و در نتیجه اثرش خنثی گردد حفظ نموده و دوباره به مسیر اولش باز می گرداند.

از اینجا نتیجه می گیریم که اگر انسان از راه راستی که فطرتش او را به آن دعوت نموده و هدایت الهی بسوی آن سوقش می دهد منحرف شود قطعاً لوازم سعادت زندگی را از دست داده است، یعنی در علم نافع و عمل صالح کوتاهی کرده و با گرائیدن بسوی جهل و فساد، اراده آزاد و عمل نافع خود را به مردگان ملحق کرده، و دیگرزنده به آن زندگی نمی شود مگر اینکه علم حق و عمل حق را دوباره کسب کند، و این آن معنایی است که آیه مورد بحث به آن اشاره نموده و می فرماید: " ای کسانی که ایمان آورده اید استجابت کنید دعوت خدا و رسول را وقتی شما را دعوت می کنند به چیزی که شما را زنده می کند ".

لام در جمله " لِمَا يُحْيِيكُمْ " به معنای " الی " است، و این تعبیر در استعمالات عرب زیاد است، و آن چیزی که رسول مردم را به آن دعوت می کند دین حق است و دین حق همان اسلام است که قرآن کریم آن را به پیروی فطرت و پذیرفتن دعوت آن به علم نافع و عمل صالح تفسیر کرده است. البته از نظر قرآن کریم برای حیات يك معنای دیگری است دقیق تر از آن معنایی که به نظر ساده و سطحی انسان می رسد، چون در نظر سطحی، حیات عبارت است از زندگی دنیوی از روز و ولادت تا رسیدن مرگ که دورانی است توأم با شعور و فعل ارادی که نظیرش و یا نزدیک به آن در حیوانات نیز یافت می شود.

و لیکن خدای سبحان بطوری که از آیه " وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِئَ الْحَيَوَانِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ " برمی آید غیر این زندگی دنیایی يك زندگی دیگری برای انسان سراغ می دهد که اشتغال به زندگی دنیا که مشتی اوهام است از آن زندگی که حقیقت زندگی است باز می دارد و حال آنکه اشتغال به آن اهم و نتیجه آن نتیجه وجود آدمی و تحقق دادن به اغراض

روحي او است، پس اشتغال به زندگي دنيا حجابي است كه ميآن آدمي و رسيدن به حقيقت آن زندگي كه در پيش هست حايل مي شود. و اين همان معنابي است كه خدای تعالی در يكي از آيات خطابه روز قيامت مي فرمايد: "لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَك فَبَصَرُكُمُ الْيَوْمَ خَدِيدٌ".

پس معلوم شد: برای انسان زندگي ديگري شريف تر و گرانمايه تر از زندگي دنيا كه خداوند لهُو و لعبش خوانده هست، و آن زندگي اخروي است كه، به زودي پرده از روپش برداشته مي شود، و آن زندگي است كه ديگر مشوب و آميخته با لهُو و لعب و لغو و گناه نيست، و در آن آدمي جز به نور ايمان و روح عبوديت سير نمي كند، هم چنان كه فرموده: "أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ" و نيز فرموده: "أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا".

پس اين زندگي يك زندگي ديگري است عالي تر و گرانمايه تر از زندگي عمومي دنيا كه در آن همه رقم آدمها و حتى حيوانها هم به سر مي برند، و از امثال جمله "وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ" و همچنين جمله "وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا" برمي آيد كه باز يك زندگي ديگري است ما فوق آن دو زندگي كه گفتيم، و به زودي در باره اين زندگي سوم بحث مفصلي در جاي مناسب خواهد آمد - انشاء الله -.

و کوتاه سخن، پس برای آدمي يك زندگي حقيقي هست كه اشرف و كامل تر از حيات و زندگي پست دنيايي او است، و وقتي به آن زندگي مي رسد كه استعدادش كامل و رسيده شده باشد، و اين تماميت استعداد به وسيله آراستگي به دين و دخول در زمرة اولياي صالحين دست مي دهد، هم چنان كه رسيدن به زندگي دنيايي وقتي دست مي دهد كه نطفه اش رشد نموده و هم چنان نموكند تا استعدادش برای درك آن كامل شود يعنى به صورت جنين در آيد.

و آيه "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ" اشاره به همان استعداد نموده و مي فرمايد پذيرفتن و عمل كردن به آن دستوراتي كه دعوت حقه اسلامي، بشر را به آن مي خواند انسان را برای درك آن زندگي حقيقي مستعد مي سازد، هم چنان كه اين زندگي حقيقي هم منشا و منبع اسلام است، و علم نافع و عمل صالح از آن زندگي سرچشمه مي گيرد، و در همين معنا است آيه شريفه "مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّه حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ".

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَأِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ

سوره مبارکه بقره آیه: ۴۵

• خ ش ع •

کلمه "خشع" جمع خاشع است که مصدر آن خشوع به معنای نوعی ذلت است، و اگر این خشوع را به دیدگان نسبت داده، از این جهت است که حالت خشوع و ذلت بیش از هر چیز در دیدگان ظهور می‌کند.

خشوع قلب آن تاثیری است که قلب آدمی در قبال مشاهده عظمت و کبریایی عظیمی به خود می‌گیرد، کلمه "خشوع" به معنای تار قلب از مشاهده عظمت و کبریا است. خشوع به معنای تاثیر خاصی است که به افراد مقهور دست می‌دهد، افرادی که در برابر سلطانی قاهر قرار گرفته‌اند، به طوری که تمام توجه آنان معطوف او گشته و از جای دیگر قطع می‌شود و ظاهراً این حالت حالتی است درونی که با نوعی عنایت، به اعضاء و جوارح نیز نسبت داده می‌شود، مانند کلام رسول خدا ص - به طوری که روایت شده - درباره شخصی که در نمازش با ریش خود بازی می‌کرد فرمود: اگر دلش دارای خشوع می‌بود جوارحش نیز خاشع می‌شد و نیز مانند کلام خدای تعالی که می‌فرماید "وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ" که خشوع را به صوت نسبت داده. خشوع به معنای ترس، و بی حرکت شدن اعضا از ترس است و یا گفته‌اند چشم فرو بستن و خفض جناح و تواضع است. و یا گفته‌اند سر به زیر انداختن است، یا گفته‌اند خشوع آن است که به این سو و آن سوننگری، و یا آن است که مقام طرف را بزرگ بداری و همه اهتمام خود را در بزرگداشت او جمع و جور کنی. یا گفته‌اند: خشوع عبارت از تذلل است. و یا معانی دیگر که همه اینها در آن معنایی که ما برای این کلمه کردیم جمع است.

• خ ش ع •

فرق میانه خشوع و خضوع با اینکه معنای تذلل و انکسار در هر دو هست، این است که خضوع مختص به جوارح و اعضای بدنی آدمی است، ولی خشوع مختص به قلب است.

مشتقات قرآنی: تَخَشَّوهُمْ / وَاحْسَنُوا / يَخْشَاهَا

وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ
وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ

سوره مبارکه رعد آیه: ۲۱

خش‌ی

ظاهراً فرق میان "خشیت" و "خوف" این است که خشیت به معنای تأثر قلب از اقبال و روی آوردن شرویا نظیر آن است، و خوف به معنای تأثر عملی انسان است به اینکه از ترس در مقام اقدام برآمده و وسائل گریز از شر و محذور را هم فراهم سازد، هر چند که در دل متأثر نگشته، دچار هراس نشده باشد.

لذا می‌بینیم خدای سبحان در توصیف انبیاء (ع) می‌فرماید: "وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ"، و ترس از غیر خدا را از ایشان نفی می‌کند، و حال آنکه خوف را در بسیاری از جاها برای آنان اثبات نموده، از آن جمله می‌فرماید: "فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى" و نیز می‌فرماید: "وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً" و جمع میان آن نفی و این اثبات به همین است که بگوئیم انبیاء از غیر خدا هیچ نمی‌ترسند، و در موارد مذکور در بالا در مقام پیشگیری برآمده‌اند.

و بعید نیست برگشت کلام راغب در فرق میان خوف و خشیت نیز به همین باشد، او گفته است: فرق میان این دو این است که خشیت خوفی است که توأم با تعظیم و بیشتر اوقات از دانایی ناشی شود، و لذا خدای سبحان آن را به علماء اختصاص داده می‌فرماید: "إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ" و پرواضح است که مقصود از خوف در این موارد همان ترس درونی است. و همچنین گفتار بعضی دیگر که در فرق میان این دو واژه گفته‌اند: خوف هم از ناحیه مکروه حاصل می‌شود و هم از ناحیه کسی که ممکن است این مکروه را به آدمی برساند هم گفته می‌شود: من از مرض خوف دارم، و هم گفته می‌شود من خوف دارم از اینکه فلان چیز مریضم کند، بخلاف خشیت که تنها از آورنده مکروه و شر است، نه از خود مکروه، و لذا گفته می‌شود: "خشیت الله" من از خدا ترسیدم ولی گفته نمی‌شود: خشیت المرض - از مرض ترسیدم. و اگر برگشت این کلام به همان معنایی نباشد که ما گفتیم، کلامی قابل نقض خواهد بود و کلیت نخواهد داشت.

وَمَنْ يَكْسِبْ حَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا

سوره مبارکه نساء آیه: ۱۱۲

خطا

راغب در مفردات می‌گوید: وقتی کسی اراده چیزی کند، و اتفاقاً چیز دیگری را به دست آورد و یا کاری دیگر کند، می‌گویند فلانی خطا کرد. و اگر همان چیز را که خواسته بود به دست آورد، می‌گویند فلانی اصابه کرد. گاهی هم می‌شود که به کسی که عملی کرده که درست آن را انجام نداده و یا اراده‌ای کرده که خوب نمی‌تواند عملیش کند، می‌گویند فلانی به خطا رفت. و از این باب است که می‌گویند: "اصاب الخطا" و یا می‌گویند "اخطا الصواب" و یا "اصاب الصواب" و "اخطا الخطاء" یعنی به راه خطا رسید و راه صواب را به خطا رفت و به راه صواب رسید و راه خطا را هم درست نرفت، بلکه در آن نیز خطا کرد. و این لفظ یعنی لفظ "خطا" بطوری که ملاحظه کردید، مشترک در چند معنا است. و کسی که می‌خواهد در حقایق تدبر کند، باید در هر مورد استعمالی فکر کند ببیند این لفظ در خصوص آن مورد به چه معنا است.

کلمه "خطیئه" از نظر معنا با کلمه "سیئه" نزدیک است چیزی که هست کلمه خطیئه را بیشتر در جایی استعمال می‌کنند که مورد مقصود اصلی و فی نفسه نبوده باشد، بلکه آن مورد و آن فعلی که به خطا انجام شده زائیده از مقصدی دیگر باشد، مثل کسی که قصد کرده شکاری را با تیر بزند، ولی تیر او به انسانی بر می‌خورد. و یا تنها می‌خواهد مسکری بنوشد و قصد هیچ جنایتی ندارد، ولیکن وقتی مست شد جنایت هم مرتکب می‌شود. البته این زائیدن و سبب شدن برای تحقق خطا دو جور است، یکی آن سببی است که خودش نیز حرام است، مانند نوشیدن مسکر که سبب جنایتی شود. دوم سببی که خودش حرام و ممنوع نیست، مثل تیر انداختن به طرف شکار که عملی است جایز ولی گاهی سبب جنایتی می‌شود.

اثم

کلمه "اثم" به معنای عمل زشتی است که باعث شود آن چیزی که قرار است برسد دیرتر برسد. اثم از نظر معنا نزدیک است به کلمه ذنب، و نظایر آن، و آن عبارت است از حالتی که در انسان، یا هر چیز دیگری در عقل پیدا می‌شود که باعث کند انسان از رسیدن به خیرات می‌گردد، پس اثم آن گناهی است که به دنبال خود شقاوت و محرومیت از نعمت‌های دیگری را می‌آورد، و سعادت زندگی را در جهات دیگری تباه می‌سازد. کلمه "أثیم" به معنای کسی است که اثم و گناه بسیار کند، به حدی که کار همیشگی و دائمیش شود و از آن دست بر ندارد.

در آیه "قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ" کلمه "اثم" به معنای عملی است که با وبال خود انسان را از خیرهای بسیاری محروم بسازد، مانند شرب خمر، و قمار، و سرقت، از کارهایی که هیچ انسانی آن را به منظور به دست آوردن خیرات زندگی انجام نمی دهد، و برعکس موجب انحطاط اجتماعی و سقوط آدمی از وزن اجتماعی و سلب اعتماد و وثوق جامعه از آدمی می شود.

• فحش •

همچنین مراد از "فواحش" گناهانی است که حد اعلای شناخت و زشتی را داشته باشد، مانند زنا، لواط و امثال آن. و منظور از "اثم" گناهانی است که باعث انحطاط، ذلت و سقوط در زندگی گردد، مانند می گساری که آبروی آدمی و مال و عرض و جانش را تباه می سازد. و نیز منظور از "بغی" تعدی و طلب کردن چیزی است که حق طلب کردن آن را نداشته باشد، مانند انواع ظلم ها و تعدیات بر مردم و استیلائی غیر مشروع بر آنان.

• سوء •

وقتی گفته می شود: "ساءه الامر مساءة" معنایش این است که فلان پیش آمد حال بدی را بر فلانی انداخت، و وقتی با صیغه مجهول تعبیر شود و گفته شود: "سيء بالامر" معنایش این است که فلانی خودش به خاطر آن امر ناراحت شد، نه اینکه آن امر وی را ناراحت کرده باشد. کلمه سوء به معنای هر چیزی است که انسان از آن نفرت دارد و در نظر اجتماع زشت می آید و این سوء در صورتی که از حد بگذرد و از طور خود تجاوز کند، آن وقت مصداق فحشاء میشود، و به همین جهت زنا را که زشتی اش از حد بیرون است، فحشاء میگویند. در معنای کلمه "سیئه" گفته است که: به معنای هر خصلتی است که نفس آدمی از آن خوشش نیاید و از آن ناراحت شود، و نقیض آن "حسنه" که به معنای خصلتی است که نفس را مسرور و خوشحال سازد.

• ذنب •

• راغب می گوید: کلمه "ذنب" در اصل به معنای گرفتن دنباله چیزی است، مثلاً گفته می شود: "ذنبته"، یعنی رسیدم به دم آن و آن را گرفتم. ولی در هر عملی که دنباله و خیمی دارد نیز استعمال می شود.

وَالَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْاَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ اِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ
وَهُوَ يَكُلُّ شَيْءٍ عَلَيْهِ

سوره مبارکه بقره آیه: ۲۹

خلق

خلق ایجاد چیزی است که در خلقت آن تقدیر و تالیف به کار رفته باشد، حال چه به نحو ضم چیزی به چیز دیگر باشد، مانند ضم اجزاء نطفه به یکدیگر و یا ضم نطفه ماده به نطفه نرو سپس ضم مواد غذایی به آن و هزاران شرایط که در پیدایش و خلقت یک انسان و یا حیوان است، و چه به نحو دیگری که از قبیل ضم جزئی به جزء دیگری نباشد، مانند تقدیر ذات موجود بسیط و تعیین حد وجودی و آثار آن و روابطی که با سایر موجودات دارد. و این معنا از آیات کریمه قرآن نیز به خوبی استفاده می شود، مانند آیه "وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا وَايَهُ الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى" و آیه "اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" که خلقت خود را به همه چیز تعمیم داده.

بخلاف امر که در معنای آن تقدیر جهات وجود و تنظیم آن نیست، به همین جهت است که امر تدریج بردار نیست، ولیکن خلقت قابل تدریج است، هم چنان که در باره خلقت فرموده: "خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضَ فِي سِتَّةِ اَيَّامٍ". و در باره امر فرموده: "وَمَا اَمْرُنَا اِلَّا وَاَحَدَةٌ كَلِمَةً بِالْبَصْرِ" و نیز به همین جهت است که در کلام مجیدش خلقت را به غیر خود نیز نسبت داده و فرموده: "وَ اِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِاِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا" و نیز فرموده: "فَتَبَارَكَ اللَّهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِينَ". و اما امر به این معنا را به غیر خود نسبت نداده، بلکه آن را مختص به خود دانسته و آن را بین خود و بین هر چیزی که می خواهد ایجاد کند از قبیل روح و امثال آن واسطه قرار داده: "وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِاَمْرِهِ" و "وَلِتَجْرِيَ الْفُلُكُ بِاَمْرِهِ" و "يُنزِلُ الْمَلٰٓئِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ اَمْرِهِ" و آیات دیگری از این قبیل نیز هست که از آن برمی آید خدای تعالی امر خود را سبب و یا همراه ظهور اینگونه امور می داند.

پس معلوم شد که گرچه برگشت خلق و امر به یک معنا است، ولی به حسب اعتبار مختلفند و به همین جهت صحیح است که هر کدام را متعلق به خصوص یک قسم از ایجاد بدانیم، حال چه این دو لفظ هر کدام به تنهایی ذکر شده باشند، و چه با هم، برای اینکه در جایی هم که مانند آیه مورد بحث با هم ذکر شده باشند، باز صحیح است بگوییم خلق به معنای ایجاد ذوات موجودات است، و امر به معنای تقدیر آثار و نظام جاری در آنها است، و خلق بعد از امر است، چون تا چیزی نخست تقدیر نشود، خلق نمی شود، هم چنان که هیچ مخلوقی بعد از خلقت تقدیر نمی شود - دقت بفرمایید -.

خلقت زمین در دوروز: در آیه "خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ" مراد از کلمه "یوم" پاره‌ای از زمان است، نه دوروز از روزهای معمولی و معهود ذهن ما، چون روز از نظر ما ساکنان زمین عبارت است از مقدار حرکت کره زمین به دور خودش، که یک دور آن را یک روز (و یا به عبارتی: یک شبانه روز) می‌نامیم، و احتمال اینکه مراد از دوروز در آیه چنین روزی باشد احتمالی است فاسد و فسادش بر همه روشن. پس - همان طور که گفتیم - مراد از روز پاره‌ای از زمان است و اطلاق روز بر پاره‌ای از زمان بسیار شایع است، از آن جمله کلام خدای تعالی است که می‌فرماید: "وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ" و نیز می‌فرماید: "فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ أَيَّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِهِمْ"، و امثال این موارد که ایام در پاره‌ای از زمان اطلاق شده است.

پس مراد از دوروزی که خدا در آن زمین را آفریده دو قطعه از زمان است که در آن تکون زمین و زمین شدن آن تمام شده. و اگر آن را دو قطعه از زمان خواند، نه یک قطعه، برای این است که دلالت کند بر اینکه زمین در تکون نخستینش، دو مرحله متغایر را طی کرده: یکی مرحله خامی و کالی و دوم مرحله پختگی و رسیده شدن. و یا به عبارتی دیگر: یکی مرحله ذوب بودن، و دیگری مرحله منجمد شدن، و امثال این تعبیرها.

امر: مراد از کلمه "امر" همان معنای فرمودن است، که مقابلش کلمه نهی است، چیزی که هست همین فرمودن دو جور است: یکی تشریحی مانند اوامری که بزرگتران به کوچکتران می‌کنند، و یکی هم تکوینی، که عبارت است از اراده وجود یافتن چیزی که خدای تعالی در جای دیگر باره‌اش فرموده: "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" پس امر خدا عبارت است از کلمه "کن"، و شاید به همین اعتبار که امر او کلمه "کن" است صفت آن را در آیه مورد بحث مؤنث آورده، فرموده: "واحدة".

آنچه که سیاق کلام افاده می‌کند که امر خدا واحد است منظور این است که: امر او تکرار نمی‌خواهد به این معنا که وقتی تحقق هستی چیزی را اراده کند هست شدن آن چیز احتیاجی به اینکه بار دیگر و بار دیگر امر او تکرار کند ندارد، بلکه همین که یک بار کلمه "کن" را القاء کند متعلق آن هست می‌شود، آن هم به فوریت، مانند نگاه کردن بدون تأنی و درنگ، و معلوم است وقتی به فوریت محقق می‌شود دیگر احتیاجی به تکرار امر نیست.

و اگر محقق شدن متعلق امر به فوریت را تشبیه به "لمح بصر" کرده برای این نبوده که بفهماند زمان تاثیر امر کوتاه، و نظیر کوتاهی لمح بصر است، بلکه می‌خواهد بفهماند تاثیر امر اصلاً احتیاج به زمان هر چند کوتاه ندارد، آری تشبیه به لمح بصر در کلام کنایه از همین بی‌زمانی است، پس امر خدای تعالی که همان ایجاد و اراده وجود است احتیاجی نه به زمان دارد و نه به مکان، و نه به حرکت، و چگونه ممکن است محتاج به اینگونه امور باشد با اینکه زمان و مکان و حرکت همه به وسیله همان امر موجود شده‌اند.

وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّو كَانُوا يَعْلَمُونَ

سوره مبارکه بقره آیه: ۱۲۳

اختیار

اصل در معنای کلمه "خیر" همانا انتخاب است، و اگر ما چیزی را خیر می‌نامیم، بدان جهت است که آن را با غیر آن مقایسه می‌کنیم، و یکی از آن دورا انتخاب نموده و می‌گوئیم این خیر است، و معلوم است از بین چند چیز ما آن را انتخاب می‌کنیم که هدف و مقصد ما را تامین کند. پس در حقیقت آنچه خود ما می‌خواهیم خیر است، هر چند که ما آن را برای چیز دیگری می‌خواهیم، ولی خیر حقیقی همان مقصد ما است، و آن دیگری به خاطر مقصد ما خیر شده است، پس خیر حقیقی آن چیزی است که به خاطر خودش مطلوب ما است، و اگر خیرش می‌نامیم چون در مقایسه با چیزهای دیگر آن را انتخاب کردیم. پس هر چیزی تنها وقتی "خیر" نامیده می‌شود که با چیز دیگری مقایسه شود، و نسبت به آن چیز مؤثر باشد، و گرنه هر چیزی تنها خودش است، نه خیر است و نه شر.

کلمه "خیر" از نظر وزن وصفی است که از ماده "خار، یخار، خیره" اشتقاق یافته که این ماده به معنای انتخاب و اختیار کردن یکی از دو چیز و یا دو عملی است که به وجهی در انجام و یا اخذ آن در تردید باشد، و خیر از آن دو، آن است که در مطلوبیت و فضیلت، برتری بر دیگری داشته اخذ آن متعین باشد.

پس خیر از دو عمل، آن عملی است که انجام آن متعین باشد. و خیر از دو چیز آن است که از جهت انتخاب مطلوب باشد، مثلاً خیر از دو مال، آن مالی است که از جهت تمتع و استفاده مطلوب‌تر باشد. و خیر از دو خانه، آن خانه‌ای است که از جهت سکنی مطلوب‌تر باشد. و خیر از دو انسان، آن فردی است که از جهت مصاحبت بهتر باشد. و خیر از دو رأی، آن رأیی است که اخذ به آن بهتر باشد. و خیر از دو اله، آن معبودیست که از جهت پرستش بهتر باشد. و از همین جا است که اهل ادب گفته‌اند اصل این کلمه "أخیر: خوبتر" و به صیغه افعال التفضیل بوده، و لیکن حقیقت مطلب این است که کلمه مذکور صفت مشبهاً است که بر حسب ماده خود معنای افعال التفضیل را افاده نموده و برتری را می‌رساند.

إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا

سوره مبارکه نساء آیه: ۳۶

• مختال •

کلمه مختال به معنای کسی است که دستخوش خیالات خود شده، و خیالش او را در نظر خودش شخصی بسیار بزرگ جلوه داده، در نتیجه دچار به کبر گشته، از راه صواب گمراه شده است، اسب را هم اگر خیل می خوانند برای همین است که در راه رفتنش تبختر می کند. مختال به کسی می گویند که دچار خیلاء و تکبر شده باشد، و تکبر را از این جهت خیلاء می گویند که متکبر چیزی را که در خود سراغ دارد فضیلتی برای خود خیال می کند. فخور: "فخور" به معنای کسی است که زیاد افتخار و مباهات می کند، و اختیال که مصدر است برای کلمه مختال، و نیز افتخار ناشی از این می شود که انسان توهم کند که آنچه نعمت دارد به خاطر استحقاق خودش است، و این برخلاف حق است، چون او فعلی را که باید مستند به تقدیر خدا کند به استقلال نفس خود کرده، و این اختیال و افتخار هر دو از رذائل نفسند، که خدا آن را دوست نمی دارد.

• فخور •

کلمه فخور به معنای کسی است که زیاد افتخار می کند، و این دو صفت یعنی اختیال - خیال زدگی - و کثرت فخر از لوازم علاقمندی به مال و جاه، و افراط در حب آن دو است، و اگر فرموده: خدا مختال و فخور را دوست نمی دارد، برای همین است که این دو، خدا را دوست نمی دارند، زیرا قلبشان وابسته به غیر او است، که دو طایفه مذکور در معرض آن دو صفت نامبرده اند یعنی صفت خیلاء و فخر، طایفه اول که بخل می ورزد دلش متعلق به مال است، و طایفه دوم دلش متعلق به جاه است، هر چند که بین جاه و مال تا اندازه ای ملازمه هست.

كِتَابُ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ

سوره مبارکه ص آیه: ۲۹

تدبّر

دبر "مقابل" قبل است. دبر به معنای عقب و قبل به معنای جلوی هر چیز است، دو عضو جلوی عقب را هم به همین جهت و به طور کنایه، قبل و دبر می نامند، و چه بسا بر هر چیزی هم که در دنبال و یا جلو چیز دیگری قرار گرفته باشد مجازاً اطلاق بشود. از این دو لفظ مشتقاتی است، از آن جمله است: "اقبل - روی آورد"، "أدبر - پشت کرد، قبل - بوسید، دبر الامر - در عاقبت کار اندیشید"، "تقبل - پذیرفت و زیر بار رفت"، "تدبر - در اطراف و عواقب کار اندیشید"، و "استدبر - چیزهایی در عاقبت کار دید که در اولش نمی دید و آن را پیش بینی نمی کرد". "دبر الامر البیت" معنایش این است که امور خانه و تصرفاتی را که مربوط به آنست منظم نمود، بطوری که وضع آن رو به صلاح گذاشت و اهل آن از فواید مطلوب آن برخوردار شدند.

لفظ "دابر" که در هر چیز به معنای دنباله ایست که از پی می رسد، مثلاً گفته می شود: "امس الدابر - دیروز گذشته" یعنی روزی که در پی امروز بود هم چنان که گفته می شود: "عام قابل - سال آینده". و "دابر" به اثر هر چیزی هم اطلاق می شود، مثلاً به نسل آدمی و هر اثر دیگری که از وی به جا می ماند "دابر" گفته می شود، پس اینکه خدای تعالی فرمود: "فَقَطِّعْ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا" معنایش این است که هلاکت و نابودی همه ایل و تبارشان را فرا گرفت. ادبار از هر چیزی به معنای اعراض و به معنای پشت کردن است.

"تدبیر" به معنای این است که چیزی را دنبال چیزی بیاوری، و مقصود از آن این است که اشیای متعدد و مختلف را طوری تنظیم کنی و ترتیب دهی که هر کدام در جای خاص خود قرار بگیرد، بطوری که به محض تنظیم، آن غرضی که از هر کدام آنها داری و فائده ای که هر کدام دارد حاصل گردد و به خاطر متلاشی شدن اصل، و فساد اجزاء، و تراحم آنها با یکدیگر غرض مختل نشود. تدبیر امر عالم هم به همین معنا است که اجزای آن را به بهترین و محکم ترین نظم منظم سازد، بطوری که هر چیزی بسوی غایت مقصود از آن متوجه گشته و سیر کند، و همین آخرین کمالی است که مخصوص به او است، و منتهی درجه و اجل مسمایی است که به سوی آن گسیل شده، همچنین مجموع آن را با نظمی عام عالمی منظم سازد، بطوری که سرپای عالم هم متوجه غایت کلی خود که همان رجوع و بازگشت به خداست بشود و در نتیجه بعد از دنیا آخرت هویدا گردد.

تدبیر حوادث جاریه در عالم، معنایش این است که یک حادثی را دنبال حادثی دیگر به وجود بیاورد، حادثی باشد که وقتی دنبال حادث اول پدید آورد، نظامی اتم به وجود آید، و آن چنان حوادث را ترتیب دهد که به غایتها و نتایجی منتهی شود که حق و حقیقت باشد، پس در حقیقت تدبیر عبارت شد از خلقت بعد از خلقت، اما خلقت هر چیزی با رعایت خلقت های قبل و بعد، که چون تک تک هر ایجادی در نظر گرفته شود خلقت است، و چون رابطه و اتصال بین همه خلقها در نظر گرفته شود تدبیر است، پس تدبیر، چیزی سوای خلقت نیست.

و چون خلقت و صنع همه به خدای تعالی منتهی می شود، و این منتهی شدنش ضروری و غیر قابل انکار است، ناگزیر تدبیر هم منتهی به اوست، و به هیچ وجه نمی شود به غیر او دانست، و غیر خدای تعالی هر چه هست مخلوق خدا، و قائم به خدا، و مملوک او است، خودش مالک هیچ نفعی و ضرری نیست، و محال است که قائم به غیر از او باشد، و آن غیر، مستقل در تدبیر او، و مستغنی از خدا باشد، و این همان معنای حق بودن، و بازیچه نبودن، و جد بودن، و شوخی نبودن خلقت است.

پس اگر بعضی از مخلوقات خدا مدبر بعضی از مخلوقات دیگرش بوده باشد، این ولایت در تدبیر ولایت حقیقی نیست، چون ولی نامبرده باز هم مالک واقعی، و به حقیقت معنای کلمه نیست، و به این معنا چیزی را مالک نمی باشد، و در نتیجه آنچه دخل و تصرف می کند جنبه بازی را دارد، و اگر فرضا خدا چنین ولایتی را به بعضی از مخلوقات خود بدهد، او هم با مخلوقات خود بازی کرده است، و ساحت او منزله از لعب و بازی است، و فرض مذکور تنها و تنها فرض است، و حقیقتی نمی تواند داشته باشد، و ولایت فرض شده فقط اسمی از ولایت را دارد، و به کلی از حقیقت معنای کلمه تهی است، هم چنان که تار عنکبوت این چنین است.

وَمَا اَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ

سوره مبارکه قدر آیه: ۲

• ادراك •

کلماتی که در قرآن کریم در باره انواع ادراکات انسانی آمده، بسیار است و چه بسا تالیست جور لفظ برسد، مانند "ظن"، "حسبان"، "شعور"، "ذکر"، "عرفان"، "فهم"، "فقه"، "درایت"، "یقین"، "فکر"، "رای"، "زعم"، "حفظ"، "حکمت"، "خبرت"، "شهادت"، و "عقل"، که کلماتی نظیر "فتوی" و "بصیرت" نیز ملحق به آنهاست و بد نیست در اینجا معنای این کلمات را بدانیم، لذا می‌گوئیم: ظن: کلمه "ظن" به معنای تصدیق بیش از پنجاه درصد و نرسیده به صد درصد است، زیرا که اگر به درجه صد درصد برسد جزم و قطع می‌شود.

حسبان: کلمه "حسبان" هم به معنای ظن است، با این تفاوت که گویا استعمال کلمه حسبان در مورد ظن استعمالی است استعاری، مانند کلمه "عد- شمردن" چون همه می‌دانیم که لفظ حساب کردن و لفظ شمردن، معنای اصلی اش چیست، ولی ما همین دو کلمه را در مورد احتمال راجح نیز استعمال می‌کنیم، و می‌گوییم: من فلانی را از شجاعان می‌دانستم، و از دلاوران به حساب می‌آوردم، و منظور این است که او را در هنگام شمردن شجاعان، ملحق به آنان می‌دانستم.

شعور: کلمه "شعور" که به معنای ادراک دقیق است از ماده "شعر- به فتح شین" گرفته شده، که به معنای موبوده و ادراک دقیق را از آنجا که مانند موباریک است، شعور خوانده‌اند و مورد استعمال این کلمه محسوسات است، نه معقولات و به همین جهت حواس ظاهری را مشاعر می‌گویند.

ذکر: کلمه "ذکر"، به معنای پیش کشیدن صورتهایی است که در خزینه ذهن انبار شده، و آن را بعد از آنکه از نظر و فکر غایب بوده، حاضر سازیم، و یا اگر حاضر بوده، نگذاریم غایب شود.

عرفان: اما کلمه "عرفان و معرفت"، به معنای آن است که انسان صورتی را که در قوه دراکه اش ترسیم شده، با آنچه که در خزینه ذهنش پنهان دارد، تطبیق کند، و تشخیص دهد که این همان است یا غیر آن، و بدین جهت است که گفته‌اند معرفت عبارت است از ادراک بعد از علم قبلی. فهم: اما کلمه "فهم" به معنای آن است که ذهن آدمی در برخورد با خارج به نوعی عکس العمل نشان داده و صورت خارج را در خود نقش کند.

فقه: کلمه "فقه" به معنای آن است که فهم، یعنی همان صورت ذهنی را بپذیرد، و در پذیرش و تصدیق آن مستقر شود.

درایت: کلمه "درایت" به معنای فرورفتن در این نقش و دقت در آن برای درک خصوصیات و اسرار و مزایای نهفته آن است، و به همین جهت، این کلمه در مقام بزرگداشت و تعظیم به کار می‌رود، هم چنان که می‌بینیم در آیات شریفه "الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَ مَا أَدْرَاكُ مَا الْحَاقَّةُ" و آیات "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَ مَا أَدْرَاكُ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ" استعمال شده، می‌فهماند که تشخیص خصوصیات و اسرار قیامت و اسرار لیلۃ القدر امری عظیم است که کسی قادر به درک آن نیست و اما یقین عبارت است از اینکه همان درک ذهنی آن چنان قوت و شدت داشته باشد که دیگر قابل سستی و زوال نباشد.

فکر: کلمه "فکر" به معنای نوعی سیرو مرور بر معلومات موجود حاضر در ذهن است، تا شاید از مرور در آن، و یک بار دیگر در نظر گرفتن آن، مجهولاتی برای انسان کشف شود.

رای: کلمه "رای" به معنای تصدیقی است که از همان فکر و تجدید نظر در مطالب حاضر در ذهن پیدا می‌شود، چیزی که هست بیشتر در علوم عملی که پیرامون آنچه "باید کرد" و آنچه "نباید کرد"، بحث می‌کند، استعمال می‌شود، نه در علوم نظری که مربوط است به امور تکوینی. مراد از "رؤیت" علم فکری است و اگر آن را رؤیت نامید به خاطر این است که علم فکری در هر امری آن را مانند رؤیت محسوس می‌سازد. کلمه "رؤیت" هم می‌تواند به معنای دیدن با چشم باشد، و هم به معنای معرفت.

زعم: اما کلمه "زعم" به معنای تصدیق مطلب است، تصدیق از این حیث که مطلب نامبرده صورتی است در ذهن، حال یا این تصدیق شصت در صد باشد، و یا صد در صد. پس کلمه نامبرده هم در مورد ظن استعمال می‌شود و هم در مورد قطع و جزم.

علم: کلمه "علم" همانطور که گفتیم به معنای احتمال صد در صد است، بطوری که حتی یک در صد هم احتمال خلاف آن داده نمی‌شود. و کلمه "حفظ" به معنای ضبط کردن صورت آن چیزی است که برای ما معلوم شده است، بطوری که هیچ دگرگونی و تغییری در آن پیدا نشود. و کلمه "حکمت"، به معنای صورت علمیه است، اما از این جهت که مطلبی محکم و استوار است. و کلمه "خبرت" به معنای این است که شخص خبره صورت علمیه‌ای را که در ذهن دارد آن چنان بدان احاطه داشته باشد که بداند از مقدمات آن چه نتایج بر آن مترتب می‌شود. شهادت: کلمه "شهادت"، به معنای دیدن و رسیدن به عین یک چیز و یا یک صحنه است، حال یا به حس ظاهری مانند "دیدن"، "شنیدن"، "بوئیدن"، و "لمس محسوسات"، و یا به حس باطن مانند "مشاهده"، "درک یقینی وجدانیات"، درک این که مثلاً من میدانم اراده و محبت و بغض و نظائر آن را دارم.

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي
وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

سوره مبارکه بقره آیه: ۱۸۶

دعا

دعا: کلمه "دعاء" و نیز کلمه "دعوت" به معنای معطوف کردن توجه و نظر شخص دعوت شده است به سوی چیزی که آن شخص دعوت شده و این کلمه معنایی عمومی تر از کلمه "نداء" دارد، برای اینکه نداء مختص به باب لفظ و صوت است، ولی دعاء، هم شامل دعوت کردن بوسیله لفظ می شود و هم شامل آنجایی که کسی را با اشاره و یا نامه دعوت کنند، علاوه بر این، لفظ نداء مخصوص آنجایی است که طرف را با صدای بلند صدا بزنی، ولی لفظ دعاء این قید را ندارد، چه با صدای بلند او را بخوانی و چه بیخ گوشی و آهسته دعوتش کنی، هر دو جورش دعوت است.

و دعاء، اگر به خدای تعالی نسبت داده شود معنایش هم دعوت کردن تکوینی است که همان ایجاد آن چیزی است که حق تعالی اراده کرده، گویا خدای تعالی آن چیز را به سوی اراده خود دعوت نموده - مانند این قول خدای تعالی که می فرماید: "يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ" که منظور از این جمله این است که خدای تعالی شما را که در قبرهایتان آرمیده اید برای زندگی کردن در عالم آخرت دعوت می کند، و شما دعوت او را با قبول خود اجابت می کنید، که در این آیه، دعوت به معنای ایجاد و خلقت است در نتیجه معنای تکوین را می دهد.

و هم خواندن و دعوت کردن تشریعی، و آن عبارت است از اینکه خدای تعالی به زبان آیاتش بندگان را تکلیف کند به آنچه که از آنان می خواهد. و اما دعوت و دعای بندگان عبارت است از اینکه بنده خدا با خواندن پروردگارش رحمت و عنایت پروردگار خود را به سوی خود جلب کند، و خواندنش به این است که خود را در مقام عبودیت و مملوکیت قرار دهد، به همین جهت عبادت در حقیقت دعاء است، چون بنده در حال عبادت خود را در مقام مملوکیت و اتصال به مولای خویش قرار می دهد و اعلام تبعیت و اقرار به ذلت می کند تا خدا را با مقام مولویت و ربوبیتش به خود معطوف سازد، دعا هم عینا همین است.

و خدای تعالی به همین اتحاد حقیقت دعاء و عبادت اشاره دارد، آنجا که می فرماید: "وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ"، که ملاحظه می کنید در اول، فرمان به دعاء داده، سپس همین تعبیر به دعاء را مبدل به تعبیر عبادت کرده است.

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ (۱۸۶) و چون بندگان من از تو سراغ مرا می گیرند بدانند که من نزدیکم و دعوت دعاکنندگان را اجابت می کنم البته در صورتی که مرا بخوانند پس باید که آنان نیز دعوت مرا اجابت نموده و باید به من ایمان آورند تا شاید رشد یابند (۱۸۶)

این آیه در افاده مضمونش بهترین اسلوب و لطیف ترین و زیباترین معنا را برای دعا دارد. اولاً: اساس گفتار را بر تکلم وحده (من چنین و چنانم) قرار داده، نه غیبت (خدا چنین و چنان است)، و نه سیاقی دیگر نظیر غیبت، و این سیاق دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی نسبت به مضمون آیه کمال عنایت را دارد.

و ثانیاً: تعبیر فرموده به (عبادی بندگانم)، و نفرمود (ناس مردم) و یا تعبیری دیگر نظیر آن و این نیز عنایت یاد شده را بیشتر می رساند.

و ثالثاً: واسطه را انداخته، و نفرموده: (در پاسخشان بگو چنین و چنان) بلکه فرمود: چون بندگانم از تو سراغ مرا می گیرند من نزدیکم و رابعاً: جمله: (من نزدیکم) را با حرف (ان) که تاکید را می رساند مؤکد کرده و فرموده: (فانی قریب) پس به درستی که من نزدیکم.

و خامساً: نزدیکی را با صفت بیان کرده و فرموده: (نزدیکم) نه با فعل، (من نزدیک می شوم) تا ثبوت و دوام نزدیکی را برساند.

و سادساً: در افاده اینکه دعا را مستجاب می کند تعبیر به مضارع آورد نه ماضی، تا تجدد اجابت و استمرار آن را برساند.

و سابعاً: وعده اجابت یعنی عبارت (اجابت می کنم دعای دعا کننده) را مقید کرد به قید (اذا دعان) - در صورتی که مرا بخواند) با اینکه این قید چیزی جز خود مقید نیست، چون مقید خواندن خدا است و قید هم همان خواندن خدا است و این دلالت دارد بر اینکه دعوت داعی بدون هیچ شرطی و قیدی مستجاب است نظیر آیه: "اذْعُونِي اُسْتَجِبْ لَكُمْ" و این هفت نکته همه دلالت دارد بر اینکه خدای سبحان به استجاب دعا اهتمام و عنایت دارد.

از طرفی در این آیه با همه اختصارش هفت مرتبه ضمیر متکلم (من) تکرار شده، و آیه ای به چنین اسلوب در قرآن منحصر به همین آیه است. نزدیک بودن خدای سبحان به بندگان، مقتضای مالکیت مطلقه الهی و عبودیت عباد است: خدای سبحان میان هر چیزی و خود آن چیز حائل است، و میان آن و تمامی مقارنات آن از فرزند و همسر و دوست و مال و جاه و حق او حائل است، پس خدای تعالی از هر چیزی که فرض شود به مخلوق خود نزدیک تر است، پس او قریب علی الاطلاق است: "وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ" و نیز فرموده: "اَنَّ اللّٰهَ يَحُوْلُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ".

و سخن کوتاه آنکه مالک بودن خدای سبحان نسبت به بندگانش به مالکیت حقیقی، و بنده بودن بندگان برای او باعث شده که او بطور علی الاطلاق قریب و نزدیک به ایشان باشد، نزدیک تر از هر چیزی که با او مقایسه شود، و نیز این مالکیت باعث شده که هر تصرفی و به هر نحو که بخواهد در بندگانش بکند جایز باشد بدون اینکه دافعی و مانعی جلوتصرفاتش را بگیرد، و این جواز تصرف حکم می‌کند به اینکه خدای سبحان هر دعای دعا کننده را اجابت کند هر چه می‌خواهد باشد و با اعطا و تصرف خود حاجتش را برآورد چون مالکیت او عام و سلطنت و احاطه اش بر جمیع تقادیر و بدون هیچ قید و اندازه است.

پس روشن شد اینکه فرموده: "وَ إِذَا سَأَلْتَّكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ" همانطور که متعرض حکم مساله اجابت دعا است متعرض بیان علل آن نیز هست، و می‌فهماند علت نزدیک بودن خدا به بندگان همین است که دعا کنندگان بنده اویند، و علت اجابت بی قید و شرط دعای ایشان همان نزدیکی خدا به ایشان است، و بی قید و شرط بودن اجابت دعا، مستلزم بی قید و شرط بودن دعا است، پس تمامی دعاهایی که خدا برای اجابت آن خوانده می‌شود مستجاب است.

شرط استجاب دعا و اشاره به تقسیم دعا به غریزی (فطری) و زبانی البته در اینجا نکته‌ای است که نباید از نظر دور داشت، و آن اینکه خدای تعالی وعده "أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ" خود را مقید کرده به قید "إِذَا دَعَانِ ..."، و چون این قید چیزی زائد بر مقید نیست، می‌فهماند که دعا باید حقیقتاً دعا باشد، نه اینکه مجازاً و صورت آن را آوردن، جمله: (إِذَا دَعَانِ) نیز همین را می‌فهماند، که وعده اجابت هر چند مطلق و بی قید و شرط است، اما این شرط را دارد که داعی حقیقتاً دعا کند، و علم غریزی و فطریش منشا خواسته اش باشد، و خلاصه قلبش با زبانش موافق باشد، چون دعای حقیقی آن دعائی است که قبل از زبان سر، زبان قلب و فطرت که دروغ در کارش نیست آن را بخواهد نه تنها زبان سر، که به هر طرف می‌چرخد، به دروغ و راست و شوخی و جدی و حقیقت و مجاز.

به همین جهت است که می‌بینید خدای تعالی تمامی حوائج انسانی را هر چند که زبان درخواست آن را نکرده باشد سؤال نامیده، و فرموده: "وَ آتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ، وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ". که به حکم این آیه انسانها در نعمتهایی هم که نه تنها به زبان سر درخواستش را نکرده‌اند، بلکه از شمردنش هم عاجزند، داعی و سائلند، چیزی که هست به زبان فطرت و پیشین خود دعا و سؤال می‌کنند، چون ذات خود را محتاج و مستحق می‌یابند، و نیز فرموده: "يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ" و دلالت این آیه بر آنچه گفتم ظاهر تر و واضح تر است.

پس سؤال فطری از خدای سبحان هرگز اجابت تخلف ندارد، در نتیجه دعائی که مستجاب نمی‌شود و به هدف اجابت نمی‌رسد، یکی از دو چیز را فاقد است و آن دو چیز همان است که در جمله: "دَعْوَةُ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ"، به آن اشاره شده.

اول این است که دعا دعای واقعی نیست، و امر بر دعا کننده مشتبه شده، مثل کسی که اطلاع ندارد خواسته‌اش نشدنی است، و از روی جهل همان را درخواست می‌کند، یا کسی که حقیقت امر را نمی‌داند، و اگر بداند هرگز آنچه را می‌خواست درخواست نمی‌کرد، مثلاً اگر می‌دانست که فلان مریض مردنی است و درخواست شفای او درخواست مرده زنده شدن است هرگز درخواست شفا نمی‌کند، و اگر مانند انبیا این امکان را در دعای خود احساس کند، البته دعا می‌کند و مرده زنده می‌شود، ولی يك شخص عادی که دعا می‌کند از استجاب مایوس است، و یا اگر می‌دانست که بهبودی فرزندش چه خطرهایی برای او در پی دارد دعا نمی‌کرد، حالا هم که از جهل به حقیقت حال دعا کرده مستجاب نمی‌شود.

دوم این است که دعا، دعای واقعی هست، لیکن در دعا خدا را نمی‌خواند، به این معنا که به زبان از خدا مسئلت می‌کند، ولی در دل همه امیدش به اسباب عادی یا امور وهمی است، اموری که توهم کرده در زندگی او مؤثرند.

پس در چنین دعائی شرط دوم (اذا دعان، در صورتی که مرا بخواند) وجود ندارد، چون دعای خالص برای خدای سبحان نیست، و در حقیقت خدا را نخوانده چون آن خدایی دعا را مستجاب می‌کند که شریک ندارد، و خدایی که کارها را با شرکت اسباب و اوهام انجام می‌دهد، او خدای پاسخگوی دعا نیست، پس این دو طایفه از دعا کنندگان و صاحبان سؤال دعاشان مستجاب نیست، زیرا دعایشان دعا نیست، و یا از خدا مسئلت ندارند چون خالص نیستند.

و نیز مانند آیه شریفه: "وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ، إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ" چون که این آیه شریفه، هم دعوت به دعا می‌کند، و هم وعده اجابت می‌دهد، و هم علاوه بر این دعا را عبادت می‌خواند، و نمی‌فرماید کسانی که از دعا به درگاه من استکبار می‌کنند، بلکه به جای آن می‌فرماید کسانی که از عبادت من استکبار می‌کنند. و با این بیان خود تمامی عبادتها را دعا می‌خواند، برای اینکه اگر منظور از عبادت، تنها دعا، که یکی از اقسام عبادت است باشد ترك دعا، استحقاق آتش نمی‌آورد بلکه منظور ترك مطلق عبادت است که استحقاق آتش می‌آورد، پس معلوم می‌شود مطلق عبادت‌ها دعایند (دقت بفرمائید)...

بحث روایتی: شامل روایاتی در فضیلت، و شرائط و آداب دعا

شیعه و سنی روایت کرده‌اند که رسول خدا ص فرمود: دعا سلاح مؤمن است. و در حدیث قدسی آمده: ای موسی از من آنچه احتیاج داری درخواست کن، حتی علوفه گوسفندت، و نمک خمیرت را از من بخواه.

و در کتاب مکارم از آن جناب روایت کرده که فرمود: دعا از خواندن قرآن بهتر است، برای اینکه خود خدای عز و جل می فرماید: "قُلْ مَا يَعْزُبُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ" بگو اگر دعای شما نباشد پروردگار من هیچ اعتنایی به شما نخواهد کرد. از رسول خدا ص روایت آورده که فرمود: زمانی خدای تعالی به بعضی از انبیایش وحی فرستاد، که به عزت و جلالم سوگند که آرزوی هر آرزومندی را که به غیر من امید ببندد مبدل به نومیدی می کنم، و جامه ذلت در میان مردم بر تنش می پوشانم، و از گشایش و فضل خودم دور می کنم، آیا بنده، بنده من باشد، و در شدایدش به غیر من امید ببندد با اینکه شدائد همه بدست من است و آیا به غیر من امیدوار شود، با اینکه غنی بالذات و جواد علی الاطلاق منم، و کلید همه درهای بسته به دست من است، و در خانه من به روی هر کس که بخوهد مرا بخواند باز است. (تا آخر حدیث).

از رسول خدا ص روایت آورده که فرمود: خدای تعالی فرموده هیچ مخلوقی دست به دامن مخلوق دیگر نمی شود، مگر آنکه من رشته اسباب آسمانها و اسباب زمین را علیه او قطع می کنم، دیگر اگر از من چیزی بخوهد عطایش نمی کنم، و اگر به درگاهم دعا کند دعایش را مستجاب نمی سازم، و هیچ مخلوقی دست به دامن خود من نمی شود و چشم امید از مخلوق من نمی پوشد مگر آنکه آسمانها و زمین را ضامن رزقش می کنم، آن وقت اگر دعا کند اجابت می کنم، و اگر حاجت بخوهد بر می آورم، و اگر طلب آموزش کند او را می آمرزم. و در عدة الداعی از رسول خدا ص روایت آورده که فرمود: در حالی دعا کنید که یقین به اجابتش داشته باشید. و در حدیث قدسی آمده: خدای تعالی فرمود: من همان جایم که ظن بنده ام به من آنجا است، پس بنده من نباید به غیر از خیر از من انتظاری داشته باشد، بلکه باید نسبت به من حسن ظن داشته باشد.

از رسول خدا ص روایت آورده که فرمود: در حوائج خود به درگاه خدا فزع کنید، و در ناملایمات خود به او پناهنده شوید، و به درگاهش تضرع نموده او را بخوانید، که دعا مغز عبادت است، و هیچ مؤمن نیست که خدا را بخواند مگر آنکه دعایش را مستجاب می کند آنهم یا به فوریت، که در نتیجه ثمره اش در دنیا عاید او می شود، و یا با مدت که در نتیجه ثمره اش در آخرت عایدش می شود، و یا حد اقل ثمره آن را به مقدار دعایش کفاره گناهانش قرار می دهد، البته همه اینها در صورتی است که از خدا گناه نخواهد.

و در نهج البلاغه در یکی از وصایای امیر المؤمنین به فرزندش حسین ع آمده: سپس خدای تعالی کلید همه خزینه های غیبش را در دست خود توفیق داد، و آن این است که به تواجزه داد از او مسئلت کنی، با این کلید که همان دعا است هر دری از درهای نعمتهای او را بخوهد می توانی بگشایی، و باران رحمت او را به سوی خود بیارانی، پس هرگز دیر شدن اجابت خدا تو را نومید نسازد، که عطیه به قدر نیت است، و چه بسا اجابت دعایت بدین جهت تاخیر می افتد که اجرش برایت بیشتر باشد، که بزرگترین عطا همان آرزو و انتظار اجابت داشتن است، و چه بسا

چیزی از خدا بخواهی و خدا آن را بتواند، بلکه بهتر از آن را بدهد، حال یا در دنیا و یا در آخرت، و یا بدین جهت مستجاب نکند که خواسته است بلائی را از تو بگرداند، چون آنچه خواسته‌ای بلاى جان تو است، زیرا بسیار می‌شود که از خدا چیزی بخواهی که مایه ناپودی دین تو است، اگر آن حاجتت را برآورند، دینت را از دست می‌دهی، پس بر توباد که همیشه از خدا چیزی بخواهی که جمال و زیبائیش برایت بماند، و وزر و وبالش از بین برود، نه مال، که نه تنها برای تو نمی‌ماند، بلکه تو هم برای آن نمی‌مانی.

باز در عدة الداعی از امام باقر ع روایت کرده که فرمود: هیچ بنده‌ای دست خود به سوی خدای عز و جل نمی‌گشاید. مگر آنکه خدا از رد آن بدون اینکه حاجتش داده باشد شرم می‌کند، بالآخره چیزی از فضل و رحمت خود که بخواهد در آن می‌گذارد، بنا براین هر وقت دعا می‌کنید دست خود را برنگردانید مگر بعد از آنکه آن را به سر و صورت خود بکشید، و در خبری دیگر آمده: که به صورت و سینه خود بکشید. از جدشان حسین بن علی ع روایت کرده، آمده که: رسول خدا ص وقتی به دعا مشغول می‌شد دست خود را بلند می‌کرد، و مناجات و دعا می‌نمود، به حالتی که يك فقیر گرسنه در گدایی به خود می‌گیرد. و در عدة الداعی از امام صادق ع روایت کرده، که فرموده: خدای تعالی دعای قلبی فراموش کار را مستجاب نمی‌کند. و نیز در عدة الداعی از علی ع روایت کرده که فرمود: خدا دعای قلب با زیگر را قبول نمی‌کند.

و در کتاب دعوات تالیف راوندی آمده: که خدای تعالی در تورات به بنده خود خطاب کرده می‌فرماید: تو هر وقت بنده‌ای از بندگان مرا نفرین کنی که به خاطر ظلمی که به تو کرده، نابودش کنم، در همان وقت کسی هم هست که تو را نفرین می‌کند به خاطر ظلمی که توبه او کرده‌ای، اگر می‌خواهی هم نفرین تو را مستجاب می‌کنم، و هم نفرین او را، و اگر بخواهی استجابت نفرین هر دو تان را تا روز قیامت تاخیر می‌اندازم.

مؤلف: سراین معنا روشن است، برای اینکه وقتی کسی چیزی را به نفع خود مسئلت می‌نماید لابد به آن راضی هم هست، و وقتی به آن راضی و خشنود باشد باید به هر چه که از هر جهت مثل آن است نیز راضی باشد، وقتی علیه ستمگر خودش نفرین می‌کند، و انتقام را می‌خواهد به خاطر اینکه ظلم کرده، باید بطور کلی از انتقام گرفتن از ستمگر راضی باشد، و آن را دوست بدارد، پس اگر خودش هم ستمگر باشد نفرین علیه ستمگرش نفرین علیه خودش هم هست، چون گفتیم او با نفرین کردنش می‌فهماند که انتقام از ستمگر را دوست می‌دارد، حال اگر این انتقام را نسبت به خودش هم دوست بدارد، که هرگز دوست نمی‌دارد، به بلائی گرفتار می‌شود که آن را برای غیر خودش درخواست کرده بود، و اگر دوست ندارد در حقیقت نفرینی و دعائی از او سر نزده، بلکه فقط گفتاری زبانی بوده و خدای تعالی در این باره فرموده: "وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ، وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا".

وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

سوره مبارکه آل عمران آیه: ۸۵

دین

دین عبارت است از راهی که انسان در زندگی دنیا چاره‌ای جز پیمودن آن راه ندارد، برای اینکه خداوند دین را بر طبق فطرت خود بشر تنظیم کرده، پس دین با انسانیت انسان بستگی دارد و او را به سعادت حقیقی زندگیش می‌رساند، و با این حال اگر آدمی از آن اعراض نماید و بغیر آن یعنی به چیزهایی که انسان را جز به نتایج خیالی و لذایذ مادی و ناپایدار نمی‌رساند سرگرم شود، در حقیقت دین خود را بازیچه گرفته، و زندگی مادی دنیا و سراب لذایذ آن، او را گول زده است. دین توحید دینی است که معارف و شرایع آن، همه بر طبق خلقت انسان و نوع وجودش و بروفق خصوصیتی که در ذات او است و به هیچ وجه قابل تغییر و تبدیل نیست، بنا نهاده شده، و باید هم همین طور باشد چون به طور کلی دین عبارت است از "طریقه‌ای که پیمودنش آدمی را به سعادت حقیقی و واقعیش برساند" و سعادت واقعی او رسیدن به غایت و هدفی است که وضع ترکیبات وجودش اجازه رسیدن به آن را به او بدهد.

و خلاصه اینکه: مجهزه به وسایل رسیدن به سوی آن هدف و تکامل باشد، و محال است آدمی و یا هر مخلوق دیگری به کمالی برسد که بر حسب خلقتش مجهزه به وسایل رسیدن به آن نباشد و یا مجهزه به وسایلی باشد که مخالف و ضد آن کمال باشد، مثلاً کار انسان به جایی برسد که دیگر محتاج غذا و زناشویی و معاشرت و تشکیل اجتماع نباشد، و حال آنکه او مجهزه به جهاز هاضمه و جهاز تناسلی و شرایط معاشرت و اجتماع است، و کارش به جایی برسد که مانند مرغ در فضا طیران نموده و یا مانند ماهی در قعر دریا شنا کند، در حالی که مجهزه به وسایل آن نیست. پس دین صحیح و حق آن دینی است که با نوامیس فطرت و وضع خلقت بشروفق دهد. و حاشا بر ساحت ربوبی حق، که آدمی و یا هر مکلف دیگری را که فرض شود به سوی سعادت راهنمایی کند که خلقتش موافق و مجهزه به وسایل رسیدن به آن نباشد. پس اینکه بشر را دعوت به دین اسلام یعنی به خضوع در برابر حق تعالی کرده برای این است که خلقت بشر هم بر آن دلالت نموده و او را به سوی آن هدایت می‌کند.

دین و فطرت :

"فَطَرَتَ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" چنین معنا می‌دهد که ملازم فطرت باش و بنا بر این در جمله مزبور اشاره است به اینکه این دینی که گفتیم واجب است برای او اقامه وجه کنی، همان دینی

است که خلقت بدان دعوت، و فطرت الهی به سوبش هدایت می‌کند، آن فطرتی که تبدیل پذیر نیست. برای اینکه دین چیزی به غیر از سنت حیات، و راه و روشی که بر انسان واجب است آن را پیشه کند تا سعادت‌مند شود نیست.

پس هیچ انسانی هیچ هدف و غایتی ندارد مگر سعادت، هم چنان که تمامی انواع مخلوقات به سوی سعادت خود، و آن هدفی که ایده‌آل آنهاست هدایت فطری شده‌اند، و طوری خلق شده، و به جهازی مجهز گشته‌اند که با آن غایت و هدف مناسب است، هم چنان که از موسی (ع) حکایت کرده که در پاسخ فرعون گفت: "رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى" و نیز فرموده: "الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى". بنا بر این انسان نیز مانند سایر انواع مخلوقات مفطور به فطرتی است که او را به سوی تکمیل نواقص، و رفع حوائجش هدایت نموده، و به آنچه که نافع برای اوست، و به آنچه که برایش ضرر دارد ملهم کرده و فرموده: "وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا" و او در این حال مجهز به جهاز بدنی نیز هست، که با آن اعمال مورد حاجت خود را انجام دهد، هم چنان که فرموده: "ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرُهُ" یعنی سپس وسیله و راه زندگی را برایش فراهم کرد.

پس انسان دارای فطرتی خاص به خود است، که او را به سنت خاص زندگی و راه معینی که منتهی به هدف و غایتی خاص می‌شود، هدایت می‌کند راهی که جز آن راه را نمی‌تواند پیش گیرد، "فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" و انسان که در این نشاء زندگی می‌کند، نوع واحدی است که سودها و زیانهایش نسبت به بنیه و ساختمانی که از روح و بدن دارد سود و زیان مشترکی است که در افراد مختلف اختلاف پیدا نمی‌کند.

پس انسان از این جهت که انسان است بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد، و چون چنین است لازم است که در مرحله عمل تنها یک سنت ثابت برایش مقرر شود، و هادی واحد او را به آن هدف ثابت هدایت فرماید. و باید این هادی همان فطرت و نوع خلقت باشد، و به همین جهت دنبال "فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" اضافه کرد که "لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ".

البته منظور ما از این حرف این نیست که اختلاف افراد و مکانها و زمانها هیچ تاثیری در برقراری سنت دینی ندارد، بلکه ما فی الجملة و تا حدی آن را قبول داریم، چیزی که هست می‌خواهیم اثبات کنیم که اساس سنت دینی عبارت است از ساختمان و بنیه انسانیت، آن بنیه‌ای که حقیقتی است واحد و مشترک بین همه افراد و اقوام، و ثابت در همه.

می‌خواهیم بگوییم برای انسانیت سنتی است واحد، و ثابت به ثبات اساسش، که همان انسان است، و همین سنت است که آسیای انسانیت بر محور آن می‌گردد، و همچنین سنت‌های جزئی که به اختلاف افراد و مکانها و زمانها مختلف می‌شود، پیرامون آن دور می‌زند. و این همان است که جمله "ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ" بدان اشاره می‌کند.

مشتقات قرآنی: الذَّكْرَاتِ / مُذَكِّرٍ / مُذَكُّورًا

وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا
وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى

سوره مبارکه طه آیه: ۱۲۴

ذکر

کلمه "ذکر" به معنای حفظ معنای چیزی و یا استحضار آن است و به هر چیزی که آدمی بوسیله آن حفظ شود و یا مستحضر گردد ذکر گفته می شود.

راغب در مفردات گفته است: ذکر، يك مرتبه گفته می شود و از آن، آن هیئت و وضع درونی اراده می شود که برای انسان ممکن می شود بوسیله آن، مطالب و آموخته هایش را حفظ کند، و ذکر به این معنی مرادف با کلمه "حفظ" است با این تفاوت که حفظ را به اعتبار نگهداری آن محفوظ، بکار می برند، و ذکر را به اعتبار اینکه محفوظ و مستحضر است، يك مرتبه هم ذکر گفته می شود و از آن حضور مطلب در قلب و یا در زبان اراده می شود، و به همین جهت است که بعضی گفته اند: ذکر دو جور است، ذکر به قلب و ذکر به زبان، و هر يك از این دو جور خود دو نوعند، یکی بعد از فراموشی که در فارسی به آن به یاد آوردن می گویند، و یکی هم بدون سابقه فراموشی که در حقیقت ادامه حفظ است.

و ظاهراً اصل در این کلمه، ذکر قلبی است، و اگر لفظ را هم ذکر گفته اند به اعتبار این است که لفظ معنا را بردل القاء می کند و به همین اعتبار در قرآن کریم هم استعمال شده، چیزی که هست در عرف قرآن اگر این کلمه مقید به قیدی نشد معنایش یاد خداست. و به همین عنایت است که قرآن کریم، وحی نبوت و کتابهای فرستاده شده بر انبیاء را ذکر خوانده است و آیاتی که شاهد بر این معناست بسیار است.

کلمه "تذکره" به معنای ایجاد ذکر یادآوری در شخصی است که چیزی را فراموش کرده، و چون انسان کلیات حقایق دین را به فطرت خود در می یابد، مثلاً می فهمد که خدایی هست، و آن هم یکی است، چون ممکن نیست واجب الوجود دو تا باشد، و می داند که الوهیت و ربوبیت منحصر در او است و مساله نبوت و معاد و غیر آن را به وجدان خود درک می کند، پس این کلیات و داعی است که در فطرت هر انسانی سپرده شده، چیزی که هست انسان به خاطر اینکه به زندگی زمینی می چسبد و به دنبال اشتغال به خواسته های نفس از لذت و زخارف آن سرگرم می شود، دیگر در دل خود جایی خالی برای غرائز فطری خود نمی گذارد، در نتیجه آنچه را خدا در فطرت او ودیعه گذاشته فراموش می کند، و اگر دوباره در قرآن این حقایق خاطر نشان می شود، برای یادآوری نفس است تا بعد از فراموشی دوباره به یادش آید.

و معلوم است که این نسیان در حقیقت نسیان نیست، بلکه اعراض و روگردانی است، و گرنه کسی ندای وجدان را فراموش نمی‌کند، و اگر نام فراموشی بر آن اطلاق کرده‌اند به نوعی عنایت است، و می‌خواسته‌اند بفهمانند از نظری اعتنایی به آن با فراموشی فرقی ندارد، و ناچار باید در دفع این فراموشی که پیروی هوی و فرورفتگی در مادیات به گردن انسانها گذاشته، دست به دامن چیزی شوند که آن علاقه به مادیات را از زمینه دلها ریشه کن نموده و دل را به سوی اقبال به حق براند، و آن چیز همانا خوف و نگرانی از عاقبت غفلت، و وبال افسار گسیختگی است، تا در نتیجه تذکر، جای خود را در دلها باز کند، و صاحبش را در پیروی حق سود بخشد.

این نکته را باید در نظر داشت: که کلمه ذکر بسا می‌شود که در مقابل غفلت قرار می‌گیرد، مانند آیه: *وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا*، کسی را که ما دلش را از یاد خود غافل کرده‌ایم، اطاعت مکن، و غفلت عبارتست از نداشتن علم به علم، یعنی اینکه ندانم که میدانم، و ذکر در مقابل غفلت، عبارتست از اینکه بدانم که میدانم.

و بسا می‌شود که در مقابل نسیان استعمال می‌شود، و نسیان عبارتست از اینکه صورت علم بکلی از خزانه ذهن زایل شود، و ذکر برخلاف نسیان عبارتست از اینکه آن صورت هم چنان در ذهن باقی باشد، و در آیه: *وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ* به همین معنا آمده و بنا بر این در چنین استعمالی ذکر مانند نسیان معنایی است دارای آثار و خواصی که آن آثار بوجود ذکر مترتب می‌شود، و به همین جهت کلمه ذکر، مانند نسیان، در مواردی که خودش نیست ولی آثارش هست، استعمال می‌شود، مثلاً وقتی من ببینم که شما دوست صمیمی خود را با اینکه می‌دانی احتیاج به نصرت دارد نصرت ندادی و کمک نکردی، می‌گویم: چرا پس دوست را فراموش کردی؟ با اینکه او را فراموش نکرده‌ای و برعکس همواره با او و به یاد او بوده‌ای، اما از آنجا که این یاد اثری نداشته و برعکس اثر فراموشی از شما سرزده، مثل این است که اصلاً در ذهن شما وجود نداشته و از یادش برده باشی.

و گویا استعمال ذکر بر ذکر لفظی مثلاً ذکر خدا با گفتن سبحان الله و امثال آن از همین باب باشد، یعنی استعمال کلمه ذکر در اثر آن باشد نه خودش چون ذکر زبانی هر چیز، از آثار ذکر قلبی آنست و از این باب است آیه: *قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا*، بگو بزودی ذکری از او برایت می‌خوانم، و نظائر این استعمال بسیار است.

سخن کوتاه آنکه ذکر دارای مراتبی است که اختلاف آن مراتب در آیات زیر کاملاً مشهود است. *أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ*، *وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَصَرُّعًا وَخَيْفَةً*، *وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ*، *فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ* *أَوْ أَشْدَّ ذِكْرًا*، در این آیه ذکر را بوصف شدت توصیف کرده، و معلوم است که مقصود از آن ذکر باطنی و معنوی است، چون ذکر لفظی، شدت و ضعف ندارد.

رزق رزق

مشتقات قرآنی: الرَّزْقَيْنِ / الرَّزْأُقُ / نَزْرُقُكَ / يُرْزُقُونَ

قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا
قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ

سوره مبارکه یونس آیه: ۵۹

رزق

کلمه "رزق" به معنای عطائی است جاری و همیشگی، و رزق دادن خدای تعالی عالم بشریت را از آسمان، عبارت است از فرستادن باران و برف و امثال آن. و رزق دادنش از زمین عبارت است از رویاندن گیاهان و تربیت دامها، البته گیاهان و دامهایی که بشر از آنها ارتزاق می‌کند، و به برکت این نعمت‌های الهی است که نوع بشر باقی می‌ماند و نسلش منقرض نمی‌گردد. کلمه "رزق" به معنای هر چیزی است که بقاء موجودی بدان ادامه یابد.

رزق از نظر قرآن به چه معنا است؟ معنای رزق روشن و واضح است و آنچه از موارد استعمال آن به دست می‌آید این است که در معنای این کلمه نوعی بخشش و عطا هم خوابیده، مثلاً می‌گویند پادشاه به لشکریان رزق می‌دهد، که این جمله تنها شامل مواد غذایی لشکر می‌شود. این معنای اصلی و لغوی کلمه بود، ولی بعدها در معنای آن توسعه دادند و هر غذایی را که به آدمی می‌رسد، چه دهنده‌اش معلوم باشد و چه نباشد رزق خواندند، گویا رزق بخششی است که به اندازه تلاش و کوشش انسان به او می‌رسد هر چند که عطا کننده آن معلوم نباشد، سپس توسعه دیگری در معنای آن داده و آن را شامل هر سودی که به انسان رسد نموده‌اند هر چند که غذا نباشد، و به این اعتبار همه مزایای زندگی اعم از مال و جاه و عشیره و یاوران و جمال و علم و غیره را رزق خواندند.

و از آیه شریفه: "إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ" بر می‌آید که اولاً رزق به طور حقیقت جز به خدا منسوب نمی‌شود، و هر جا به غیر او نسبتش دهند از قبیل نسبت عمل خدا به غیر خدا دادن است، مانند آیه: "وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ" که از آن استفاده می‌شود رازق بسیار است، و خدا بهترین آنان است، و نیز مانند آیه: "وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْشُوهُمْ" همانطور که می‌بینیم ملک و عزت که مخصوص ذات خدا است، به غیر خدا هم نسبت داده شده، به این اعتبار که غیر او هم به اذن و تملیک او، ملک و عزت دارند. و ثانیاً استفاده می‌شود که آنچه خلق در وجودشان از آن بهره‌مند می‌شوند رزق ایشان و خدا رازق آن رزق است، دلیل بر این معنا علاوه بر آیات بسیاری که در باره رزق، سخن گفته، آیات زیاد دیگری است که دلالت دارد بر اینکه خلق و امر و حکم و ملک (به کسره میم) و مشیت و تدبیر و خیر همه خاص خدای عز و جل است.

و ثالثاً بر می‌آید که آنچه انسان در راه حرام مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد، رزق خدا نیست، و نباید

وسیله معصیت را به خدا نسبت داد، برای اینکه خود خدا معاصی بندگان را به خود نسبت نداده، و تشریح عمل زشت را از خود نفی نموده فرمود: "قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ، أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ". و نیز فرموده: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ - تا آنجا که می فرماید- وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ" و حاشا از خدای سبحان که از عملی نهی کند، و سپس بدان امر نماید، و وسیله انجام آن را برای معصیت کار فراهم فرماید. هیچ منافاتی بین این دو مطلب نیست که از سویی مثلاً طعام و شراب حرام به حسب تشریح رزق نباشد، و از سوی دیگر به حسب تکوین رزق و آفریده خدا باشد، برای اینکه خدای تعالی در تکوین، تکلیفی نفرموده، (بله اگر فرموده بود خوک خلقت نکنید، آن گاه خودش خوک خلق می کرد بین گفتار و کردارش منافات بود، و لیکن هر جا که خدا مردم را از رزقی نهی کرده به حسب تشریح، و هر جا رزق را به خود نسبت داده به حسب تکوین است "مترجم").

در اینجا ممکن است سؤال شود که وقتی بیانی از خدای تعالی باعث اشتباه فهم های ساده می شود، چرا از چنین بیانی صرف نظر نمی نمائید؟ پاسخ این است که قرآن برای فهم های ساده به تنهایی نازل نشده، تا به خاطر به اشتباه نیفتادن آنان از بیان معارف حقیقی صرف نظر کند. آری قرآن شفا برای همه دلها است، کسی از قرآن متضرر نمی شود، مگر خاسران زیانکار هم چنان که فرمود: "وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا" علاوه بر اینکه می بینیم خدای سبحان در آیات قرآن کریم دادن ملک به امثال نمرودها و فرعونها و دادن اموال به امثال قارونها را به خدا نسبت داده، پس این نیست مگر اینکه همه این رزقها به اذن خدا است، خدا اینگونه رزقهای وسیع را در اختیار نامبردگان قرار می دهد تا امتحانشان نموده و حجت علیه آنان تمام گشته و زمینه بیچارگی و استدراج آنان و مصالحتی نظیر این فراهم آید، و همه می دانیم که این نسبت ها تشریفی است، و وقتی نسبت دادن تشریفی به خدا محذوری ندارد، نسبت دادن تکوینی که مجالی برای حسن و قبح عقلی در آن نیست، بطریق اولی و روشن تر محذور ندارد.

و از سوی دیگر می بینیم که خدای تعالی هر چیزی را مخلوق خود و نازل شده از خزائن رحمت خود دانسته، مثلاً می فرماید: "وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ" و از سوی دیگر می فرماید: هر چه نزد خدا است خیر است: "وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ" و ما وقتی این دو آیه و امثال آنها را به یکدیگر ضمیمه می کنیم، این معنا را می فهمیم که هر موجودی در این عالم به هر چیزی نایل شود، و در طول وجودش از هر چیزی برخوردار گردد، از ناحیه خدای سبحان برخوردار گشته و همان مایه خیر است، و خدا در اختیارش گذاشته تا از آن بهره مند گردد، هم چنان که آیه شریفه: "الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ حَلَقَهُ" نیز به ضمیمه آیه: "ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ" به این نکته اشاره دارد.

و اما اگر بعضی از مواهب الهی برای بعضی از موجودات مایه ضرر است، شربودن و ضرر بودن آن امری نسبی است، یعنی تنها برای آن موجود شرو مایه ضرر است، و برای بقیه موجودات نافع و خیر است، و نیز برای علل و اسبابش در نظام هستی خیر است. هم چنان که آیه شریفه: "وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ"، و ما در سابق بحثی در این باره داشتیم. و کوتاه سخن اینکه آنچه خدای تعالی بر خلق خود افاضه می فرماید خیر و مایه انتفاع او است، و به حسب انطباق معنا، رزق او به شمار می رود، چون رزق چیزی به جز عطیه ای که مایه انتفاع مرزوق قرار گیرد نمی باشد، و چه بسا که آیه شریفه "وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ" هم اشاره به این معنا باشد.

از اینجا روشن می شود که رزق، و خیر، و خلق، به حسب بیان قرآن از نظر مصداق امری متساوی النسبه باشند، یعنی هر چه رزق است، خیر و مخلوق است و هر چه مخلوق است رزق و خیر است، و هر چه خیر است مخلوق و رزق است تنها فرقی که در بین هست این است که رزق مرزوق می خواهد، تا مرزوقی نباشد که از رزق ارتزاق کند، رزق نیز صادق نیست. پس غذا برای قوه غذایی رزق است، چون بدان محتاج است، و قوه غذایی برای يك انسان رزق است، چون بدان محتاج است، و انسان برای پدر و مادرش رزق است چون به او احتیاج دارند، و نیز انسانیت برای انسانها نعمت است، چون انسانهایی فرض می شود که فاقد انسانیتند، بدین سبب خدای تعالی فرموده: "الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ" این فرق کلمه رزق با آن دو کلمه دیگر بود، فرقی هم خیر با دو کلمه دیگر دارد، و آن این است که باید افرادی صاحب اختیار فرض بشوند، تا از بین چند چیز یکی را که خیر خود تشخیص می دهند انتخاب کنند. پس وقتی می گوئیم غذا برای قوه غذایی خیر است در حقیقت برای قوه غذایی احتیاج به غذا را فرض کرده ایم، و سپس او غذای مورد احتیاج خود را از میان همه غذاها انتخاب می کند، البته اگر به چند غذا دست یابد، قوه غذایی هم که می گوئیم برای انسان خیر و انسان برای او خیر است هر دو را محتاج به یکدیگر فرض می کنیم. و اما کلمه "خلق" و کلمه "ایجاد" در تحقق معنایش هیچ چیز ثابت و یا فرضی احتیاج ندارد، غذا مثلا مخلوق است، و خدا آن را ایجاد کرده، چه کسی باشد آن را بخورد و یا نباشد، قوه هاضمه هم مخلوق و خود انسان هم مخلوق است.

و از آنجا که هر رزقی و هر چیزی خالص برای خدا است، پس هر چیزی که او افاضه کند، و هر رزقی که او بدهد عطیه ای است بدون عوض، و بدون اینکه چیزی در مقابلش گرفته باشد، برای اینکه هر چیزی در مقابل بخشش خدا فرض شود خود آن مقابل و عوض هم از خدا است، مثلا اگر عبادت را عوض نعمت های خدا فرض کنیم، آن نیز با توفیق خدا و اعضا و جوارحی است که او برای ما درست کرده، پس ما حقی براو پیدا نمی کنیم، تا آن حق عوض نعمت های او قرار گیرد، پس احدی نیست که حقی بر خدا داشته باشد مگر حقی که خود خدا بر خود لازم شمرده، هم چنان که در مورد رزق فرموده: "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا" این عهده گیری را کسی

بر خدا واجب نکرده، خود او است که رزق هر جنبنده‌ای را به عهده گرفته است، و نیز فرموده: "فَوَرَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِفُونَ".

پس رزق با اینکه بر خدا حق است از آنجا که حقی است که خود به عهده گرفته، عطیه‌ای است از ناحیه او، نه اینکه حقی باشد از مرزوق به عهده او. از اینجا روشن می‌گردد که هرانسانی که با حرام روزی می‌خورد، سهمی و رزقی از حلال دارد، برای اینکه ساحت مقدس خدای تعالی منزّه از آنست که رزق انسان را حقی ثابت بر عهده خود بکند، آن‌گاه از مسیر حرام او را روزی دهد، و در عین حال او را از خوردن حرام نهی هم بکند، و در آخرت عقاب هم بفرماید. توضیح این مطلب به بیانی دیگر این است که، رزق همانطور که گفتیم عطیه‌ای است الهی، و چون چنین است پس رزق رحمتی است از خدای بر خلق و همانطور که رحمت دو قسم است: اول: رحمت عمومی که شامل همه خلق می‌شود، چه مؤمن و چه کافر، چه متقی و چه فاجر، چه انسان و چه غیرانسان. دوم: رحمت خاصه که در طریق سعادت انسان صرف می‌شود، نظیر ایمان و تقوا، و بهشت، رزق خدا هم دو قسم است: یکی رزق عمومی که عطیه عامه الهی است، و تمامی روزی خواران را در بقای هستی امداد می‌کند، و قسم دوم آن رزق خاص است که در مجرای حلال واقع می‌شود. و همانطور که رحمت عمومی خدا و رزق عمومی به حکم آیه: "وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا" مکتوب و مقدر است، همچنین رحمت خاصه و رزق خاص او نیز مکتوب و مقدر است، و همانطور که هدایت - که یکی از رحمت‌های خاصه است - مکتوب و مقدر در تشریح است، و برای هرانسانی (چه مؤمن و چه کافر) نوشته شده و به همین جهت برای همه ارسال رسل و انزال کتب نموده و فرموده: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ، مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا، إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ" و نیز فرموده: "وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ" و در نتیجه عبادت که خود محتاج هدایت خدا است از نظر تشریح مقدر است.

همچنین رزق خاص یعنی رزق از مجرای حلال هم مقدر است، هم چنان که قرآن فرمود: "قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ، وَ حَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ... وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ...". و این دو آیه بطوری که ملاحظه می‌فرمائید دارای اطلاقی قطعی هستند، هم شامل کفار می‌شوند، و هم مؤمنین، هم شامل آن کسانی می‌شوند که رزق از حلال می‌خورند، و هم آنان که از حرام. مطلبی که در اینجا واجب است بدانیم این است که رزق همانطور که گفتیم به معنای چیزی است که مورد انتفاع مرزوق قرار بگیرد. قهرا از هر رزقی آن مقدار رزق است که مورد انتفاع واقع شود، پس اگر کسی مال بسیاری جمع کرده، که به غیر از اندکی از آن رانمی‌خورد، در حقیقت رزقش همان مقداری است که می‌خورد، بقیه آن رزق او نیست مگر از این جهت که بخواهد به کسی بدهد، که از این جهت رزق است و از جهت خوردن رزق نیست. پس وسعت روزی و تنگی آن ربطی به زیادی مال و اندکی آن ندارد.

رحمت

رحم در اصل به معنای محل نشوونمای جنین در شکم مادران می باشد همان عضو داخلی که خدای عزوجل در باطن زنان قرار داده تا نطفه در آن تربیت شده و فرزندی تمام عیار گردد، این معنای اصلی کلمه رحم است ولی بعدها به عنوان استعاره و به علاقه ظرف و مظروف در معنای قرابت و خویشاوندی استعمال شد، چون خویشاوندان همه در اینکه از یک رحم خارج شده اند مشترکند پس کلمه "رحم" به معنای نزدیک و ارحام به معنای نزدیکان انسان است، و قرآن شریف در امر رحم نهایت درجه اهتمام را بکار برده، همانطور که امر قوم و امت را مورد اهتمام و عنایت قرار داده، چون رحم عبارت است از مجتمع خانوادگی و کوچک، اما قوم و امت مجتمعی است بزرگ، و لذا قرآن کریم این توجه و عنایت را به امر مجتمع بزرگ کرده و آن را حقیقتی صاحب اثر و دارای خواص دانسته و فرمود: "وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَ جَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخاً وَ حِجْراً مَحْجوراً وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَ صِهْراً وَ كَانَ رَبُّكَ قَدِيراً" و نیز فرموده: "وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا". و نیز فرموده: "وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ". و فرموده: "فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ، وَ تَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ".

"رحمت"، به معنای نوعی تاثیر نفسانی است، که از مشاهده محرومیت محرومی که کمالی را ندارد، و محتاج به رفع نقص است، در دل پدید می آید، و صاحب دل را وادار می کند به اینکه در مقام برآید و او را از محرومیت نجات داده و نقصش را رفع کند. یکی از روشن ترین جلوه گاه ها و موارد خودنمایی مودت و رحمت، جامعه کوچک خانواده است، چون زن و شوهر در محبت و مودت ملازم یکدیگرند، و این دو با هم و مخصوصاً زن، فرزندان کوچکتر را رحم می کنند، چون در آنها ضعف و عجز مشاهده می کنند، و می بینند که طفل صغیرشان نمی تواند حوائج ضروری زندگی خود را تامین کند، لذا آن محبت و مودت وادارشان می کند به اینکه در حفظ و حراست، و تغذیه، لباس، منزل، و تربیت او بکوشند، و اگر این رحمت نبود، نسل به کلی منقطع می شد، و هرگز نوع بشر دوام نمی یافت. نظیر این مورد مودت و رحمتی است که در جامعه بزرگ شهری، و در میان افراد جامعه مشاهده می شود، یکی از افراد وقتی هم شهری خود را می بیند، با او انس می گیرد، و احساس محبت می کند، و به مسکینان و ناتوانان اهل شهر خود که نمی توانند به واجبات زندگی خود قیام کنند، ترحم می نماید.

مشتقات قرآنی: الرَّشِيدُ / رَسَدًا / مُرْشِدًا / يَرْشُدُونَ

إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا

سوره مبارکه كهف آیه: ۱۰

• رشد •

کلمه "رشد" به معنای رسیدن به واقع مطلب و حقیقت امر و وسط طریق است، مقابل "رشد" کلمه "غی" قرار دارد، که عکس آن را معنای دهد، بنا براین "رشد" و "غی" اعم از هدایت و ضلالت هستند، برای اینکه هدایت به معنای رسیدن به راهی است که آدمی را به هدف می‌رساند، و ضلالت هم بطوری که گفته شده نرسیدن به چنین راه است ولی ظاهراً استعمال کلمه "رشد" در رسیدن به راه اصلی و وسط آن از باب انطباق بر مصداق است.

• غی •

کلمه "غی" به معنای جهلی است که از اعتقادی باطل ناشی شده باشد، چون انسانهای جاهل دو قسمند، یکی آن جاهلی که جهلش ناشی از اعتقاد نباشد، یعنی انسانی غیر معتقد باشد، نه اعتقاد درستی داشته باشد و نه اعتقاد نادرستی، و دیگری آن جاهلی است که جهلش از اعتقادی فاسد منشا گرفته است که جهل چنین انسانی را "غی" می‌نامند و می‌گویند: "فلان له غی - فلانی دارای غی است" در قرآن کریم هم آمده آنجا که در باره رسول خدا به مشرکین فرموده: "مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى".

• اضلال •

فرق بین "اغواء" و "اضلال" این می‌شود که "اضلال" عبارت از این است که کسی را از راه به درکنی، در حالی که آن کس هدفش را گم نکرده بلکه هم چنان در یاد هدف و در پی رسیدن به آن است، ولی توراهی پیش پایش می‌گذاری که او را به هدفش نمی‌رساند، ولی "اغواء" عبارت است از اینکه او را بطوری از راه به در ببری که در اثر جهل، به چیز دیگری مشغول شود، و هدف اصلی را فراموش کند. پس "اضلال" به معنای انحراف از راه با در نظر داشتن هدف و مقصد است، ولی "غی" به معنای انحراف از راه با نسیان و فراموشی هدف است، و "غوی" به کسی می‌گویند که اصلاً نمی‌داند چه می‌خواهد و مقصدش چیست.

مشتقات قرآنی: الرُّوحُ / الرِّيحُ / الرِّيحُ / الرِّيحُ

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي
وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

سوره مبارکه کهف آیه: ۸۵

روح

کلمه "روح" - به فتح راء و سکون واو- به معنای نفس و یا نفس خوش است، هر جا استعمال شود کنایه است از راحتی، که ضد تعب و خستگی است، و وجه این کنایه این است که شدت و بیچارگی و بسته شدن راه نجات در نظر انسان نوعی اختناق و خفگی تصور می شود، هم چنان که مقابل آن یعنی نجات یافتن به فراخنای فرج و پیروزی و عافیت، نوعی تنفس و راحتی به نظر می رسد، و لذا می گویند خداوند "یفرج الهم وینفس الکره" - اندوه را به فرج، و گرفتاری را به نفس راحت مبدل می سازد، پس روحی که منسوب به خداست همان فرج بعد از شدتی است که به اذن خدا و مشیت او صورت می گیرد.

کلمه روح به طوری که در لغت معرفی شده به معنای مبداء حیات است که جاندار به وسیله آن قادر بر احساس و حرکت ارادی می شود و به لفظ روح هم ضمیر مذکر بر می گردد و هم مؤنث و چه بسا در استعمال این کلمه جواز صادر شده که مجازاً در امری که به وسیله آنها آثار نیک و مطلوبی ظاهر می شود اطلاق بکنند، چنانکه علم را حیات نفوس می گویند چنانچه خدای تعالی هم فرمود: اومن کان میتا فاحییناه که مقصود از آن زنده کردن، هدایت نمودن به سوی ایمان است

در قرآن کریم کلمه "روح" - که متبادر از آن مبداء حیات است - مکرر آمده، و آن را منحصر در انسان و یا انسان و حیوان به تنهایی ندانسته، بلکه در مورد غیر این دو طایفه نیز اثبات کرده، مثلاً در آیه "فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا"، و در آیه "وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا"، و در آیاتی دیگر در غیر مورد انسان و حیوان استعمال کرده پس معلوم می شود روح يك مصداق در انسان دارد، و مصداقی دیگر در غیر انسان. و در قرآن چیزی که صلاحیت دارد معرف روح باشد نکته ای است که در آیه "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" است، که می بینیم آن را به طور مطلق و بدون هیچ قیدی آورده، و در معرفش فرموده: روح از امر خداست، آن گاه امر خدا را در جای دیگر معرفی کرده که "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ"، و فرموده که امر او همان کلمه و فرمان ایجاد است، که عبارت است از هستی اما نه از این جهت که (هستی فلان چیز) مستند به فلان علل ظاهری است، بلکه از این جهت که منتسب به خدای تعالی است و قیامش به اوست.

و به این عنایت است که مسیح (ع) را به خاطراینکه از غیر طرق عادی و بدون داشتن پدر به مریم داده شده کلمه او و روحی از او معرفی نموده، فرموده: "وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ" و قریب به همین عنایت است آیه زیر که می فرماید: "إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" چون در این آیه داستان عیسی را تشبیه کرده به داستان پیدایش آدم. و خدای تعالی هر چند این کلمه را در اغلب موارد کلامش با اضافه و قید ذکر کرده، مثلاً فرموده: "وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي"، و یا فرمود: "وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ"، و یا فرموده: "فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا"، و یا فرموده: "وَ رُوحٌ مِنْهُ"، و یا فرموده: "وَ أَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدْسِ"، و آیاتی دیگر (که در آنها تعبیر کرده به "روحم"، "روح خود"، "روحمان"، "روحی از او"، "روح القدس" و غیره). لیکن در بعضی از موارد هم بدون قید ذکر کرده، مثلاً فرموده: "تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ"، که از ظاهر آن برمی آید روح موجودی مستقل و مخلوقی آسمانی و غیر ملائکه است. و نظیر این آیه به وجهی آیه زیر است که می فرماید: "تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مَقْدَرُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ". و اما روحی که متعلق به انسان می شود از آن تعبیر کرده به "من روحی" - از روح خودم" و یا "من روحه" - از روح خودش"، و در این تعبیر کلمه "من" را آورده که بر مبدئیت دلالت دارد، و نیز از تعلق آن به بدن انسان تعبیر به نفخ کرده، و از روحی که مخصوص به مؤمنینش کرده به مثل آیه "وَ أَيْدِيهِمْ بِرُوحِ مِنْهُ" و یا تعبیر نموده در آن حرف "باء" را بکار برده که بر سببیت دلالت دارد، و روح را تایید و تقویت خوانده، و از روحی که خاص انبیایش کرده به مثل جمله "وَ أَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدْسِ"، تعبیر نموده، روح را به کلمه "قدس" اضافه نموده که به معنای نراحت و طهارت است، و این را هم تایید انبیاء خوانده.

و اگر آیه سوره قدر را ضمیمه این آیات کنیم معلوم می شود نسبتی که روح مضاف در این آیات با روح مطلق در سوره قدر دارد، نسبتی است که افاضه به مفیض و سایه به چیزی که به اذن خدا صاحب سایه شده است دارد. و همچنین روحی که متعلق به ملائکه است، از افاضه روح به اذن خداست، و اگر در مورد روح ملک تعبیر به تایید و نفخ نفرموده، و در مورد انسان این دو تعبیر را آورده، در مورد ملائکه فرموده: "فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا" و یا فرموده: "قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدْسِ"، و یا فرموده: "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ"، برای این بود که ملائکه با همه اختلافی که در مراتب قرب و بعد از خدای تعالی دارند، روح محضند، و اگر احیاناً به صورت جسمی به چشم اشخاصی در می آیند تمثلی است که به خود می گیرند، نه اینکه به راستی جسم و سرو پایی داشته باشند، هم چنان که می بینیم در داستان مریم (ع) می فرماید: "فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا"، به خلاف انسان که روح محض نیست بلکه موجودی است مرکب از جسمی مرده، و روحی زنده، پس در مورد او مناسب همان است که تعبیر به نفخ (دمیدن) بکند، هم چنان که در مورد آدم فرمود: "فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي".

و همانطور که اختلاف روح در خلقت فرشته و انسان باعث شد تعبیر مختلف شود، و در مورد فرشته به نفع تعبیر نیاورد، همچنین اختلافی که در اثر روح یعنی حیات هست که از نظر شرافت و خست مراتب مختلفی دارد، باعث شده که تعبیر از تعلق آن مختلف شود، يك جا تعبیر به نفع کند، و جای دیگر تعبیر به تایید نماید، و روح را دارای مراتب مختلفی از نظر اختلاف اثرش بداند.

آری يك روح است که در آدمیان نفع می شود، و در باره اش می فرماید: "وَنَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي"، و روحی دیگر به نام روح تایید کننده است، که خاص مؤمن است، و در باره اش فرموده: "أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ"، که از نظر شرافت در ماهیت و از نظر مرتبت و قوت اثرش شریف تر و قوی تر از روحی است که در همه انسانهای زنده است، به شهادت اینکه در آیه زیر که در معنای آیه سوره مجادله است می فرماید: "أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَخْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا" ملاحظه می کنید که در این آیه مؤمن را زنده به حیاتی دارای نور دانسته، و کافر را با اینکه جان دارد مرده و فاقد آن نور می داند، پس معلوم می شود مؤمن روحی دارد که کافر آن را ندارد، و روح مؤمن اثری دارد که در روح کافر نیست.

از اینجا معلوم می شود روح مراتب مختلفی دارد، يك مرحله از روح آن مرحله ای است که در گیاهان سبز هست، و اثرش این است که گیاه و درخت را رشد می دهد، و آیات داله بر اینکه زمین مرده بود، و ما آن را زنده کردیم در باره این روح سخن می گوید.

مرحله ای دیگر از روح آن روحی است که به وسیله آن انبیا تایید می شوند، و جمله "وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ" از آن خبر می دهد، و سیاق آیات دلالت دارد بر اینکه این روح شریف تر است و مرتبه ای عالی تر از روح انسان دارد. و اما آیه "يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ"، و آیه "وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا"، هم می تواند با روح ایمان تطبیق شود، و هم با روح القدس. و خدا دانای تر است.

در تفسیر برهان از سعد بن عبد الله روایت کرده که به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت: با امام صادق (ع) بودم که سخن از پاره ای خصائص امام در هنگام ولادت به میان آمد، فرمود: وقتی شب قدر می شود امام مستوجب روح بیشتری می گردد. عرضه داشتم فدایت شوم مگر روح همان جبرئیل نیست؟ فرمود: روح از جبرئیل بزرگتر است، و جبرئیل از سنخ ملائکه است، و روح از آن سنخ نیست، مگر نمی بینی خدای تعالی فرموده: "تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحُ" پس معلوم می شود روح غیر از ملائکه است.

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي
وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

سوره مبارکه بقره آیه: ۱۸۶

سَأَلَ

کلمه "سؤال" هم به معنای طلب و هم به معنای دعا است "سؤال" به معنای طلب است، و طلب هر چند عالم است ولی طلبی که در کلمه سؤال اراده شده است طلب کسی است که با شعور باشد و آدمی وقتی متنبه و متوجه سؤال می شود که حاجت، او را ناگزیر سازد، لا جرم از خدا می خواهد تا حوائجش را بر آورد.

وسيله معمولی سؤال، همین سؤال زبانی و لفظی است، البته به وسیله اشاره و یا نامه هم صورت می گیرد که در این فرض هم سؤال حقیقی است، نه مجازی. و چون برآورنده حاجت هر محتاجی خدای سبحان است و هیچ موجودی در ذات و وجود و بقائش قائم به خود نیست و هر چه دارد از جود و کرم او دارد حال چه به این معنا اقرار داشته باشد یا نداشته باشد. و خدای تعالی به آنها و به حاجات ظاهری و باطنیشان از خود آنان داناتر است. جز خدا هر کسی گدای در خانه او است، سائلی است که حوائج خود را درخواست می کند، حال چه خداوند تمام آنچه را که می خواهد بدهد و یا ندهد و بعضی را دریغ دارد.

این حق سؤال و حقیقت آن است که مختص به ذات باری تعالی است و از غیر او چنین سؤالی تصور و تحقق ندارد. نوع دیگر سؤال زبانی است - همانطور که گذشت - که گاهی به آن وسیله از خدای سبحان سؤال می شود، و گاهی از غیر خدای سبحان. بنا بر این، خدای سبحان یگانه مسئولی است که، تمامی موجودات، هم به حقیقت معنای سؤال از او چیزی می خواهند و هم بعضی از مردم - یعنی مردم با ایمان - به سؤال زبانی از او درخواست می کنند.

کلمه سؤال به معنای جلب فائده و یا زیادتر کردن آن از ناحیه مسئول است، تا بعد از توجیه نظر او حاجتش برآورده شود، پس سؤال به منزله نتیجه و هدف است برای دعا مثل اینکه از دور یا نزدیک شخصی را که دارد می رود صدا می زنی، و می خوانی، تا روی خود را برگرداند، آن وقت چیزی از او می پرسی تا به این وسیله حاجت برآورده شود پس این معنا که برای سؤال شد جامع همه موارد سؤال هست، سؤال علمی برای رفع جهل، و سؤال به منظور حساب و سؤال به معنای زیادتر کردن خیر مسئول به طرف خود، و سؤالهای دیگر.

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ
وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا

سوره مبارکه اسراء آیه: ۴۴

تسبیح

کلمه "سبح" به معنای دویدن و تند راه رفتن در آب است، و "سبح طویل" در روز کنایه از غور در مهمات زندگی و انواع زدوبندها در برآوردن حوائج زندگی است. کلمه "سبح" به معنای سرعت در حرکت است، هم چنان که به اسب وقتی به سرعت می دود سابع می گویند. کلمه "تسبیح" به معنای منزه دانستن است. وقتی می گوئیم: "سبحان الله" معنایش این است که طهارت و نزاهت از همه عیوب و نقائص را به او نسبت می دهیم. و اگر از تسبیح، با صیغه مضارع تعبیر شده، برای این است که استمرار را بفهماند.

همچنین تسبیح که مصدر فعل "سبح" است، به معنای منزه داشتن است، و منزه داشتن خدا به این است که هر چیزی را که مستلزم نقص و حاجت و ناسازگاری با ساحت کمال او باشد از ساحت او نفی کنی، و معتقد باشی که خدای تعالی دارای چنین صفات و اعمالی نیست. تسبیح به معنای منزه داشتن است، که با زبان انجام شود، مثلاً گفته شود سبحان الله ولی وقتی حقیقت کلام عبارت باشد از فهماندن و کشف از مافی الضمیر و اشاره و راهنمایی به منوی خود، این فهماندن و کشف به هر طریقی که صورت گیرد کلام خواهد بود هر چند که با زبان نباشد. این انسان است که برای نشان دادن منویات خود و اشاره بدانها راهی ندارد که از طریق تکوین انجامش دهد، مثلاً منوی خود را در دل طرف خلق کند لذا ناگزیر است که برای این کار الفاظ را استخدام نموده و به وسیله الفاظ که عبارت است از صوتهایی که هر یک برای يك معنا قرار داده شده مخاطب خود را به آنچه که در دل دارد خبردار سازد و قهرا روش و سنت تفهیم و تفهم بر همین استخدام الفاظ جریان یافته، البته چه بسا که برای پاره ای مقاصد خود از اشاره با دست و سرو یا غیر آن و چه بسا از کتابت و نصب علامات نیز استفاده کند.

و اگر بشراه دیگری جز استخدام الفاظ و یا اشاره و نصب علامت نداشته به همین ها عادت کرده و تنها اینها را کلام می داند دلیل نمی شود که در واقع هم کلام همین ها باشد، بلکه هر چیزی که از معنای قصد شده ما پرده بردارد قول و کلام خواهد بود، و اگر موجودی قیام و جودش بر همین کشف بود همان قیام او قول و تکلم است، هر چند به صورت صوت شنیدنی و الفاظ گفتنی نباشد. به دلیل اینکه می بینیم قرآن مجید کلام و قول و امر و نهی و وحی و امثال این معانی را به خدای تعالی نسبت می دهد، در حالی که می دانیم کلام او از قبیل آواز شنیدنی، و الفاظ

قراردادی نیست، و اگر در عین حال چنین نسبتی به خدا داده جز برای این نیست که کلام منحصر در آواز نیست، بلکه هر چیزی که از مقاصد کشف و پرده برداری کند کلام است. و ما می بینیم که این موجودات آسمانی و زمینی و خود آسمان و زمین همه بطور صریح از وحدانیت رب خود در ربوبیت کشف می کند، و او را از هر نقص و عیبی منزّه می دارد، پس می توان گفت، و بلکه باید گفت که آسمان و زمین خدا را تسبیح می گویند.

این عالم فی نفسه جز محض حاجت و صرف فقر و فاقه به خدای تعالی چیز دیگری نیست، در ذاتش و صفاتش و احوالش و به تمام سراسر وجودش محتاج خداست، و احتیاج بهترین کاشف از وجود محتاج الیه است، و می فهماند که بدون او خودش مستقلا هیچ چیز ندارد، و آنی منفک از او و بی نیاز از او نیست، و تمامی موجودات عالم با حاجتی که در وجود و نقصی که در ذات خود دارند از وجود پدید آورنده ای غنی در وجود و تام و کامل در ذات خبر می دهند، و همچنین با ارتباطی که با سایر موجودات داشته از آنها برای تکمیل وجود خود استمداد می کند، و نقائصی که در ذات خود دارد بر طرف می سازد بطور صریح کشف می کند از وجود پدید آورنده ای که او رب و متصرف در هر چیز و مدبر امر هر چیز است.

از سوی دیگر این نظام عمومی و جاری در موجودات عالم که باعث شده همه پراکنده ها را جمع نموده و رابطه ای در میان همه برقرار سازد نیز بدون زبان از این حقیقت، کشف و پرده برداری می کند، پس پدید آورنده این عالم هم واحد و یکتا است، او است که با تنهایی خود مرجع همه عالم و با وحدت خود بر آورنده همه حوائج و تکمیل کننده همه نواقص است، پس هر که غیر او است بدون حاجت و نقیضه نخواهد بود. رب و پروردگار او است، ربی غیر او نیست و غنیی که فقر نداشته باشد و کاملی که نقص نداشته باشد او است، بنا بر این تمامی این موجودات عالم با حاجت و نقص خود خدای را از داشتن احتیاج تنزیه و از داشتن نقص تبرئه می کنند.

حتی نادانان مشرکین هم که برای خدا شرکائی اثبات می کنند و یا نقصی و عیبی به او نسبت می دهند با همین عمل خود تقدس خدای را از شریک و برائتتش را از نقص اثبات می کنند، زیرا معنایی که در ذهن و ضمیر این انسانها تصور شده و الفاظی که با آن الفاظ حرف می زنند و تمامی اعضایی که برای رساندن این هدف استخدام می کنند همه اموری هستند که با حاجت وجودی خود از پروردگاری واحد و بی شریک و نقص خبر می دهند.

پس مثل این انسان که توحید آفریدگار خود را انکار می کند مثل انسانی است که به بانگ بلند ادعا کند که حتی یک نفر هم در عالم نیست که سخن بگوید، و بر چنین مطلبی شهادت دهد، زیرا این شخص غافل است که همین شهادتش بهترین دلیل بر خلاف مدعای خودش است، و هر چه پافشاری بیشتری کند و یا شهود بیشتری بیاورد بر خلاف گفته خودش حجت محکمتری اقامه کرده است.

حال اگر بگوییم صرف اینکه عالم به وجودش کشف از وجود آفریدگاری می‌کند سبب نمی‌شود که بگوئیم عالم همه تسبیح خدا می‌گویند، چون صرف کشف را تسبیح نمی‌گویند، مگر وقتی که توأم با قصد و اختیار باشد، هم کشف باشد و هم قصد، و قصد هم از توابع حیات است، و اغلب موجودات عالم از حیات بی‌بهره‌اند آسمان و آنچه سیاره است، و زمین و آنچه جمادات است حیات ندارند، پس گویا چاره‌ای نیست از اینکه تسبیح را حمل بر معنای مجازی نموده مقصود از آن را همان کشف و دلالت بر وجود پروردگار خود بدانیم.

در پاسخ می‌گوئیم: از کلام خدای تعالی فهمیده می‌شود که مساله علم نیز در تمامی موجودات هست، هر جا که خلقت راه یافته علم نیز بدانجا رخنه کرده است، و هر يك از موجودات به مقدار حظی که از وجود دارد بهره‌ای از علم دارد، و البته لازمه این حرف این نیست که بگوئیم تمامی موجودات از نظر علم با هم برابرند، و یا بگوئیم علم در همه يك نوع است، و یا همه آنچه را که انسان می‌فهمد می‌فهمند و باید آدمی به علم آنها پی ببرد، و اگر نبرد معلوم می‌شود علم ندارند. و چون چنین است که هیچ موجودی فاقد علم نیست بنا بر این خیلی آسان است که بگوئیم هیچ موجودی نیست مگر آنکه وجود خود را درك می‌کند (البته مرحله‌ای از درك) و می‌خواهد با وجود خود احتیاج و نقص وجودی خود را که سرپایش را احاطه کرده اظهار نماید، احتیاج و نقصی که غنای پروردگار و کمال او آن را احاطه نموده است، پس هیچ موجودی نیست مگر آنکه درك می‌کند که ربی غیر از خدای تعالی ندارد، پس او پروردگار خود را تسبیح نموده و از داشتن شريك و یا هر عیبی منزه می‌دارد.

با این بیان به خوبی روشن می‌گردد که وجهی ندارد که ما تسبیح زمین و آسمان را در آیه مورد بحث حمل بر مطلق دلالت کرده و مرتکب مجاز شویم، زیرا وقتی جایز است ارتکاب مجاز کرد که نشود کلام صاحب کلام را حمل بر حقیقت نمود. پس اینکه فرمود: *تَسْبِيحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ تَسْبِيحٌ حَقِيقِي رَا* - که عبارت است از تکلم - برای هر وجودی اثبات می‌کند. آری هر موجودی با وجودش و آنچه مربوط به وجودش می‌باشد و با ارتباطی که با سایر موجودات دارد خدای را تسبیح می‌کند و بیانش این است که پروردگار من منزه‌تر از این است که بتوان مانند مشرکین نسبت شريك و یا نقص به او داد.

و اینکه فرمود: *وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ* مقصود این است که بفهماند تسبیح برای خدا اختصاص به طایفه و یا نوع معینی از موجودات ندارد، بلکه تمامی موجودات او را تسبیح می‌گویند، و این معنا را جمله قبلی هم - که آسمانها و زمین و هر چه را که در آنها است اسم می‌برد - بیان کرد، ولی چیزی که هست اینکه: در این جمله حمد خدا را نیز بر تسبیح اضافه کرد تا بفهماند همانطور که خدا را تسبیح می‌کنند حمد هم می‌کنند، و خدا را به صفات جمیل و افعال نیکش می‌ستایند.

چون همانطور که در همه موجودات چیزی از نقص و حاجت وجود دارد که از خود آنها نشات گرفته است، همچنین سهمی از کمال و غنی در آنها وجود دارد که مستند به صنع جمیل خدا و انعام او است، و از ناحیه او دارای این اوصاف کمالیه شده است.

بنا بر این همانطور که اظهار این نعمتها یعنی وجود دادن آنها، اظهار حاجت و نقص آن موجود و کشف برائت خدا از حاجت و نقص است، و یا تسبیح است همچنین اظهار و ایجادش ابراز فعل جمیل خدا نیز هست، که حکایت از اوصاف جمیل خدا می‌کند، پس همین ایجاد هم تسبیح خدا و هم حمد خداست، چون حمد جز ثنای بر فعل جمیل اختیاری چیزی نیست، موجودات هم با وجود خود همین کار را می‌کنند، پس وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبیح او است. و به بیانی دیگر اگر اشیاء و موجودات از جهت کشفشان، غنا و کمال خدایی و نقص و احتیاج خود مورد لحاظ قرار گیرند، وجودشان تسبیح خواهد بود، و اگر از این جهت لحاظ شوند که نشان دهنده نعمت وجود و سایر جهات کمالند از این نظر وجودشان حمد خدا است، البته در این صورت وقتی حمد و تسبیح دارند که شعور موجودات را هم در نظر بگیریم.

و اما اگر موجودات از این نظر لحاظ شوند که نشان دهنده صفات جمال و جلال خدایند و از علم و شعورشان قطع نظر شود، در این صورت صرفاً آیاتی هستند که بر ذات پروردگار دلالت می‌کنند. و همین خود بهترین شاهد است بر اینکه مراد از تسبیح در آیه شریفه، صرف دلالت به نفی شریک و نفی جهات نقص نیست، زیرا خطاب به اینکه و لیکن شما تسبیح ایشان را نمی‌فهمید یا خطاب به مشرکین است یا به تمام مردم (اعم از مؤمن و مشرک) و مشرکین در هر حال دلالت اشیاء بر وجود آورنده آن را می‌فهمد، در حالی که آیه کریمه قوه فهم را از آنان نفی می‌کند.

پس حق این است که تسبیح - که آیه شریفه آن را برای تمامی موجودات اثبات می‌کند، - تسبیح به معنای حقیقی است که در کلام خدای تعالی به طور مکرر برای آسمان و زمین و آنچه در بین آن دو است (اعم از موجودات عاقل و غیر عاقل) اثبات شده، و ما می‌بینیم که در میان نامبردگان موردی است که جز تسبیح حقیقی را نمی‌شود بدان نسبت داد و چون تسبیح در آن مورد حقیقی است قهراً باید در تمامی نامبردگان به نحو حقیقت باشد.

مثلاً یکی از این سنخ آیات، آیه شریفه *إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعِشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ* و آیه شریفه *وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ اسْتَ* که به یک سیاق و یک بیان فرموده کوهها و مرغها با او تسبیح می‌گفتند، و قریب به این مضمون است آیه *يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ* و با اینحال دیگر معنا ندارد تسبیح را نسبت به کوهها و مرغان زبان حال گرفت، و نسبت به آن پیغمبر زبان قال!.

مشتقات قرآنی: الْمُسْحَرِينَ / بِالْأَشْحَارِ / بِسَحَرٍ

فَلَمَّا آتَوْا قَالَ مُوسَىٰ مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرَ إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ
إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ

سوره مبارکه یونس آیه: ۸۱

سحر

سحر، کارش این است که غیر حق و غیر واقع را در حس مردم و انظار آنان به صورت حق و واقع جلوه دهد، و چون این عمل فی نفسه کاری است باطل، و چون خدای تعالی طبق سنت جاری ای که بر مستقر کردن حق و احقاق آن در عالم تکوین و نیز بر محو باطل دارد و زود آن را ابطال خواهد کرد، لا جرم دولت، همواره برای حق بوده هر چند که باطل احیاناً جولتی داشته باشد. به همین جهت جمله "إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ" را چنین تعلیل کرد که: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ"، برای اینکه صلاح و فساد دو امر متقابل و ضد یکدیگرند، و سنت الهی برای جاری است که آنچه را صلاحیت اصلاح دارد اصلاح کند، و آنچه را صلاحیت فساد دارد فاسد سازد، به این معنا که اثر متناسب و مختص به هر یک از صلاح و فساد را بر صلاح و فساد مترتب کند. و اثر عمل صالح اینست که بتواند با سایر حقایق عالم در جریان نظام عالم همدست و هماهنگ شود، و معلوم است که چنین عملی قهراً با سایر حقایق ممزوج و مخلوط می شود، و به طفیل اینکه خدای تعالی کل نظام را اصلاح می کند آن عمل را نیز اصلاح می کند و آن را طبق مقتضایی که طبیعتش دارد به جریان می اندازد، و اثر عمل فاسد اینست که مناسب و ملایم با سایر حقایق عالم در مقتضای طبع آنها نباشد، و در جریان آن حقایق طبق طبع و جبلتی که دارند این یک عمل برخلاف آن جریان حرکت کند، پس چنین عملی فی نفسه امری است استثنایی، و معلوم است که اگر با حفظ فسادش خدای تعالی بخواهد آن را اصلاح کند، باید کل نظام را فاسد سازد و کل اسباب و حقایق عالم را بر طبق مسیر آن یک عمل فاسد به جریان اندازد.

و چون چنین چیزی ممکن نیست، قهراً سایر اسباب عالم با همه قوا و وسایل مؤثرش با آن عمل فاسد معارضه می کند، اگر توانست آن را به سیره صالح برمی گرداند، و گرنه بطور قطع آن را باطل و فانی و از صفحه وجود محومی سازد. و این حقیقت لازمه ای دارد و آن اینست که سحر و هر باطل دیگری در عالم وجود دوام نمی یابد، و خدای تعالی در مواردی از کلام مجیدش به این لازمه تصریح نموده و جنبه منفی آن را امضاء فرموده، از آن جمله می فرماید: "وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ"، و نیز فرموده: "وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ"، و نیز فرموده: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ"، و از همین آیات است آیه مورد بحث که می فرماید: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ".

بحثی فلسفی در باره تاثیر اراده در افعال خارق العاده، سحر، کهانت و احضار ارواح:

جای هیچ تردید نیست که برخلاف عادت جاریه، افعالی خارق العاده وجود دارد، حال یا خود ما آن را بچشم دیده ایم، و یا آنکه بطور متواتر از دیگران شنیده و یقین پیدا کرده ایم، و بسیار کم هستند کسانی که از افعال خارق العاده چیزی یا کم و یا زیاد ندیده و نشنیده باشند، و بسیاری از این کارها از کسانی سر می زند که با اعتیاد و تمرین، نیروی انجام آن را یافته اند، مثلا میتوانند زهر کشنده را بخورند و یا بار سنگین و خارج از طاقت يك انسان عادی را بردارند، و یا روی طنابی که خود در دو طرف بلندی بسته اند راه می روند، و یا امثال اینگونه خوارق عادت.

و بسیاری دیگر از آنها اعمالی است که بر اسباب طبیعی و پنهان از حس و درک مردم متکی است، و خلاصه صاحب عمل با سببی دست می زند که دیگران آن اسباب را نشناخته اند، مانند کسی که داخل آتش میشود و نمیسوزد، بخاطر اینکه داروی طلق بخود مالیده، و یا نامه ای مینویسد که غیر خودش کسی خطوط آن را نمی بیند، چون با چیزی (از قبیل آب پیاز، مترجم) نوشته، که جز در هنگام برخورد آن با آتش خطوطش ظاهر نمیشود.

بسیاری دیگر از اینگونه کارها بوسیله سرعت حرکت انجام می پذیرد، سرعتی که بیننده آن را تشخیص ندهد، و چنین بیندارد که عمل نامبرده بدون هیچ سبب طبیعی اینطور خارق العاده انجام یافته، مانند کارهایی که شعبده بازان انجام می دهند.

همه اینها افعالی هستند که مستند با سبب عادی میباشند، چیزی که هست ما سببیت آن اسباب را نشناخته ایم، و بدین جهت پوشیده از حس ما است، و یا برای ما غیر مقدور است.

در این میان افعال خارق العاده دیگری است، که مستند به هیچ سبب از اسباب طبیعی و عادی نیست، مانند خبر دادن از غیب. و مخصوصا آنچه مربوط به آینده است، و نیز مانند ایجاد محبت و دشمنی و گشودن گره ها، و گره زدن گشوده ها، و بخواب کردن، و یا بیمار کردن، و یا خواب بندی و احضار و حرکت دادن اشیاء با اراده و از این قبیل کارهایی که مرتاضها انجام میدهند، و بهیچ وجه قابل انکار هم نیست، یا خودمان بعضی از آنها را دیده ایم، و یا برایمان آن قدر نقل کرده اند که دیگر قابل انکار نیست. و اینک در همین عصر حاضر از این مرتاضان هندی و ایرانی و غربی جماعتی هستند، که انواعی از اینگونه کارهای خارق العاده را می کنند.

و اینگونه کارها هر چند سبب مادی و طبیعی ندارند، و لکن اگر بطور کامل در طریقه انجام ریاضت هایی که قدرت بر این خوارق را بآدمی می دهد، دقت و تامل کنیم، و نیز تجارب علنی و اراده اینگونه افراد را در نظر بگیریم، برایمان معلوم میشود: که اینگونه کارها با همه اختلافی که در نوع آنها است، مستند بقوت اراده، و شدت ایمان به تاثیر اراده است، چون اراده تابع علم و ایمان قبلی است، هر چه ایمان آدمی به تاثیر اراده بیشتر شد! اراده هم مؤثرتر میشود.

گاهی این ایمان و علم بدون هیچ قید و شرطی پیدا میشود، و گاهی در صورت وجود شرائطی مخصوص دست میدهد، مثل ایمان به اینکه اگر فلان خط مخصوص را با مدادی مخصوص و در مکانی مخصوص بنویسیم، باعث فلان نوع محبت و دشمنی میشود، و یا اگر آینه‌ای را در برابر طفلی مخصوص قرار دهیم، روح فلانی احضار می‌گردد، و یا اگر فلان افسون مخصوص را بخوانیم، آن روح حاضر میشود، و از این قبیل قید و شرطها که در حقیقت شرط پیدا شدن اراده فاعل است، پس وقتی علم بحد تمام و کمال رسید، و قطعی گردید، بحواس ظاهر انسان حس درک و مشاهده آن امر قطعی را میدهد، تو گویی چشم آن را می‌بیند، و گوش آن را می‌شنود.

و خود شما خواننده عزیز می‌توانی صحت این گفتار را بیازمایی، به اینکه به نفس خود تلقین کنی: که فلان چیز و یا فلان شخص الان نزد من حاضر است و داری او را مشاهده می‌کنی، وقتی این تلقین زیاد شد، رفته رفته بدون شك می‌پنداری که او نزدت حاضر است، بطوری که اصلاً باور نمی‌کنی که حاضر نباشد، و از این بالاتر، اصلاً متوجه غیر او نمی‌شوی آن وقت است که او را بهمان طور که می‌خواستی رو بروی خودت می‌بینی و از همین باب تلقین است که در تواریخ می‌خوانیم: بعضی از اطباء امراض کشنده‌ای را معالجه کرده‌اند، یعنی بمریض قبولانده‌اند که تو هیچ مرضی نداری، و او هم باورش شده، و بهبود یافته است.

خوب، وقتی مطلب از این قرار باشد، و قوت اراده اینقدر اثر داشته باشد. بنا بر این اگر اراده انسان قوی شد، ممکن است که در غیر انسان هم اثر بگذارد، باین معنا که اراده صاحب اراده در دیگران که هیچ اراده‌ای ندارند اثر بگذارد، در اینجا نیز دو جور ممکن است، یکی بدون هیچ قید و شرط و یکی در صورت وجود پاره‌ای شرائط.

پس، از آنچه تا اینجا گفته شد، چند مطلب روشن گردید اول اینکه ملاک در این گونه تاثیرها بودن علم جازم و قطعی برای آن کسی است که خارق عادت انجام میدهد، و اما اینکه این علم با خارج هم مطابق باشد، لزومی ندارد، (به شهادت اینکه گفتیم اگر خود شما مطلبی را در نفس خود تلقین کنی، بهمان جور که تلقین کرده‌ای آن را می‌بینی، و در آرزای ترس مرده‌ای که تصور کرده‌ای از گور درآمده، و تورا تعقیب می‌کند، یا بفرار می‌گذاری) و نیز شهادت اینکه دارندگان قدرت تسخیر کواکب، چون معتقد شدند که ارواحی وابسته ستارگان است، و اگر ستاره‌ای تسخیر شود، آن روح هم که وابسته به آنست مسخر می‌گردد، لذا با همین اعتقاد باطل کارهایی خارق العاده انجام می‌دهند، با اینکه در خارج چنین روحی وجود ندارد.

و ای بسا که آن ملائکه و شیاطین هم که دعانویسان و افسون‌گران نامهایی برای آنها استخراج می‌کنند، و بطریقی مخصوص آن نامها را می‌خوانند و نتیجه هم می‌گیرند، از همین قبیل باشد. و همچنین آنچه را که دارندگان قدرت احضار ارواح دارند، چون ایشان دلیلی بیش از این ندارند، که روح فلان شخص در قوه خیالیه آن و یا بگودر مقابل حواس ظاهری آنان حاضر شده، و اما این

ادعا را نمی‌توانند بکنند، که برآستی و واقعا آن روح در خارج حضور یافته است، چون اگر اینطور بود، باید همه حاضران در مجلس روح نامبرده را ببینند، چون همه حضار حس و درک طبیعی وی را دارند، پس اگر آنها نمی‌بینند، و تنها تسخیر کننده آن روح را می‌بیند، معلوم می‌شود روحی حاضر نشده، بلکه تلقین و ایمان آن آقا باعث شده که چنین چیزی را در برابر خود احساس کند. با این بیان، شبهه دیگری هم که در مسئله احضار روح هست حل می‌شود، البته این اشکال در خصوص احضار روح کسی است که بیدار و مشغول کار خویش است، و هیچ اطلاعی ندارد که در فلان محل روح او را احضار کرده‌اند.

اشکال این است که مگر آدمی چند تا روح دارد، که یکی با خودش باشد، و یکی بمجلس احضار ارواح برود. و نیز با این بیان شبهه‌ای دیگر حل می‌شود، و آن این است که روح جوهری است مجرد، که هیچ نسبتی با مکان و زمانی معین ندارد، و باز شبهه سومی که با بیان مادمع می‌شود این است که یک روح که نزد شخصی حاضر می‌شود، چه بسا که نزد دیگری حاضر شود، و نیز شبهه چهارمی که دفع می‌گردد این است که: روح بسیار شده که وقتی احضار می‌شود و از او چیزی می‌پرسند دروغ می‌گوید، جمالات و یا سخنانش یکدیگر را تکذیب مینماید.

پس جواب همه این چهار اشکال این شد که روح وقتی احضار می‌شود چنان نیست که واقعا در خارج ماده تحقق یافته باشد، بلکه روح شخص مورد نظر در مشاعر احضار کننده حاضر شده و او آن را از راه تلقین پیش روی خود احساس می‌کند و سخنانی از او می‌شنود، نه اینکه واقعا و در خارج مانند سایر موجودات مادی و طبیعی حاضر شود.

نکته دوم: اینکه دارندۀ چنین اراده مؤثر، ای بسا در اراده خود بر نیروی نفس و ثبات شخصیت خود اعتماد کند، مانند غالب مرتاضان، و بنا بر این اراده آنان قهرا محدود و اثر آن مفید خواهد بود، هم برای صاحب اراده، و هم در خارج.

و چه بسا می‌شود که وی مانند انبیاء و اولیاء که دارای مقام عبودیت برای خدا هستند، و نیز مانند مؤمنین که دارای یقین بخدا هستند، در اراده خود، اعتماد به پروردگار خود کنند، این چنین صاحبان اراده هیچ چیزی را اراده نمی‌کنند، مگر برای پروردگارشان، و نیز بمدد او، و این قسم اراده، اراده ایست طاهر، که نفس صاحبش نه بهیچ وجه استقلالی از خود دارد، و نه بهیچ رنگی از رنگهای تمایلات نفسانی متلون می‌شود، و نه جز بحق بر چیز دیگری اعتماد می‌کند، پس چنین اراده‌ای در حقیقت اراده ربانی است که (مانند اراده خود خدا) محدود و مقید به چیزی نیست. قسم دوم از اراده که گفتیم اراده انبیاء و اولیاء و صاحبان یقین است، از نظر مورد، دو قسم است، یکی اینکه موردش مورد تحدی باشد، و بخواید مثلاً نبوت خود را اثبات کند، که در اینصورت آن عمل خارق العاده‌ای که باین منظور می‌آورد معجزه است و قسم دوم که موردش مورد تحدی نیست، کرامت است و اگر دنبال دعائی باشد استجاب دعا است.

و قسم اول اگر از باب خبرگیری، و یا طلب یاری از جن، و یا ارواح و امثال آن باشد، نامش را کهنات می‌گذارند، و اگر با دعا و افسون و یا طلسمی باشد سحر می‌نامند.

نکته سوم: اینکه خارق العاده هر چه باشد، دایره مدار قوت اراده است، که خود مراتبی از شدت و ضعف دارد، و چون چنین است ممکن است بعضی از اراده‌ها اثر بعضی دیگر را خنثی سازد، همانطور که می‌بینیم معجزه موسی سحر ساحران را باطل می‌کند و یا آنکه اراده بعضی از نفوس در بعضی از نفوس مؤثر نیفتد بخاطر اینکه نفس صاحب اراده ضعیف‌تر، و آن دیگری قوی‌تر باشد، و این اختلافها در فن تنویم مغناطیسی، و احضار ارواح، مسلم است، این را در اینجا داشته باش، تا انشاء الله در آینده نیز سخنی در این باره بیاید.

بحث علمی در علوم عجائب و غرائب:

علمی که از عجائب و غرائب آثار بحث می‌کند، بسیار است، بطوری که نمیتوان در تقسیم آنها ضابطه‌ای کلی دست داد، لذا در این بحث معروفترین آنها را که در میان متخصصین آنها شهرت دارد نام می‌بریم.

۱- یکی از آنها علم سیمیا است، که موضوع بحثش هماهنگ ساختن و خلط کردن قوای ارادی با قوای مخصوص مادی است برای دست یابی و تحصیل قدرت در تصرفات عجیب و غریب در امور طبیعی که یکی از اقسام آن تصرف در خیال مردم است، که آن را سحر دیدگان مینامند، و این فن از تمامی فنون سحر مسلم‌تر و صادق‌تر است.

۲- دوم علم لیمیا است، که از کیفیت تاثیرهای ارادی، در صورت اتصالش با ارواح قوی و عالی بحث می‌کند، که مثلاً اگر اراده من متصل و مربوط شد با ارواحی که موکل ستارگان است، چه حادثی می‌توانم پدید آورم؟ و یا اگر اراده من متصل شد با ارواحی که موکل بر حوادثند، و بتوانم آن ارواح را مسخر خود کنم و یا اگر اراده‌ام متصل شد با اجنه، و توانستم آنان را مسخر خود کنم، و از آنها کمک بگیرم چه کارهایی میتوانم انجام دهم؟ که این علم را علم تسخیرات نیز می‌گویند.

۳- سوم علم هیمیا، که در ترکیب قوای عالم بالا، با عناصر عالم پائین، بحث می‌کند، تا از این راه به تاثیرهای عجیبی دست یابد، و آن را علم طلسمات نیز می‌گویند، چون کواکب و اوضاع آسمانی با حوادث مادی زمین ارتباط دارند، همانطوری که عناصر و مرکبات و کیفیات طبیعی آنها اینطورند، پس اگر اشکال و یا بگوآن نقشه آسمانی که مناسب با حادثه‌ای از حوادث است، با صورت و شکل مادی آن حادثه ترکیب شود، آن حادثه پدید می‌آید، مثلاً اگر بتوانیم در این علم بان شکل آسمانی که مناسب با مردن فلان شخص، یا زنده ماندنش و یا باقی ماندن فلان چیز مناسب است، با شکل و صورت خود این نامبرده‌ها ترکیب شود، منظور ما حاصل میشود یعنی اولی میمیرد، و دومی زنده میماند، و سومی بقاء می‌یابد، و این معنای طلسم است.

۴- علم ریمیا است و آن علمی است که از استخدام قوای مادی بحث می‌کند تا با آثار عجیب

آنها دست یابد، بطوری که در حس بیننده آثاری خارق العاده درآید و این را شعبده هم میگویند. و این چهار فن با فن پنجمی که نظیر آنها است، و از کیفیت تبدیل صورت يك عنصر، بصورت عنصری دیگر بحث می کند یعنی علم کیمیا، همه را علوم خفیه پنجگانه می نامند که مرحوم شیخ بهایی در باره آنها فرموده: بهترین کتابی که در این فنون نوشته شده، کتابی است که من آن را در هرات دیدم، و نامش (کله سر: همه اش سر) بود، که حروف آن از حروف اول این چند اسم ترکیب شده، یعنی کاف کیمیا و لام لیمیا، و هاء هیما، و سین سیمیا و راء ریمیا، این بود گفتار مرحوم بهایی. و نیز از جمله کتابهای معتبر در این فنون خفیه کتاب (خلاصه کتب بلیناس و رساله های خسروشاهی، و ذخیره اسکندریه و سرمکتوم تالیف رازی و تسخیرات سکاکی) و اعمال الکواکب السبعة حکیم طمطم هندی است.

باز از جمله علمی که ملحق بعلم پنجگانه بالا است، علم اعداد و افاق است که از ارتباطهایی که میانه اعداد و حروف و میانه مقاصد آدمی است، بحث می کند عدد و یا حرفی که مناسب با مطلوبش میباشد در جدولهایی بشکل مثلث و یا مربع، و یا غیر آن ترتیب خاصی قرار میدهد و در آخر آن نتیجه ای که میخواهد بدست می آورد. و نیز یکی دیگر علم خفیه است، که حروف آنچه را میخواهد، و یا آنچه از اسماء که مناسب با خواسته اش میباشد می شکنند، و از شکسته آن حروف اسماء آن فرشتگان و آن شیطانهایی که موکل بر مطلوب اویند، در می آورد، و نیز دعایی که از آن حروف درست میشود، و خواندن آن دعا برای رسیدن بمطلوبش مؤثر است، استخراج می کند، که یکی از کتابهای معروف این علم که در نزد اهلس کتابی است معتبر کتب شیخ ابی العباس تونی و سید حسین اخلاطی و غیر آن دواست.

باز از علمی که ملحق بان پنج علم است علم تنویم مغناطیسی و علم احضار روح است که در عصر حاضر نیز متداول است و همانطور که قبلا هم گفتیم از تاثیر اراده و تصرف در خیال طرف بحث می کند، و در آن باره کتابها و رساله های بسیاری نوشته شده و چون شهرتی بسزا دارد حاجت نیست به اینکه، بیش از این در اینجا راجع بان بحث کنیم، تنها منظور ما از این حرفها که زیاد هم بطول انجامید این بود که از میان علوم نامبرده آنچه با سحر و یا کهانمت منطبق می شود روشن کنیم.

يَوْمَ يَأْتُ لَا تَكَلُمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ

سوره مبارکه هود آیه: ۱۰۵

سعد

جزئیات و تفصیل مسئله معاد، چیزی نیست که دست براهین عقلی بدان برسد، و بتواند آنچه از جزئیات معاد، که در کتاب و سنت وارد شده، اثبات نماید، و علتش هم بنا بگفته بوعلی سینا این است که: آن مقدماتی که باید براهین عقلی بچینند، و بعد از چیدن آنها يك يك آن جزئیات را نتیجه بگیرد، در دسترس عقل آدمی نیست، و لکن با در نظر گرفتن این معنا، که آدمی بعد از جدا شدن جاننش از تن، تجردی عقلی و مثالی به خود می‌گیرد و براهین عقلی دسترسی باین انسان مجرد و مثالی دارد، لذا کمالاتی هم که این انسان در آینده در دو طریق سعادت و شقاوت بخود می‌گیرد، در دسترس براهین عقلی هست. آری انسان از همان ابتدای امر، هر فعلی که انجام دهد، از آن فعل هیئتی و حالی از سعادت و شقاوت در نفسش پدید می‌آید، که البته میدانید مراد بسعادت، آن وضع و آن چیز است که برای انسان از آن جهت که انسان است خیر است، و مراد بشقاوت هر چیزی است که برای او، از این جهت که انسان است مضر است.

آن گاه اگر همین فعل تکرار بشود، رفته رفته آن حالتی که گفتیم: از هر فعلی در نفس پدید می‌آید، شدت یافته، و نقش می‌بندد، و بصورت يك ملکه (و یا بگو طبیعت ثانوی)، در می‌آید، و سپس این ملکه در اثر سوخ بیشتر، صورتی سعیده، و یا شقیه در نفس ایجاد می‌کند، و مبدء هیئت‌ها و صورتهای نفسانی میشود، حال اگر آن ملکه سعیده باشد، آثارش وجودی، و مطابق، و ملایم با صورت جدید، و با نفسی میشود که در حقیقت بمنزله ماده ایست که قابل و مستعد و پذیرای آنست، و اگر شقیه باشد، آثارش اموری عدمی میشود، که با تحلیل عقلی به فقدان و شر برگشت می‌کند.

پس نفسی که سعید است، از آثاری که از او بروز می‌کند لذت می‌برد، چون گفتیم: نفس او نفس يك انسان است، و آثار هم آثار انسانیت او است، و او می‌بیند که هر لحظه انسانیتش فعلیتی جدید بخود می‌گیرد. و بر عکس نفس شقی، آثارش همه عدمی است، که با تحلیل عقلی سراز فقدان و شردر می‌آورد، پس همانطور که گفتیم: نفس سعید بان آثار انسانی که از خود بروز میدهد، بدان جهت که نفس انسانی است بالفعل لذت می‌برد، نفس شقی هم هر چند که آثارش ملایم خودش است، چون آثار آثار او است، و لکن بدان جهت که انسان است از آن آثار متالم میشود.

این مطلب مربوط به نفوس کامله است، در دو طرف سعادت و شقاوت، یعنی انسانی که هم ذاتش صالح و سعید است، و هم عملش صالح است، و انسانی که هم ذاتش شقی است، و هم

عملش فاسد و طالح است، و اما بالنسبه بنفوس ناقص، که در سعادت و شقاوتش ناقص است، باید گفت: اینگونه نفوس دو جورند، یکی نفسی است که ذاتا سعید است. ولی فعلا شقی است و دوم آن نفسی که ذاتا شقی است ولی از نظر فعل سعید است.

اما قسم اول، نفسی است که ذاتش دارای صورتی سعید است، یعنی عقائد حقه را که از ثابتات است دارد، چیزی که هست هیئت‌هایی شقی و پست، و در اثر گناهان و زشتی‌هایی که مرتکب شده بتدریج از روزی که در شکم مادر باین بدن متعلق شده، و در دار اختیار قرار گرفته، در او پیدا شده، و چون این صورتها با ذات او سازگاری ندارد، ماندنش در نفس قسری و غیر طبیعی است، و برهان عقلی این معنا را ثابت کرده: که قسرو غیر طبیعی دوام نمی‌آورد، پس چنین نفسی، یا در دنیا، یا در برزخ، و یا در قیامت، (تا ببینی، رسوخ و ریشه دواندن صور شقیه تا چه اندازه باشد)، طهارت ذاتی خود را باز می‌یابد.

و همچنین نفسی شقی، که ذاتا شقی است، ولی بطور عاریتی هیئت‌های خوبی در اثر اعمال صالحه بخود گرفته، از آنجا که این هیئت‌ها و این صورتها با ذات نفس سازگاری ندارد، و برای او غیر طبیعی است، و گفتیم غیر طبیعی دوام ندارد، یا دیر، و یا بزودی، یا در همین دنیا، و یا در برزخ، و یا در قیامت، این صورتهای صالحه را از دست میدهد. باقی میماند آن نفسی که در زندگی دنیا هیچ فعلیتی نه از سعادت و نه از شقاوت بخود نگرفته، و هم چنان ناقص و ضعیف از دار دنیا رفته، اینگونه نفوس مصداق (مرجون لاهر الله) اند، تا خدا با آنها چه معامله کند. این آن چیز است که برهین عقلی در باب مجازات بشوایب و عقاب در برابر اعمال، بر آن قائم است، و آن را اثر و نتیجه اعمال میدانند، چون بالآخره روابط وضعی و اعتباری، باید بروابطی وجودی و حقیقی منتهی شود.

باز مطلب دیگری که در دسترس برهانهای عقلی است، این است که برهان عقلی مراتب کمال وجودی را مختلف میدانند، بعضی را ناقص، بعضی را کامل، بعضی را شدید، بعضی را ضعیف، که در اصطلاح علمی این شدت و ضعف را تشکیک میگویند، مانند نور که قابل تشکیک است، یعنی از یک شمع گرفته، بی‌الا می‌رود، نفوس بشری هم در قرب بخدا، که مبدء هر کمال و منتهای آنست، و دوری از او مختلف است، بعضی از نفوس در سیر تکاملی خود بسوی آن مبدئی که از آنجا آمده‌اند، بسیار پیش می‌روند، و بعضی دیگر کمتر و کمتر، این وضع علل فاعلی است، که بعضی فوق بعضی دیگرند، و هر علت فاعلی واسطه گرفتن فیض از ما فوق خود، و دادنش بمادون خویش است، که در اصطلاح فلسفی از آن (ما به) تعبیر می‌کنند، پس بعضی از نفوس که همان نفوس کامله از قبیل نفوس انبیاء ع، و مخصوصا آنکه همه درجات کمال را پیموده، و بهمه فعلیاتی که ممکن بوده رسیده، واسطه میشود بین مبدء فیض، و علت‌های مادون، تا آنان نیز هیئت‌های شقیه و زشتی که برخلاف ذاتشان در نفوس ضعیفشان پیدا شده، زایل سازند، و این همان شفاعت است البته شفاعتی که مخصوص گنه‌کاران است.

وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

سوره مبارکه بونس آیه: ۸۱

اسلام

کلمه "سلام" یکی از اسمای خدای تعالی است، و وجه آن این است که ذات متعالی خدای تعالی نفس خیر است، خیری که هیچ شری در او نیست، بهشت را هم اگر "دار السلام" گفته‌اند به همین جهت است که در بهشت هیچ شر و ضرری برای ساکنان آن وجود ندارد. بعضی گفته‌اند "اگر بهشت را دار السلام خوانده‌اند بدین مناسبت است که بهشت خانه خداست، که نامش سلام است". ولی برگشت هر دو وجه در حقیقت به یک معنا است، برای اینکه اگر خدای تعالی هم، سلام نامیده شده برای همین است که از هر شر و سویی مبراء است، و سیاق و زمینه گفتار آیه دلالت دارد بر اینکه از کلمه "سلام" معنای وصفی اش مقصود است. خدای سبحان در این آیه و در سایر آیات، کلمه "سلام" را مطلق آورده و به هیچ قیدی مقیدش نکرده، در سایر آیات کلام مجیدش نیز چیزی که سلام را مقید به بعضی از حیثیات کند دیده نمی‌شود، پس دار السلام بطور مطلق دار السلام است، و جایی که بطور مطلق دار سلامت باشد جز بهشت نمی‌تواند باشد، برای اینکه آنچه از سلامت در دنیا یافت شود سلامت نسبی است، نه مطلق، هیچ چیزی که برای ما سالم باشد وجود ندارد مگر آنکه همان چیز مزاحم بعضی از چیزهایی است که دوست می‌داریم، و هیچ حالی نداریم مگر آنکه مقارن با آن اضدادی برای آن هست. پس، هر لحظه‌ای که بتوانی معنای سلامتی بطور مطلق و غیر نسبی را تصور کنی، همان لحظه توانسته‌ای وضع و اوصاف بهشت را تصور کنی، و برایت کشف می‌شود که توصیف بهشت به دار السلام نظیر توصیف آن به جمله: "لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا" است، برای اینکه لازمه سلامت انسان از هر مکروه و هر آنچه که دوست نمی‌دارد این است که بر هر چه دوست دارد و می‌خواهد، مسلط باشد و هیچ چیزی نتواند جلو خواست او را بگیرد، و این همان معنای آیه فوق می‌باشد.

مراتب اسلام:

مرتب اول اسلام: مرتبه اول از اسلام پذیرفتن ظواهر اوامر و نواهی خدا است، به اینکه با زبان، شهادتین را بگویند، چه اینکه موافق با قلبش هم باشد، و چه نباشد، که در این باره خدای تعالی فرموده: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ: آمَنَّا، قُلْ: لَمْ تُؤْمِنُوا، وَلَكِنْ قُولُوا: أَسْلَمْنَا، وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ، اعراب گفتند: ما ایمان آوردیم بگو: هنوز ایمان نیاورده‌اید، و لکن بگوئید: اسلام آوردیم، چون هنوز ایمان داخل در قلبتان نشده).

در مقابل اسلام باین معنا اولین مراتب ایمان قرار دارد، و آن عبارتست از اذعان و باور قلبی بمضمون اجمالی شهادتین، که لازمه اش عمل به غالب فروع است.

مرتبۀ دوم اسلام: مرتبۀ دوم از اسلام دنباله و لازمه همان ایمان قلبی است که، در مقابل مرتبۀ اول اسلام قرار داشت، یعنی تسلیم و انقیاد قلبی نسبت به نوع اعتقادات حقه تفصیلی و اعمال صالحه ای که از توابع آن است، هر چند که در بعضی موارد تخطی شود، و خلاصه کلام این که داشتن این مرحله منافاتی با ارتکاب بعضی گناهان ندارد، و خدای تعالی در باره این مرحله از اسلام می فرماید: (الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا، وَ كَانُوا مُسْلِمِينَ، اَنَانِ كِه بَه آيَاتِ مَا اِيْمَانِ اَوْرَدَنْد، وَ مُسْلِمَانِ بُوَدَنْد وَ نِيْزِ مِي فَرْمَائِد: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً، اِي كَسَانِي كِه اِيْمَانِ اَوْرَدِيد، هَمْگِي دَاخِلِ دَرْ سَلْمِ شُوِيد). پَس بَه حَكْمِ اِيْنِ آيَه يَكِ مَرْتَبَه اَز اِسْلَامِ هَسْتِ كِه بَعْدِ اَز اِيْمَانِ پِيدَا مِي شُوَد، چُونِ مِي فَرْمَائِد: اِي كَسَانِي كِه اِيْمَانِ اَوْرَدِيد! دَاخِلِ دَرْ سَلْمِ شُوِيد، پَس مَعْلُومِ مِي شُوَد اِيْنِ اِسْلَامِ غَيْرِ اِسْلَامِ مَرْتَبَه اَوْلِ اسْت، كِه قَبْلِ اَز اِيْمَانِ بُوَد.

و آن گاه در مقابل این اسلام مرتبۀ دوم از ایمان قرار دارد، و آن عبارتست از اعتقاد تفصیلی به حقایق دینی که خدای تعالی در باره اش می فرماید: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ، الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، ثُمَّ لَمْ يَزْتَابُوا، وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ، مَوْمِنَانِ تَنَهَا اَنَهَائِنْدِ كِه بَخْدَا وَ رَسُولِشِ اِيْمَانِ اَوْرَدَه، وَ سَبِيْسِ تَرْدِيدِ نَكْرَدَنْد، وَ بَا اِمْوَالِ وَ نَفُوسِ خُودِ دَر رَاهِ خُودِ جِهَادِ نَمُودَنْد، اِيْنَهَا هَمَانَهَا هَسْتَنْد كِه دَرْ دَعْوِي خُودِ صَادِقَنْد) وَ نِيْزِ فَرْمُودَه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ؟ تُوْمُونُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَ تُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ، اِي كَسَانِي كِه اِيْمَانِ اَوْرَدِيد، آيَا مِي خُوهِيدِ شَمَا رَا بَه تِجَارَتِي رَاهْنَمَائِي كَنْمِ كِه اَز عَذَابِ دَر دِنَاكِ نَجَاتْتَانِ دَهْد؟ اَنِ اِيْنَسْتِ كِه بَخْدَا وَ رَسُولِشِ اِيْمَانِ اَوْرِيد، وَ دَر رَاهِ خُودِ بَا اِمْوَالِ وَ نَفُوسِ خُودِ جِهَادِ كْنِيد). كِه دَر اِيْنِ دُو آيَه دَارَنْدگانِ اِيْمَانِ رَا، بَا زَبَه دَاخْتَنِ اِيْمَانِ اِرْشَادِ مِي كَنْد، پَس مَعْلُومِ مِي شُوَد اِيْمَانِ دَوْمِشَانِ غَيْرِ اِيْمَانِ اَوْلِ اسْت.

مرتبۀ سوم اسلام: مرتبۀ سوم از اسلام دنباله و لازمه همان مرتبۀ دوم ایمان است، چون نفس آدمی وقتی با ایمان نامبرده انس گرفت، و متخلق باخلاق آن شد، خود بخود سایر قوای منافی با آن، از قبیل قوای بهیمی، و سبعی، برای نفس رام و منقاد میشود و سخن کوتاه، آن قوایی که متمایل به هوس های دنیایی، و زینت های فانی و ناپایدارش می شوند، رام نفس گشته، نفس باسانی می تواند از سرکشی آنها جلوگیری کند، اینجاست که آدمی آن چنان خدا را بندگی می کند، که گویی او را می بیند، آری او اگر خدا را نمی بیند، باری، این باور و یقین را دارد که خدا او را می بیند، چنین کسی دیگر در باطن و سرخود هیچ نیروی سرکشی که مطیع امر و نهی خدا نباشد، و یا از قضا و قدر خدا بخشم آید، نمی بیند، و سراپای وجودش تسلیم خدا می شود. در باره این اسلام است که خدای تعالی می فرماید: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ،

ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ، وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا، نه به پروردگارت سوگند ایمان نمی‌آورند: (یعنی ایمانشان کامل نمی‌شود) مگر وقتی که هم در اختلافاتی که بینشان پدید می‌آید تورا حکم کنند، و هم وقتی حکمی راندی در دل هیچگونه ناراحتی از حکم تو احساس نکنند، و به تمام معنا تسلیم شوند).

این اسلام در مرتبه سوم است که در مقابلش ایمان مرتبه سوم قرار دارد، و آن ایمانی است که آیات: (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ تَا آيَه وَ الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ). و نیز آیه (إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمِ قَالَ: أَسَلَّمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ) و آیاتی دیگر بان اشاره می‌کند، و ای بسا بعضی از مفسرین، که این دو مرتبه را یعنی دوم و سوم را یک مرتبه شمرده‌اند. و اخلاق فاضله از رضا و تسلیم و سوداگری با خدا و صبر در خواسته خدا، و زهد به تمام معنا، و تقوی، و حب و بغض به خاطر خدا، همه از لوازم این مرتبه از ایمان است.

مرتبه چهارم از اسلام: مرتبه چهارم از اسلام دنباله و لازمه همان مرحله سوم از ایمان است، چون انسانی که در مرتبه قبلی بود، حال او در برابر پروردگارش حال عبد مملوک است در باره مولای مالکش، یعنی دائماً مشغول انجام وظیفه عبودیت است، آنهم بطور شایسته، و عبودیت شایسته همان تسلیم صرف بودن در برابر اراده مولی و محبوب او و رضای او است. همه اینها مربوط به عبودیت در برابر مالک عرفی و بشری است، و این عبودیت در ملک خدای رب العالمین عظیم‌تر و باز عظیم‌تر از آنست، برای اینکه ملک خدا حقیقت ملک است، که در برابرش هیچ موجودی از موجودات استقلال ندارد، نه استقلال ذاتی، نه صفتی، نه عملی، آری ملکیتی که لایق کبریایی خدای جلت کبریاؤه است این ملکیت است.

پس انسان در حالی که در مرتبه سابق از اسلام و تسلیم هست، ای بسا که عنایت ربانی شامل حالش گشته، این معنا برایش مشهود شود که ملک تنها برای خداست، و غیر خدا هیچ چیزی نه مالک خویش است، و نه مالک چیز دیگر، مگر آنکه خدا تملیکش کرده باشد، پس ربی هم سوای او ندارد، و این معنایی است موهبتی، و افاضه‌ای است الهی، که دیگر خواست انسان در بدست آوردنش دخالتی ندارد. و ای بسا که جمله (رَبَّنَا وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ، وَ مِنْ دُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ، وَ أَرِنَا مَنَاسِكَنَا) الخ اشاره به همین مرتبه از اسلام باشد، چون ظهور جمله: (إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ: أَسْلِمِ قَالَ: أَسَلَّمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ) الخ ظاهر در این است که امر (اسلم) امر تشریفی باشد، نه تکوینی، و ابراهیم (ع) دعوت پروردگار خود را اجابت نمود، تا با اختیار خود تسلیم خدا شده باشد و این هم مسلم است که امر نامبرده از او امری بوده که در ابتداء کار ابراهیم متوجه او شده پس اینکه در اواخر عمرش از خدای تعالی برای خودش و فرزندش اسماعیل تقاضای اسلام و دستورات عبادت می‌کند چیزی را تقاضا کرده که دیگر با اختیار خود او نبوده و کسی نمی‌تواند با اختیار خود آن قسم اسلام را تحصیل کند.

و یا درخواست ثبات برامری بوده که باز ثابت بودنش با اختیار خودش نبوده پس اسلامی که در این آیه درخواست کرده، اسلام مرتبه چهارم بوده، و در برابر این مرتبه از اسلام، مرتبه چهارم از ایمان قرار دارد، و آن عبارت از این است که این حالت، تمامی وجود آدمی را فرا بگیرد، که خدای تعالی در باره این مرتبه از ایمان می فرماید: **أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ، وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، الَّذِينَ آمَنُوا، وَ كَانُوا يَتَّقُونَ** چون مؤمنینی که در این آیه ذکر شده اند، باید این یقین را داشته باشند، که غیر از خدا هیچکس از خود استقلالی ندارد، و هیچ سببی تاثیر و سببیت ندارد مگر باذن خدا، وقتی چنین یقینی برای کسی دست داد، دیگر از هیچ پیشامد ناگواری ناراحت و اندوهناک نمی شود، و از هیچ محذوری که احتمالش را بدهد نمی ترسد، این است معنای اینکه فرمود: (نه خوفی بر آنان هست، و نه اندوهناک میشوند)، و گرنه معنا ندارد که انسان حالتی پیدا کند که از هیچ چیز نترسد، و هیچ پیشامدی اندوهناکش نسازد، پس این همان ایمان مرتبه چهارم است، که در قلب کسانی پیدا میشود، که دارای اسلام مرتبه چهارم باشند، (دقت فرمائید).

پس برای هر یک از ایمان و اسلام و همچنین برای شرک و کفر مراتب مختلفی است که بعضی فوق بعضی دیگر است. مرتبه اول از اسلام عبارت است از اینکه آدمی کلمه شهادتین را بر زبان جاری سازد، و به ظاهر تسلیم دستورات دین گردد.

دنبال این مرتبه، مرتبه دوم اسلام است که اولین مرتبه ایمان شمرده می شود، و آن عبارت است از اینکه گوینده شهادتین قلباً به مضمون آن دو شهادت معتقد شود، و بطور اجمال و بی چون و چرا قبول داشته باشد که اسلام دین حق است، هر چند که بطور تفصیل به همه عقائد حقه دین معتقد نشده باشد، به همین جهت است که در آیه سوره یوسف این معنا را ممکن شمرده که ایمان به خدا از پاره ای جهات با شرک جمع شود، و فرموده: **"وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ"** و این مرحله از اسلام و ایمان به تدریج صفا و نمو پیدا می کند تا آنجا که بنده خدا از هر جهت و در تمامی اموری که به خدای تعالی برگشت می کند - که قهراً همه امور عالم است، زیرا برگشت تمامی امور به خداست - بی چون و چرا تسلیم خدا شود، و هر درجه که اسلام آدمی بالا برود یک درجه نیز به ایمان او اضافه می شود، یعنی دارای ایمانی مناسب با لوازم آن مرتبه از اسلام می گردد، تا آنجا که بنده خدا به حقیقت معنای الوهیت تسلیم امر پروردگارش می شود، و حقیقتاً خود را عبد و خدا را اله و معبود خود می داند.

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ
لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

• سما •

کلمه "سما" به معنای هر چیزی است که بر بالای سر ما قرار گرفته باشد، و معلوم است که بالا و پایین دو امر نسبی هستند. پس "سماوات" عبارتند از طبقاتی از خلق جسمانی و مشهود که بر بالای کره زمین ما واقع شده، و بر آن احاطه دارند، و احاطه داشتندش بدین جهت است که زمین کره‌ای شکل است، به دلیل آیه شریفه: "يُغْشِي اللَّيْلُ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا"، که می‌فهماند شب فراگیر روز است. و آسمان اول همین آسمانی است که چراغهای نجوم و کواکب در آن قرار دارند، پس این، آن آسمانی است که زمین را در احاطه خود دارد، و یا به عبارتی در بالای زمین قرار دارد، و زمین را در شبها زینت می‌بخشد، آن چنان که قندیلها و چلچراغها سقف خانه را زینت می‌دهد.

و اما نسبت به بالای آسمان دنیا در کلام خدای تعالی چیزی که از وضع آن خبر دهد نیامده، تنها آیه شریفه "سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا" می‌فهماند که آسمانها هفت طبقه روی هم است. در باره وضع آفرینش آسمانها می‌فهماند قبل از آنکه به صورت فعلی در آیند، یعنی از یکدیگر جدا و متمایز شوند یکپارچه بودند، و از سایر آیات می‌فهمیم که خلقت آسمانها در دو روز صورت گرفته، البته نه به روزهای کره زمین، چون روز به معنای يَكْ مقدار معین از زمان است، و لازم نیست که حتماً با روز اصطلاحی ما ساکنان زمین منطبق باشد.

آری، روز در هر ظرفی مقداری است از زمان، در ظرف زمین عبارت است از مدت زمانی که کره زمین يَكْ باره دور خودش بچرخد. بنا بر این، خدای تعالی آسمانها را در دو برهه از زمان آفریده، همانطور که در باره آفرینش زمین فرموده: "خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ...". پس خلقت زمین در دو روز، یعنی در دو برهه از زمان بوده، و ارزاق آن در چهار روز که همان چهار فصل باشد تقدیر شده است. پس آنچه از آیات گذشته به دست آمد یکی این بود که خلقت آسمان و زمین به این شکل و وضعی که ما می‌بینیم ناگهانی نبوده و به این شکل از عدم ظاهر نشده بلکه از چیز دیگری خلق شده که آن چیز قبلاً وجود داشته و آن، ماده‌ای متشابهه الاجزاء و روی هم انباشته بوده که خدای تعالی این ماده متراکم را جزء جزء کرد، و اجزاء آن را از یکدیگر جدا ساخت، از قسمتی از آن در دو برهه از زمان زمین را ساخت، و سپس به آسمان که آن موقع دود بود پرداخته، آن را نیز جزء جزء کرد، و در دو برهه از زمان به صورت هفت آسمان در آورد.

آسمان‌ها و اینکه آسمان‌ها منزلگاه ملائکه است: از آیات: "يُذَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ"، "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ"، "وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ" از آیه اولی استفاده می‌شود که آسمان مبدأ امری است که به وجهی از ناحیه خدای تعالی به زمین نازل می‌شود و آیه دوم دلالت دارد بر اینکه امر از آسمانی به آسمانی دیگر نازل می‌شود تا به زمین برسد و آیه سوم می‌فهماند که آسمانها راههایی هستند برای سلوک امر از ناحیه خدای صاحب عرش و یا آمد و شد ملائکه‌ای که حامل امر اویند، هم چنان که آیه "تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ" و آیه "فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ" نیز تصریح دارند به اینکه امر خدا را ملائکه از آسمان به زمین می‌آورند.

و اگر مراد از "امر"، امر تکوینی خدای تعالی باشد که عبارت است از کلمه ایجاد، همان طور که از آیه "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ" نیز استفاده می‌شود، در این صورت اگر آیات را به یکدیگر ضمیمه کنیم، و این معنا را افاده می‌کند که: منظور از امر الهی که در زمین اجرا می‌شود، عبارت است از خلقت و پدید آوردن حوادث که آن حوادث را ملائکه از ناحیه خدای صاحب عرش حمل نموده و در نازل کردنش طرق آسمان را طی می‌کنند، تا از يك يك آسمانها عبور داده و به زمین برسانند.

و به طوری که از آیه شریفه "حَتَّىٰ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ" استفاده می‌شود: امر خدای تعالی را ملائکه هر آسمان حمل می‌کند و به ملائکه آسمان پایین تر تحویل می‌دهد، که در تفسیر سوره "سبا" پیرامون این معنا بحث شد. و نیز به طوری که از آیه شریفه "وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ"، و آیه شریفه "لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَدِّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ"، استفاده می‌شود آسمانها مسکن ملائکه است.

در نتیجه امر خدا يك نسبت به تك تك آسمانها دارد، به اعتبار ملائکه‌ای که در آن ساکنند و نسبتی هم به هرفرقه از فرقه‌های ملائکه دارد، به اعتبار اینکه حامل آن امرند. و خداوند امر را به آنان تحمیل کرده، یعنی به ایشان وحی فرموده، چون در آیه "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ" امر خدای را قول خدا خوانده. در نتیجه از آنچه گفته شد معلوم گردید که معنای آیه "وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا" این شد که خدای سبحان در هر آسمانی امر الهی را که منسوب و متعلق به آن آسمان است به اهلش، یعنی ملائکه ساکن در آن، وحی می‌کند. و اما اینکه کلمه "یومین" در آیه ظرف باشد، هم برای خلقت آسمانهای هفتگانه، و هم برای این وحی، هیچ دلیلی از الفاظ آیه بر آن دلالت نمی‌کند. از آنچه گذشت چند نکته به دست آمد: اول اینکه: آنچه از ظاهر آیات - البته فراموش نشود که می‌گوییم ظاهر نه صریح - استفاده می‌شود این است که آسمان دنیا از بین آسمانهای هفتگانه عبارت است از آن فضایی که این ستارگان بالای سرما در آن قرار دارند. دوم اینکه: این آسمانهای هفتگانه نامبرده، همه جزو خلقت جسمانی‌اند و خلاصه همه در

داخل طبیعت و ماده هستند، نه ما و رای طبیعت چیزی که هست این عالم طبیعت هفت طبقه است که هر یک روی دیگری قرار گرفته و از همه آنها نزدیکتر به ما، آسمانی است که ستارگان و کواکب در آنجا قرار دارند و اما آن شش آسمان دیگر، قرآن کریم هیچ حرفی درباره شان نزده، جز اینکه فرموده روی هم قرار دارند.

سوم اینکه: منظور از آسمانهای هفتگانه، سیارات آسمان و یا خصوص بعضی از آنها از قبیل خورشید و ماه و غیر آن دو نیست.

چهارم اینکه: اگر در آیات و روایات آمده که آسمانها منزلگاه ملائکه است، و یا ملائکه از آسمان نازل می شوند، و امر خدای تعالی را با خود به زمین می آورند، و یا ملائکه با نامه اعمال بندگان به آسمان بالا می روند، و یا اینکه آسمان درهائی دارد، که برای کفار باز نمی شود و یا اینکه از زاق از آسمان نازل می شود، و یا مطالبی دیگر غیر اینها، که آیات و روایات متفرق بدانها اشاره دارد، بیش از این دلالت ندارد که امور مزبور نوعی تعلق و ارتباط با آسمانها دارند. اما اینکه این تعلق و ارتباط نظیر ارتباطی که ما بین هر جسمی با مکان آن جسم می بینیم، بوده باشد، آیات و روایات هیچ دلالتی بر آن ندارد، و نمی تواند هم داشته باشد، چون جسمانیت مستلزم آن است که محکوم به نظام مادی جاری در آنها باشد، همان طور که عالم جسمانی محکوم به دگرگونی، تبدل و فنا و سستی است، آن امور هم محکوم به این احکام بشود.

آری امروز این مساله واضح و ضروری شده که کرات و اجرام آسمانی هر چه و هر جا که باشند، موجودی مادی و عنصری جسمانی هستند که آنچه از احکام و آثار که در عالم زمینی ما جریان دارد، نظیرش در آنها جریان دارد.

و آن نظامی که در آیات شریفه قرآن برای آسمان و اهل آسمان ثابت شده و آن اموری که در آنها جریان می یابد، و در تفسیر آیات مورد بحث بدانها اشاره شد، هیچ شباهتی به این نظام عنصری و محسوس در عالم زمینی ما ندارد، بلکه به کلی منافی با آن است. علاوه بر این، اصلا در روایات آمده: ملائکه از نور خلق شده اند و غذایشان تسبیح خدا است. و اینکه خلقتشان چگونه است، و اینکه خلقت آسمانها و آسمانیان چطور است هیچ شباهت و ربطی با نظام جاری در زمین ندارد.

پس ملائکه برای خود عالمی دیگر دارند، عالمی است ملکوتی که (نظیر عالم مادی ما) هفت مرتبه دارد، که هر مرتبه اش را آسمانی خوانده اند و آثار و خواص آن مراتب را آثار و خواص آن آسمانها خوانده اند، چون از نظر علو مرتبه و احاطه ای که به زمین دارند، شبیه به آسمانند که آن نیز نسبت به زمین بلند است و از هر سوزمین را احاطه کرده و این تشبیه را بدان جهت کرده اند که درکش تا حدی برای ساده دلان آسان شود.

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى

سوره مبارکه نجم آیه: ۳۹

سعی

راغب می گوید سعی به معنای راه رفتن به سرعت است، البته نه به آن حدی که دویدن شمرده شود، و در حدیث در هر کار چه خیر و چه شر استعمال می شود. همچنین کلمه "سعی" به معنای جد و کوشش است.

جهد

"جهد" به معنای وسع و طاقت است، و "مجاهدة" به معنای به کار بردن آخرین حد وسع و قدرت در دفع دشمن است، و جهاد بر سه قسم است، جهاد با دشمن ظاهری، و جهاد با شیطان، و جهاد نفس. راغب این طور گفته. و معنای "جاهدوا فینا" این است که جهادشان همواره در راه ما است، و این تعبیر کنایه از این است که: جهادشان در اموری است که متعلق به خدای تعالی است، چه جهاد در راه عقیده باشد، و چه در راه عمل، و چون جهادشان در راه خدا است هیچ عاملی ایشان را از ایمان به خدا و اطاعت او امر و نواهی او باز نمی دارد. راغب در مفردات می گوید: جهد و جهد - به فتحه جیم و ضمه آن - هر دو به معنای طاقت است، و دشوارتر از آن را مشقت گویند. کلمه "جهاد" به معنای بذل جهد و کوشش در دفع دشمن است و بیشتر بر مدافعه به جنگ اطلاق می شود ولیکن گاهی به طور مجاز توسعه داده می شود به طوری که شامل دفع هر چیزی که ممکن است شری به آدمی برساند می شود. مانند شیطان که آدمی را گمراه می سازد و نفس اماره که آن نیز آدمی را به بدیها امر می کند و امثال اینها. در نتیجه جهاد شامل مخالفت با شیطان در وسوسه هایش و مخالفت با نفس در خواسته هایش می شود که رسول خدا ص این قسم جهاد را "جهاد اکبر" نامید و ظاهرا مراد از جهاد در آیه مورد بحث معنای اعم از آن و از این باشد و همه را شامل شود مخصوصا وقتی می بینیم که آن را مقید به قید در راه خدا کرده به خوبی این عمومیت را می فهمیم چون این آیه جهاد را متعلق کرده بر کاری که در راه خدا انجام شود پس جهاد اعم است. باز مؤید این احتمال آیه "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" است و بنا بر اینکه آن معنای اعم باشد معنای اینکه فرمود: جهاد کنید حق جهاد این می شود که جهاد شما در معنای جهاد خالص باشد یعنی فقط جهاد باشد نه هم جهاد و هم تجارت یا سیاحت یا غیر آن و نیز خالص برای خدا باشد و غیر خدا در آن شرکت نداشته باشد، نظیر آن آیه که می فرماید: "اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ" که حق تقوی آن است که فقط پرهیز از خدا باشد نه چیزهای دیگر.

مشتقات قرآنی: تَسَوَّرُوا/ سُور/ سُورَةٌ/ أَسَاوِر

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ
وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

سوره مبارکه بقره آیه: ۲۳

سوره

کلمه "سوره" به معنای پاره‌ای از کلمات و جمله‌بندی‌هایی است که همه برای ایفای یک غرض ریخته شده باشد، و به همین جهت در این آیه شریفه یک بار مجموع آیات سوره به اعتبار معنایی که دارند یک سوره نامیده شده. "سور شهر" به معنای دیوار دور شهر است که در قدیم دور هر شهری می‌کشیدند، و ارتباط شهر را با خارج قطع می‌نمودند. باید دانست که خدای سبحان کلمه (سوره) را در کلام مجیدش چند جا آورده، از آن جمله فرموده: (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ)، و فرموده: (فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ) و فرموده: (إِذَا أَنْزَلْتُ سُورَةً)، و فرموده: (سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا). از این آیات می‌فهمیم که هر یک از این سوره‌ها طائفه‌ای از کلام خدا است، که برای خود و جداگانه، وحدتی دارند، نوعی از وحدت، که نه در میان ابعاض یک سوره هست، و نه میان سوره‌ای و سوره‌ای دیگر.

و نیز از اینجا می‌فهمیم که اغراض و مقاصدی که از هر سوره بدست می‌آید مختلف است، و هر سوره‌ای غرضی خاص و معنای مخصوصی را ایفاء می‌کند، غرضی را که تا سوره تمام نشود آن غرض نیز تمام نمی‌شود، و بنا بر این جمله (بسم الله) در هر یک از سوره‌ها راجع به آن غرض واحدی است که در خصوص آن سوره تعقیب شده است. مثلاً بسم الله در سوره حمد راجع به غرضی است که در خصوص این سوره هست و آن معنایی که از خصوص این سوره بدست می‌آید، و از ریختن این سوره برمی‌آید حمد خدا است، اما نه تنها بزبان، بلکه باظهار عبودیت، و نشان دادن عبادت و کمک‌خواهی و درخواست هدایت است، پس کلامی است که خدا به نیابت از طرف بندگان خود گفته، تا ادب در مقام اظهار عبودیت را به بندگان خود بیاموزد. کلمه "أساور" جمع سوار النگواست و راغب گفته این کلمه معرب "دستواره" است.

الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى

سوره مبارکه اعلیٰ آیه: ۲

تسویه

"تسویه" به معنای روی هم نهادن آن اجزا به نحوی است که هر جزئی در جایی قرار گیرد که جایی بهتر از آن برایش تصور نشود، و علاوه بر آن جایی قرار گیرد که اثر مطلوب را از هر جای دیگری بهتر بدهد، مثلاً در مورد انسان چشم را در جایی و گوش را در جایی و هر عضو دیگری را در جایی قرار دهد که بهتر از آن تصور نشود، و حقیقت ادا شود.

همچنین این کلمه به معنای استقامت و مسلط شدن بر کار است. استواء بر ظهر "به معنای استقرار بر پشت حیوان، و یا هر مرکب دیگر است.

"تسویة" به معنای این است که چیزی را به گونه‌ای معتدل و مستقیم کنی که خود قائم به امر خود باشد، به طوری که هر جزء آن در جایی و به نحوی باشد که باید باشد. و تسویه انسان نیز این است که هر عضو آن در جایی قرار گیرد که باید قرار بگیرد، و در غیر آنجا غلط است، و به حالی و وصفی هم قرار بگیرد که غیر آن سزاوار نیست.

و بعید نیست از جمله "إِنِّي خَالِقٌ" و جمله "فَإِذَا سَوَّيْتُهُ" استفاده شود که خلقت بدن انسان اولی به تدریج و در طول زمانی صورت گرفته، ابتداء، خلق بوده که عبارتست از جمع آوری اجزاء و سپس تسویه بوده که عبارتست از تنظیم اجزاء و نهادن هر جزئی را در جای مناسب، و به حال و وضع مناسب خود، آن گاه نفخ روح بوده.

تسویه انسان "به معنای تعدیل اعضای اوست، به اینکه اعضای بدنی او را با یکدیگر ترکیب و تکمیل کند تا به صورت انسانی تمام عیار درآید، و "دمیدن روح در آن"، عبارت است از اینکه او را موجودی زنده قرار دهد، و اگر روح دمیده شده در انسان را به خود خدای تعالی نسبت داده و فرموده: "از روح خودم در آن دمیدم"، به منظور شرافت دادن به آن روح است.

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ
وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ

سوره مبارکه شوری آیه: ۱۳

• شریعت •

راغب در مفردات می‌گوید کلمه "شرع" به معنای رفتن به راهی است که واضح و ایمن از انحراف باشد، وقتی می‌گویند: "شرعت له طریقاً" معنایش این است که من خط مشی و روشی روشن پیش پایش گذاشتم، و بعداً آن را نام برای همان طریقه و روش کردند، و در آخر بطور استعاره نام طریقت‌های الهیه نموده و گفتند: مسیحیت یک شرع به کسر شین و یا یک شرع به فتحه شین و یک شریعت است، و شرعه و منهاج به همین معنا است، - تا آنجا که می‌گوید- بعضی گفته‌اند: اگر شریعت را شریعت خوانده‌اند از این باب بوده که خواسته‌اند آن را به شریعه نهر آن راهی که افراد و حیوانات از آن راه به لب نهر می‌روند تشبیه کنند.

و چه بسا که مطلب عکس این باشد، یعنی اگر راه به لب نهر را شریعه گفته‌اند از شریعت به معنای طریقه گرفته باشند، به این مناسبت که چون راه به لب آب برای اهل هر محلی روشن و واضح بوده، خواسته‌اند با این نامگذاری از روشنی آن خبر دهند، و اما کلمه "نهج" به فتح نون و سکون‌ها، به معنای طریق واضح است، وقتی می‌گویند: "نهج الامر و نهج" معنایش این است که فلانی فلان امر را روشن و واضح کرد، و مصدر میمی آن یعنی "منهج" و "منهاج" نیز به همان معنا است.

کلمه شریعت به معنای طریق است، و اما کلمه "دین" و کلمه "ملت" معنای طریقه خاصی است، یعنی طریقه‌ای که انتخاب و اتخاذ شده باشد، لیکن ظاهراً در عرف و اصطلاح قرآن کریم کلمه شریعت در معنایی استعمال می‌شود که خصوصی‌تر از معنای دین است: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ"، "وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ، وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ" که از این دو آیه به خوبی برمی‌آید هر طریقه و مسلکی در پرستش خدای تعالی دین هست ولی دین مقبول درگاه خدا تنها اسلام است، پس دین از نظر قرآن معنایی عمومی و وسیع دارد، و با توجه به آیات: "لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا"، و به آیه "ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا"، این معنا بدست می‌آید که شریعت عبارت است از طریقه‌ای خاص، یعنی طریقه‌ای که برای امتی از امت‌ها و یا پیامبری از پیامبران مبعوث به شریعت تعیین و آماده شده باشد، مانند شریعت نوح، و شریعت ابراهیم، و شریعت موسی، و شریعت عیسی، و شریعت محمد ص.

و اما دین عبارت است از سنت و طریقه الهیه حال خاص به هر پیامبری و یا هر قومی که می خواهد باشد، پس کلمه دین معنایی عمومی تر از کلمه شریعت دارد، و به همین جهت است که شریعت نسخ می پذیرد، ولی دین به معنای عمومی اش قابل نسخ نیست.

البته در این میان فرق دیگری نیز بین شریعت و دین هست و آن این است که کلمه دین را می توان هم به يك نفر نسبت داد و هم به جماعت، حال هر فردی و هر جماعتی که می خواهد باشد ولی کلمه "شریعت" را نمی شود به يك نفر نسبت داد، و مثلاً گفت فلانی فلان شریعت را دارد، مگر آنکه يك نفر آورنده آن شریعت و یا قائم به امر آن باشد، پس می شود گفت دین مسلمانان و دین یهودیان و دین عیسویان و نیز می شود گفت شریعت مسلمانان و یهودیان هم چنان که می توان گفت دین و شریعت خدا و دین و شریعت محمد و دین زید و عمرو و... ولی نمی توان گفت شریعت زید و عمرو، و شاید علت آن این باشد که در معنای کلمه "شریعت" بویی از يك معنای حدیثی هست و آن عبارت است از تمهید طریق و نصب آن، پس می توان گفت شریعت عبارت است از طریقه ای که خدا مهیا و آماده کرده و یا طریقه ای که برای فلان پیغمبر و یا فلان امت معین شده، ولی نمی توان گفت طریقه ای که برای سابق هست، به اضافه چیزهایی که در آن شرایع نبوده و یا کنایه است از اینکه تمامی شرایع قبل از اسلام و شریعت اسلام حسب لب و واقع دارای حقیقتی واحده اند، هر چند که در امت های مختلف به خاطر استعداد های مختلف آنان اشکال و دستورات مختلفی دارند، هم چنان که آیه شریفه: "أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ" نیز بر این معنا اشعار و بلکه دلالت دارد.

بنا بر این اگر شریعت های خاصه را به دین نسبت می دهیم و می گوئیم همه این شریعت ها دین خدا است، با اینکه دین یکی است ولی شریعت ها یکدیگر را نسخ می کنند، نظیر نسبت دادن احکام جزئی در اسلام، به اصل دین است، با اینکه این احکام بعضی ناسخ و بعضی منسوخند با این حال می گوئیم فلان حکم از احکام دین اسلام بوده و نسخ شده و یا فلان حکم از احکام دین اسلام است، بنا بر این باید گفت: خدای سبحان بندگان خود را جز به يك دین متعبد نکرده، و آن يك دین عبارت است از تسلیم او شدن چیزی که هست برای رسیدن بندگان به این هدف راه های مختلفی قرار داده، و سنت های متنوعی باب کرده، چون هرامتی مقدار معینی استعداد داشته و آن سنت ها و شریعت ها عبارت است از شریعت نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد ص، هم چنان که می بینیم چه بسا شده که در شریعت واحده ای بعضی از احکام به وسیله بعضی دیگر نسخ شده، برای اینکه مصلحت حکم منسوخ مدتش سرآمده، و زمان برای مصلحت حکم ناسخ فرا رسیده، مانند نسخ شدن حکم حبس ابد در زنا ی زنان که نسخ شد، و حکم تازیانه و سنگسار به جای آن آمد، و مانند مثالهایی دیگر، دلیل بر این معنا آیه شریفه: "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ..." است.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا
وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

سوره مبارکه بقره آیه: ۲۰۸

• شیطان •

کلمه "شیطان" هر چند به معنای شریر است، - چه شریرهای جنی و چه انسی - هم چنان که فرمود: "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ". لیکن در خصوص این آیه، مقصود از آن، همان شخص اولی است که مصدر تمامی گمراهی‌ها و ضلالت در بنی آدم شد، و نام شخصیش ابلیس است. چون از ظاهر سیاق بر می آید که، او با کلام خود، عموم ستمکاران را مورد خطاب قرار داده، اعتراف می کند که خود او بوده که ایشان را به شرك دعوت می کرده است. در قرآن آمده که: آن کسی که در عالم خلقت چنین پستی را قبول کرده همان ابلیس است، حتی خود ابلیس هم این معنا را ادعا می کند خدای تعالی ادعایش را رد نمی کند، هم چنان که در آیه "فَبِعِزَّتِكَ لأَعُوذَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ... لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ" ادعایش بدون رد، حکایت شده است.

و اما ذریه و قبیله او که قرآن اسم آنها را برده و در باره قبیله اش می فرماید: "إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ" و نیز برای او ذریه معرفی نموده، می فرماید: "أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ الْبَتَّة وَلَا يَتَشَانُ جَزْئِي" است، مثلاً یکی از ایشان بر بعضی از مردم ولایت و تصرف دارد، ولی بر بعض دیگر ندارد، یا در بعض اعمال دارد و در بعض دیگر ندارد و یا اینکه اصلاً ولایت واقعی ندارند بلکه ولایتشان در حدود معاونت و کمک شیطان اصلی است، و ریشه تمامی کارهایی که از دیگران سر می زند همان ابلیس است.

قرآن کریم هم مانند همه عقلا معانی و مفاهیمی را که به دلها القا می شود کلام خواننده و می بینیم آنچه از ناحیه شیطان به دل‌های آدمیان می افتد کلام، قول، امر، وسوسه، وحی و وعده خواننده است. مثلاً در آیه: "وَلَا مَرْئِيَهُمْ، فَلْيُبَيِّتْ كَنَ أَدَانَ الْأَنْعَامِ" القای شیطان در دل انسانها را، امر خواننده و در آیه "كَمْثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ" قول نامیده و در آیه: "يُوسُوسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ" وسوسه و در آیه: "يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ" وحی و نیز آیه: "إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقِّ وَعَدْتُكُمْ" و در آیه: "الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ، وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ، وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ" وعده شیطان خواننده است.

و این معنا واضح است که اینگونه خطورها که به دل وارد می شود و ما آن را به شیطان نسبت داده يك جامی گوئیم شیطان گفت من به ایشان امر می کنم و جای دیگری می گوئیم شیطان گفت یا

وعده داد، و یا به اولیای خود وحی کرد و یا وسوسه نموده همه اش قول و کلامی است که از دهان و با حرکت زبان صورت نمی‌گیرد.

و از همین جا به دست می‌آید که وعده خدا به مغفرت و فضل که در آیه دیگر در قبال وعده شیطان آمده، نیز کلام است، اما کلامی که به وسیله فرشته صورت می‌گیرد و آن نیز مانند وسوسه و کلام شیطان متکی بر زبان و فضای دهان نیست، و خدای تعالی در آن آیه وعده به مغفرت و فضل را حکمت خوانده و فرمود "يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا. وَ نَظِيرَانِ، آیه شریفه زیر است که خطور و الهام خدایی را نور خوانده و می‌فرماید: "وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ" و آیه شریفه: "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ، لِيُذْذَبُوا بِهَا مَعَ إِيْمَانِهِمْ وَ لِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ" و همچنین آیه: "فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ، يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ، وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ، كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ" است که وسوسه شیطان را رجس خوانده و در آیه "رَجَزَ الشَّيْطَانِ" آن را رجس نامیده. پس از همه این آیات بر می‌آید که شیطان و ملائکه با آدمی تکلم می‌کنند اما نه با زبان، بلکه با القای معانی در دل او.

در این میان يك قسم دیگر از تکلم هست که مخصوص خدای تعالی است، و در آیه شریفه: "وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا، أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ" از آن سخن رفته و آن را به دو قسم تقسیم کرده، یکی تکلم از راه وحی که در این قسم بین خدا و بنده اش حجابی نیست و دوم تکلم از ورای حجاب این بود اقسامی از کلام خدا و کلام ملائکه و شیطانها.

اما کلام خدای سبحان آن قسمش که به نام وحی خوانده می‌شود کلامی است که برای طرف خطابش بالذات متعین است و محال است که يك پیامبر وحی را به چیز دیگر اشتباه کند، برای اینکه گفتیم وحی آن قسم از تکلم خدا است که بین او و بنده مورد خطابش هیچگونه حجابی نیست، و اما آن قسم دیگر از تکلم محتاج به روشنگریها و محکم‌کاری‌هایی است که سرانجام منتهی به وحی گردد.

و اما کلام فرشته و شیطان، آیاتی که در همین نزدیکی ملاحظه کردید در تشخیص آن دو کافی است، برای اینکه خطورهای فرشتگان همواره توأم با شرح صدر است، و آدمی را به سوی مغفرت و فضل خدا می‌خواند که آن دو هم به ملاکهای دینی بر می‌گردد، به چیزی بر می‌گردد که مطابق دین مبین خدا است، دینی که در کتابش و سنت پیامبرش بیان شده است.

و خطورهای شیطانی همواره ملازم با تنگی سینه و بخل نفس است و آدمی را به پیروی هوای نفس می‌خواند، و از فقر می‌ترساند، و به فحشا امر می‌کند، که همه اینها بالأخره به ملاکهای بر می‌گردد، که مطابق با کتاب و سنت خدا و پیامبرش نیست، و با فطرت خود آدمی نیز مخالف است.

• خطوات •

خطوات جمع خطوة، "گام" است که به معنای فاصله میان دو پای آدمی در حال راه رفتن است، البته این کلمه به فتحه خاء و فتحه طاء یعنی خطوات نیز قرائت شده، که معنایش بنا بر این قرائت دفعات میشود، و در نتیجه خطوات شیطان، عبارت میشود از اموری که نسبتش بغرض شیطان، - یعنی اغواء بوسیله شرك - نسبت گامهایی است که يك رونده بسوی مقصد خود بر میدارد.

• ابلیس •

راغب می‌گوید: "ابلاس" به معنای اندوهی است که از شدت گرفتاری به دل روی می‌آورد - تا آنجا که می‌گوید - و چون مبلس و اندوهگین بیشتر اوقات خاموش و از فرط اندوه هر کار مهمی را هم فراموش می‌کند، از این جهت به کسی هم که در مباحثه و محاکمه، دلیلش کند و سست شود، می‌گویند "ابلس فلان - فلانی واماند و خاموش شد".

• نزع •

راغب در مفردات می‌گوید: "نزع" وارد شدن و مداخله در امری برای خرابکاری و فاسد کردن آن است، و به این معنا است. و بعضی دیگر گفته‌اند: به معنای تکان دادن و از جای کندن و وادار کردن است، و غالباً در حال غضب بکار می‌رود، بعضی دیگر گفته‌اند: "نزع شیطان" به معنای کمترین وسوسه او است، و لیکن همه این معانی نزدیک به همدند، البته نسبت به آیه مورد بحث معنای دوم نزدیکتر است.

• وسوسه •

در مجمع البیان، آمده که کلمه "وسواس" به معنای حدیث نفس است، به نحوی که گویی صدایی آهسته است که بگوش می‌رسد. وسوسه در لغت به معنای دعوت کردن به امری است به آهستگی و پنهانی. راغب می‌گوید: کلمه "وسوسه" به معنای خطور افکار زشت در دل است، و اصل آن از "وسواس" است که به معنای صدای زیور آلات زنان، و نیز به معنای آهسته سخن گفتن است.

مَنْ يَشْفَعُ سَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعُ سَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَ
كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتِبًا

سوره مبارکه اسراء آیه: ۸۴

ش ف ع

"شفع" به معنای هر چیزی است که با غیر خود منضم باشد. و "شفیع" عبارت است از کسی که منظم به سببی ناقص شود، و سببیت ناقص را تکمیل کند، پس شفاعت عبارت است از متمیم سبب ناقص در تأثیرش، و چون این معنا را با اسباب و مسببات خارجی تطبیق کنیم، نتیجه اش این می شود که هر یک از اسباب و شرایط عالم، شفیع یکدیگرند، چون سببیت یکدیگر را در تأثیر تکمیل می کنند، هم چنان که هر یک از ابر، باران، آفتاب، سایه، و امثال آن شفیع رویدنیها هستند، چون هر یک از نامبردگان سببیت دیگری را تکمیل می کند. حال می گوئیم، وقتی پدید آورنده اسباب، و اجزای آنها، و ربط دهنده بین آنها، و مسببات، خدای سبحان باشد، پس خدا شفیع حقیقی است، که نقص هر سبب را تکمیل می کند، پس شفیع واقعی و حقیقی تنها خدا است، و غیر از او شفיעی نیست.

به بیانی دیگر و دقیق تر اینکه: اسماء حسناى خدای تعالی واسطه هایی بین او و بین خلقش در رساندن فیض به ایشان هستند، مثلاً خدای تعالی بدان جهت که دارای اسم رازق، جواد، غنی، و رحیم است، به خلق خود رزق می دهد، و بدان جهت که شافی، معافی، رؤوف و رحیم است بیماران را شفا می دهد، و بدان جهت که شدید البطش، ذوانتقام و عزیزاست، ستمکاران را هلاک می کند، و همچنین هر فیضی را که به خلق می رساند، به وساطت یکی از اسماء حسنايش می رساند.

و بنابراین هیچ چیز از مخلوقات او که وجودش مرکب است نخواهی دید، مگر آنکه در وجود آن، چند اسم از اسماء حسناى خدا دخالت و وساطت دارند، که این چند اسم بعضی مافوق بعضی، و بعضی در عرض بعضی دیگرند، و هر اسمی از آن اسماء که خصوصی تر است، واسطه است بین آن موجود، و بین آن اسمی که اعم از خودش است، مثلاً اسم شافی اخص از اسم رؤوف و رحیم است، چون او تنها مربوط به شفای بیماران است، و آن دوی دیگر هم شامل بیماران می شود، و هم غیر آنان، و به همین جهت اسم شافی واسطه می شود بین مریض، و بین اسم رؤوف و رحیم، باز اسم رحیم خصوصی تر از اسم قدیر است، و به همین جهت واسطه می شود میان قدیر و بیمار، و به همین منوال سایر اسماء.

قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلْتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا

سوره مبارکه اسراء آیه: ۸۴

شاکله

شاکله - به طوری که در مفردات گفته - از ماده شکل می باشد که به معنای بستن پای چارپا است، و آن طنابی را که با آن پای حیوان را می بندند شکال به کسر شین می گویند، و شاکله به معنای خوری و اخلاق است، و اگر خلق و خوی را شاکله خوانده اند بدین مناسبت است که آدمی را محدود و مقید می کند و نمی گذارد در آنچه می خواهد آزاد باشد، بلکه او را وادار می سازد تا به مقتضا و طبق آن اخلاق رفتار کند.

و در مجمع البیان گفته است: شاکله به معنای طریقت و مذهب است وقتی گفته می شود: این طریق دارای شاکله ها است معنایش این است که هر جمعیتی از آن راه دیگری برای خود جدا کرده اند گویا طریقه و مذهب را از این جهت شاکله خوانده اند که رهروان و منسوبین به آن دو خود را ملتزم می دانند که از آن راه منحرف نشوند. بعضی دیگر گفته اند که شاکله از شکل به فتحه شین است که به معنای مثل و مانند است، بعضی دیگر گفته اند: این کلمه از شکل به کسر شین گرفته شده که به معنای هیات و فرم است.

خُلُق

کلمه "خلق" به معنای ملکه نفسانی است، که افعال بدنی مطابق اقتضای آن ملکه به آسانی از آدمی سر می زند، حال چه اینکه آن ملکه از فضائل باشد، مانند عفت و شجاعت و امثال آن، و چه از ذائل مانند حرص و جبن و امثال آن، ولی اگر مطلق ذکر شود، فضیلت و خلق نیکو از آن فهمیده می شود.

راغب می گوید: کلمه "خلق" چه با فتحه "خاء" خوانده شود، و چه با ضمه آن، در اصل به يك معنا بوده، که معنای قوا و سجایای اخلاقی را که با بصیرت احساس می شود افاده می کند، پس اینکه قرآن کریم فرموده: "إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ"، معنایش این است که تو- ای پیامبر- سجایای اخلاقی عظیمی داری.

مشتقات قرآنی: الصُّدُور / صَدْرًا / يَصْدُرُ / يُصْدِرُ

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعْدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

سوره مبارکه انعام آیه: ۱۲۵

• صدر •

کلمه "صدر، سینه" معنایش معروف است و چون مردم می بینند که جای قلب داخل قفسه سینه است و از سوی دیگر معتقدند که آدمی هر چه می فهمد به وسیله قلبش احساس می کند، و با همین عضو است که امور را تعقل نموده یکی را محبوب می دارد و یکی دیگر را مبعوض، یکی را دوست می دارد و از دیگر کراهت دارد، به چیزی و یا کسی اشتیاق می ورزد و به چیزی امیدوار و آرزومند می شود از این رو سینه را مرکز اسرار قلب و صفات روحی دانسته و آن را خزینه فضائل و رذائل شمرده اند. فضائل را اثر سلامتی قلب و استقامت آن دانسته، و رذائل را بیماری آن و رذالت را درد و مرض شمرده اند، و لذا می گویند: من سینه ام را مثلاً با گرفتن انتقام از فلانی شفا دادم، پس "شفاء الصدور" و همچنین شفاء آنچه در سینه ها است دو تعبیر کنایی است، و کنایه است از اینکه آن حالت بد و خبیث روحی که داشتیم و مرا به سوی شقاوت و بدبختی سوق می داد و عیش خوش مرا مکدر می ساخت، و خیر دنیا و آخرت مرا از بین می برد، از بین رفت و زائل گردید. معنای "شرح صدر": کسی که خداوند سینه اش را برای قبول اسلام - که همان تسلیم بودن است - شرح کرده باشد در حقیقت سینه اش را برای تسلیم در برابر اعتقادات صحیح و عمل صالح وسعت داده، به طوری که هیچ مطلب حق و صحیحی به او پیشنهاد نمی شود مگر آنکه او را می پذیرد، و این نیست مگر بخاطر اینکه چشم بصیرتش نوری دارد که همیشه به اعتقاد صحیح و عمل صحیح می تابد، به خلاف آن کسی که چشم دلش کور شده، او حق را از باطل و راست را از دروغ تشخیص نمی دهد، هم چنان که فرموده: "فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ".

خدای سبحان وقتی بنده ای از بندگان خود را هدایت می کند سینه اش را شرح و توسعه می دهد، و در نتیجه سینه اش برای قبول هر اعتقاد حق و عمل صالحی گنجایش یافته و آن را به نرمی می پذیرد، و دارای قساوت نیست تا آن وارد کند. و این خود یک نوع نور معنوی است که اعتقادات صحیح و عمل صالح را در نظر روشن ساخته و صاحبش را در عمل به آن مدد می کند، و همین معنا معرف هدایت الهی است

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ

سوره مبارکه توبه آیه: ۱۱۹

• صدق •

کلمه "صدق" در اصل به معنای این است که گفتار و یا خبری که داده می شود با خارج مطابق باشد، و آدمی را که خبرش مطابق با واقع و خارج باشد "صادق" می گویند. ولیکن از آنجایی که بطور استعاره و مجاز اعتقاد و عزم و اراده را هم قول نامیده اند در نتیجه صدق را در آنها نیز استعمال کرده، انسانی را هم که عملش مطابق با اعتقادش باشد و یا کاری که می کند با اراده و تصمیمش مطابق باشد، و شوخی نباشد، صادق نامیده اند.

و اما کلمه صدیقین به طوری که خود لفظ دلالت می کند مبالغه در صدق است، یعنی کسانی که بسیار صادقند چیزی که هست صدق تنها زبانی نیست، یکی از مصدقین آن سخنانی است که انسان می گوید، یک مصداق دیگرش عمل است، که اگر مطابق با زبان و ادعا بود آن عمل نیز صادق است، چون عمل از اعتقاد درونی حکایت می کند، و وقتی در این حکایتش راست می گوید، که مافی الضمیر را بطور کامل حکایت کند، و چیزی از آن باقی و بدون حکایت نگذارد، چنین عملی راست و صادق است، و اما اگر حکایت نکند و یا درست و کامل حکایت نکنند این عمل غیر صادق است، و همچنین سخن صدق آن سخنی است که با واقع و خارج مطابقت داشته باشد، و چون گفتن نیز یکی از افعال است، قهرا کسی که صادق در فعل خویش است سخن نخواهد گفت مگر آن چه که راست بودنش را می داند، و می داند که این سخن را در اینجا باید گفت، و گفتن آن حق است، و بنابر این سخن چنین کسی هم صدق خبری دارد، و هم صدق مخبری. پس صدیق آن کسی است که به هیچ وجه دروغ در او راه ندارد، و چنین کسی کاری که حق بودن آن را نمی داند نمی کند، هر چند که مطابق با هوای نفسش باشد و سخنی را که راست بودن آن را نمی داند نمی گوید، و قهرا حتی کسی به جز حق را هم نمی بیند، پس او کسی است که حقایق اشیا را می بیند، و حق می گوید و حق انجام می دهد. در آیه "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ" با صادقین باشید - با اینکه معیت و با کسی بودن به معنای همکاری کردن و پیروی نمودن است - همه قرینه هایی هستند که دلالت می کنند بر اینکه مقصود از صدق، معنای مجازی و وسیع آن است، نه معنای لغوی و خاص آن. بنا بر این، آیه شریفه مؤمنین را دستور می دهد به اینکه تقوا پیشه نموده، صادقین را در گفتار و کردارشان پیروی کنند، این غیر از آن است که فرماید "شما نیز مانند صادقین متصف به وصف صدق باشید" زیرا اگر آن بود، می بایستی فرماید "و از صادقین باشید" نه اینکه بفرماید "و با صادقین باشید".

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ
غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

سوره مبارکه حمد آیه: ۶

• صراط •

صراط، این کلمه در لغت به معنای طریق و سبیل نزدیک بهمند، و اما از نظر عرف و اصطلاح قرآن کریم، باید بدانیم که خدای تعالی صراط را بوصف استقامت توصیف کرده، و آن گاه بیان کرده که این صراط مستقیم را کسانی می‌پیمایند که خدا بر آنان انعام فرموده. و صراطی که چنین وصفی و چنین شانی دارد، مورد درخواست عبادت کار، قرار گرفته، و نتیجه و غایت عبادت او واقع شده، و بعبارت دیگر، بنده عبادت کار از خدایش درخواست می‌کند که عبادت خالصش در چنین صراطی قرار گیرد. توضیح و تفسیر آیه مورد بحث محتاج به چند مقدمه است:

مقدمه اول:

اینکه خدای سبحان در کلام مجیدش برای نوع بشر و بلکه برای تمامی مخلوقات خود راهی معرفی کرده، که از آن راه بسوی پروردگارشان سیر می‌کنند و در خصوص انسان فرموده: "يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ، إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ". و در باره عموم موجودات فرموده: "وَالِلَّهِ الْمَصِيرُ" و نیز فرموده: "أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ" و آیتی دیگر که بوضوح دلالت دارند بر اینکه تمامی موجودات راهی برای خود دارند، و همه راه‌هاشان بسوی او منتهی میشود.

مقدمه دوم:

اینکه از کلام خدای تعالی برمی‌آید که سبیل نامبرده یکی نیست، و همه سبیلها و راهها يك جور و دارای يك صفت نیستند، بلکه همه آنها از يك نظریه دو قسم تقسیم میشوند، و آن این آیه شریفه است که فرموده: "أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ؟ وَ أَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ؟". پس معلوم میشود در مقابل صراط مستقیم راه دیگری هست، هم چنان که این معنا از آیه: "فَأْتِي قَرِيبٌ، أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ، فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي، وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ"، استفاده میشود، چون می‌فهماند بعضی غیر خدا را میخوانند، و غیر خدا را اجابت نموده، بغیر او ایمان می‌آورند.

همچنین از آیه: "ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ، إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ"، که می‌فهماند راه او نزدیک‌ترین راه است، و آن راه عبارتست از عبادت و دعای او، آن گاه در مقابل، راه غیر خدا را دور معرفی کرده، و فرمود: "أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ، أَنَا رَا از نقطه‌ای دور صدا می‌زنند که می‌رساند غایت و هدف نهایی کسانی که ایمان به خدا ندارند، و

مسیر و سبیل ایمان را نمی‌پیمایند، غایتی است دور. راه بسوی خدا دو گونه است: دور و نزدیک: تا اینجا روشن شد که راه بسوی خدا دو تا است، یکی دور، و یکی نزدیک، راه نزدیک راه مؤمنین، و راه دور راه غیر ایشان است، و هر دو راه هم بحکم آیه (۶ سوره انشقاق) راه خدا است.

مقدمه سوم:

اینکه علاوه بر تقسیم قبلی، که راه خدا را بدو قسم دور و نزدیک تقسیم می‌کرد، تقسیم دیگری است که یک راه را بسوی بلندی، و راهی دیگر را بسوی پستی منتهی میدانند، یک جامی فرماید: **إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ**، معلوم میشود آنهایی که چنین نیستند، دربهای آسمان برویشان باز میشود، چون اگر هیچکس بسوی آسمان بالا نمیرفت، و درب‌های آسمان را نمی‌کوبید، برای درب معنایی نبود. و در جایی دیگری فرماید: **وَمَنْ يَخْلُلْ عَلَيْهِ غُضْبِي فَقَدْ هَوَى**، چون کلمه (هوی) از مصدر (هوی) است، که معنای سقوط را میدهد. و در جایی دیگری فرماید: **وَمَنْ يَتَّبِدَلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ، فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ** می‌رساند دسته سومی هستند که نه راهشان بسوی بالا است، و نه بسوی سقوط، بلکه اصلاً راه را گم کرده دچار حیرت شده‌اند، آنها که راهشان بسوی بالا است، کسانی هستند که ایمان به آیات خدا دارند، و از عبادت او استکبار نمی‌کنند، و بعضی دیگر راهشان بسوی پستی منتهی میشود، و آنها کسانی هستند که بایشان غضب شده، و بعضی دیگر اصلاً راه را از دست داده و گمراه شده‌اند، و آنان (ضالین) اند، و ای بسا که آیه مورد بحث باین سه طائفه اشاره کند، (الذین انعمت علیهم) طائفه اول، و (مغضوب علیهم) طائفه دوم، و (ضالین) طائفه سوم باشند. و پرواضح است که صراط مستقیم آن دو طریق دیگر، یعنی طریق (مغضوب علیهم)، و طریق (ضالین) نیست، پس قهراً همان طائفه اول، یعنی مؤمنین خواهد بود که از آیات خدا استکبار نمی‌ورزند.

مقدمه چهارم:

اینکه از آیه: **(يَزِفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ)**، خداوند کسانی را که ایمان آورده‌اند بلند می‌کند، و کسانی را که علم داده شده‌اند، به درجاتی بالا می‌برد)، برمی‌آید که همین طریق اول نیز تقسیم‌هایی دارد، و یک طریق نیست و کسی که با ایمان بخدا براه اول یعنی سبیل مؤمنین افتاده، چنان نیست که دیگر ظرفیت تکاملش پر شده باشد، بلکه هنوز برای تکامل ظرفیت دارد، که اگر آن بقیه را هم بدست آورد آن وقت از اصحاب صراط مستقیم میشود.

مقدمه پنجم:

اینکه اصحاب صراط مستقیم در صورت عبودیت خدا، دارای ثبات قدم بتمام معنا هستند، هم در فعل، و هم در قول، هم در ظاهر، و هم در باطن، و ممکن نیست که نام بردگان بر غیر این صفت دیده شوند، و در همه احوال خدا و رسول را اطاعت می‌کنند، چنانچه نخست در باره آنها فرمود: **وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ**

وَالصَّالِحِينَ وَحَسَنَ أَوْلِيَّكَ رَفِيقًا، و سپس این ایمان و اطاعت را چنین توصیف کرده: فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ، ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ، وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا، وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ: أَنْ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ، أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ، مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ، وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ، لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ، وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا.

تازه مؤمنینی را که چنین ثبات قدمی دارند، پائین تر از اصحاب صراط مستقیم دانسته، و صف آنان را با آن همه فضیلت که برایشان قائل شد، ما دون صف اصحاب صراط مستقیم دانسته، چون در آیه (۶۸ سوره نساء) فرموده: این مؤمنین با کسانی محشور و رفیقند که خدا بر آنان انعام کرده، (یعنی اصحاب صراط مستقیم)، و نفرموده: از ایشانند، و نیز فرموده: با آنان رفیقند، و نفرموده یکی از ایشانند، پس معلوم می شود اصحاب صراط مستقیم، یعنی (الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ) مقامی عالی تر از مؤمنین دارند. نظیر آیه (۶۹- سوره نساء)، در اینکه مؤمنین را در زمره اصحاب صراط مستقیم ندانسته، بلکه پائین تر از ایشان می شمارد، آیه: وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَادَةُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ می باشد، چون در این آیه مؤمنین را ملحق بصدیقین و شهداء کرده، و با اینکه جزو آنان نیستند، بعنوان پاداش، اجر و نور آنان را بایشان داده، و فرموده: (و کسانی که به خدا و رسولان وی ایمان آورده اند، در حقیقت آنها هم نزد پروردگارشان صدیق و شهید محسوب می شوند، و نور و اجرایشان را دارند). پس معلوم می شود اصحاب صراط مستقیم، قدر و منزلت و درجه بلندتری از درجه مؤمنین خالص دارند، حتی مؤمنینی که دلها و اعمالشان از ضلالت و شرک و ظلم بکلی خالص است.

پس تدبر و دقت در این آیات برای آدمی یقین می آورد: به اینکه مؤمنین با اینکه چنین فضائلی را دارا هستند، مع ذلك در فضیلت کامل نیستند، و هنوز ظرفیت آن را دارند که خود را به (الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ برسانند)، و با پر کردن بقیه ظرفیت خود، همنشین با آنان شوند، و بدرجه آنان برسند، و بعید نیست که این بقیه، نوعی علم و ایمان خاصی بخدا باشد، چون در آیه يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ، دارندگان علم را از مؤمنین بالاتر دانسته، معلوم می شود: برتری (الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ) از مؤمنین، بداشتن همان علمی است که خدا به آنان داده، نه علمی که خود از مسیر عادی کسب کنند، پس اصحاب صراط مستقیم که (أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ) بخاطر داشتن نعمتی که خدا بایشان داده، (یعنی نعمت علمی مخصوص)، قدر و منزلت بالاتری دارند، و حتی از دارندگان نعمت ایمان کامل نیز بالاتراند، این هم يك صفت و امتیاز در اصحاب صراط مستقیم.

مقدمه ششم:

اینکه خدای تعالی در کلام مجیدش مکرر نام صراط و سبیل را برده، و آنها را صراط و سبیل های خود خوانده، با این تفاوت که بجزیک صراط مستقیم بخود نسبت نداده، ولی سبیل های چندی

را بخود نسبت داده، پس معلوم می‌شود: میان خدا و بندگان چند سبیل و یک صراط مستقیم بر قرار است، مثلاً در باره سبیل فرموده: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا، ولی هر جا صحبت از صراط مستقیم به میان آمده، آن را یکی دانسته است، از طرف دیگر جز در آیه مورد بحث که صراط مستقیم را به بعضی از بندگان نسبت داده، در هیچ مورد صراط مستقیم را بکسی از خلائق نسبت نداده، بخلاف سبیل، که آن را در چند جا بچند طائفه از خلقش نسبت داده، یک جا آن را برسول‌خدا (ص) نسبت داده، و فرموده: (قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي، اَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ، جای دیگر آن را به توبه‌کاران نسبت داده، و فرموده: (سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ، و در سوره نساء آیه (۱۱۵) آن را به مؤمنین نسبت داده، و فرموده: (سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ).

از اینجا معلوم میشود که سبیل غیر از صراط مستقیم است، چون سبیل متعدد است، و باختلاف احوال رهروان راه عبادت مختلف میشود، بخلاف صراط مستقیم، که یکی است، که در مثل بزرگراهی است که همه راههای فرعی بدان منتهی میشود، هم چنان که آیه: قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ، يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ، سُبُلَ السَّلَامِ، وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ، وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، بان اشاره دارد، چون سبیل را متعدد و بسیار قلمداد نموده، صراط را واحد دانسته است، حال یا این است که صراط مستقیم همه آن سبیل‌ها است، و یا این است که آن سبیل‌ها همانطور که گفتیم راه‌های فرعی است، که بعد از اتصالشان بیکدیگر بصورت صراط مستقیم و شاه راه در می‌آیند.

مقدمه هفتم:

اینکه از آیه شریفه: وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ، بیشترشان بخدا ایمان نمی‌آورند، مگر توأم با شرك، برمی‌آید که یک مرحله از شرك (که همان ضلالت باشد)، با ایمان (که عبارت است از یکی از سبیل‌ها) جمع میشود، و این خود فرق دیگری میان سبیل و صراط است، که سبیل با شرك جمع میشود، ولی صراط مستقیم با ضلالت و شرك جمع نمیشود، هم چنان که در آیات مورد بحث هم در معرفی صراط مستقیم فرمود: (وَلَا الضَّالِّينَ).

دقت در آیات نامبرده در بالا بدست میدهد: که هر يك از سبیل‌ها با مقداری نقص، و یا حد اقل با امتیازی جمع میشود، بخلاف صراط مستقیم، که نه نقص در آن راه دارد و نه صراط مستقیم زید از صراط مستقیم عمرو امتیاز دارد، بلکه هر دو صراط مستقیم است، بخلاف سبیل‌ها، که هر يك مصداقی از صراط مستقیم است، و لکن با امتیازی که بواسطه آن از سبیل‌های دیگر ممتاز میشود، و غیر او می‌گردد، اما صراط مستقیمی که در ضمن این است، عین صراط مستقیمی است که در ضمن سبیل دیگر است، و خلاصه صراط مستقیم با هر يك از سبیل‌ها متحد است. هم چنان که از آیات نامبرده و غیر نامبرده از قبیل آیه: وَأَن اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ و آیه: قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا، نیز این معنا استفاده میشود.

چون هم عبادت را صراط مستقیم خوانده، و هم دین را، با اینکه این دو عنوان بین همه سبیل‌ها مشترک هستند، پس میتوان گفت مثل صراط مستقیم نسبت به سبیل‌های خدا، مثل روح است نسبت به بدن، همانطور که بدن يك انسان در زندگیش اطوار مختلفی دارد، و در هر يك از آن احوال و اطوار غیر آن انسان در طور دیگر است، مثلاً انسان در حال جنین غیر همان انسان در حال طفولیت، و بلوغ، و جوانی، و کهولت و سالخوردگی، و فرتوتی است، ولی در عین حال روح او همان روح است، و در همه آن اطوار یکی است، و با بدن او همه جا متحد است. و نیز بدن او ممکن است با حوالی مبتلا شود، که برخلاف میل او باشد و روح او صرفنظر از بدنش آن احوال را نخواهد، و اقتضای آن را نداشته باشد، بخلاف روح که هیچوقت معرض این اطوار قرار نمی‌گیرد، چون او مفلطوح بظرت خدا است، که بحکم (لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ)، فطریاتش دگرگون نمی‌شود، و با اینکه روح و بدن از این دو جهت با هم فرق دارند، در عین حال روح آن انسان نامبرده همان بدن او است، و انسانی که فرض کردیم مجموع روح و بدن است.

همچنین سبیل بسوی خدا بهمان صراط مستقیم است، جز اینکه هر يك از سبیل‌ها مثلاً سبیل مؤمنین، و سبیل منیبین، و سبیل پیروی کنندگان رسول خدا (ص)، و هر سبیل دیگر، گاه میشود که یا از داخل و یا خارج دچار آفتی می‌گردد، ولی صراط مستقیم همانطور که گفتیم هرگز دچار این دو آفت نمیشود، چه، ملاحظه فرمودید: که ایمان که یکی از سبیل‌ها است، گاهی با شرک هم جمع میشود هم چنان که گاهی با ضلالت جمع میشود، اما هیچ يك از شرک و ضلالت با صراط مستقیم جمع نمی‌گردد، پس معلوم شد که برای سبیل مرتبه‌های بسیاری است، بعضی از آنها خالص، و بعضی دیگر آمیخته با شرک و ضلالت است، بعضی راهی کوتاه‌تر، و بعضی دیگر دورتر است، اما هر چه هست بسوی صراط مستقیم می‌رود و بمعنایی دیگر همان صراط مستقیم است، که بیانش گذشت.

و خدای سبحان همین معنا یعنی اختلاف سبیل و راههایی را که بسوی او منتهی میشود و اینکه همه آن سبیل‌ها از صراط مستقیم و مصداق آنند، در يك مثلی که برای حق و باطل زده بیان کرده، و فرموده: أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً، فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا، فَاخْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا، وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حَلِيَّةٍ، أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ، كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ، فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً، وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ، كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ، در این مثل ظرفیت دلها و فهم‌ها را در گرفتن معارف و کمالات، مختلف دانسته است، در عین اینکه آن معارف همه و همه مانند باران متکی و منتهی بیک رزقی است آسمانی، در آن مثل يك آب بود، ولی باشکال مختلف از نظر کمی و زیادی سیل در آمد، در معارف نیز يك چیز است، عنایتی است آسمانی، اما در هر دلی بشکلی و اندازه‌ای خاص در می‌آید و بالأخره این نیز یکی از تفاوت‌های صراط مستقیم با سبیل است، و یا بگو: یکی از خصوصیات آنست.

حال که این هفت مقدمه روشن گردید، معلوم شد: که صراط مستقیم راهی است بسوی خدا، که هر راه دیگری که خلاق بسوی خدا دارند، شعبه‌ای از آنست، و هر طریقی که آدمی را بسوی خدا رهنمایی می‌کند، بهره‌ای از صراط مستقیم را دارا است، باین معنا که هر راهی و طریقه‌ای که فرض شود، بان مقدار آدمی را بسوی خدا و حق رهنمایی می‌کند، که خودش از صراط مستقیم دارا و متضمن باشد، اگر آن راه بمقدار اندکی از صراط مستقیم را دارا باشد، رهرو خود را کمتر بسوی خدا می‌کشانند، و اگر بیشتر داشته باشد، بیشتر می‌کشانند.

و اما خود صراط مستقیم بدون هیچ قید و شرطی رهرو خود را بسوی خدا هدایت می‌کند، و می‌رساند، و به همین جهت خدای تعالی نام آن را صراط مستقیم نهاد، چون کلمه صراط بمعنای راه روشن است، زیرا از ماده (ص ر ط) گرفته شده، که بمعنای بلعیدن است، و راه روشن کانه رهرو خود را بلعیده، و در مجرای گلوی خویش فرو برده، که دیگر نمی‌تواند این سوو آن سو منحرف شود، و نیز نمی‌گذارد که از شکمش بیرون شود.

و کلمه (مستقیم) هم بمعنای هر چیزی است که بخواهد روی پای خود بایستد، و بتواند بدون اینکه بچیزی تکیه کند بر کنترل و تعادل خود و متعلقات خود مسلط باشد، مانند انسان ایستاده‌ای که بر امور خود مسلط است، در نتیجه برگشت معنای مستقیم بچیزی است که وضعیت تغییر و تخلف پذیر نباشد، حال که معنای صراط آن شد، و معنای مستقیم این، پس صراط مستقیم عبارت میشود: از صراطی که در هدایت مردم و رساندنشان بسوی غایت و مقصدشان، تخلف نکند، و صد در صد این اثر خود را به بخشد، هم چنان که خدای تعالی در آیه شریفه: *فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ، فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ، وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا*، و اما آنهایی که به خدا ایمان آورده و از او خواستند تا حفظشان کند، بزودی خدایشان داخل رحمت خاصی از رحمت‌های خود نموده، و بسوی خویش هدایت می‌کند، هدایتی که همان صراط مستقیم است، آن راهی را که هرگز در هدایت رهرو خود تخلف ننموده، و دائماً بر حال خود باقی است، صراط مستقیم نامیده. و نیز در آیه: *فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ، يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ، وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا، كَأَنَّمَا يَصَّعْدُ فِي السَّمَاءِ، كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ، وَهَذَا صِرَاطٌ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا*.

طریقه مستقیم خود را غیر مختلف و غیر قابل تخلف معرفی کرده، و در آیه: *قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ، إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ، إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ*، فرمود این صراط مستقیم من است، و من خود را بدان ملزم کرده‌ام، بدرستی بندگان من کسانیند، که تونمی‌توانی بر آنان تسلط یابی، مگر آن گمراهی که خودش با اختیار خود پیروی تو را بپذیرد، سنت و طریقه مستقیم خود را دائمی، و غیر قابل تغییر معرفی فرموده، و در حقیقت می‌خواهد بفرماید: *فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا، وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا*..

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (۱)

اللَّهُ الصَّمْدُ (۲)

سوره مبارکه توحید

صمد

اصل در معنای کلمه "صمد" قصد کردن و یا قصد کردن با اعتماد است، وقتی گفته می شود: "صمده، یصمده، صمدا" از باب "نصر، ینصر" معنایش این است که فلانی قصد فلان کس یا فلان چیز را کرد، در حالی که بر او اعتماد کرده بود. بعضی از مفسرین این کلمه را- که صفت است- به معانی متعددی تفسیر کرده اند که برگشت بیشتر آنها به معنای زیر است: "سید و بزرگی که از هر سوبه جانبش قصد می کنند تا حوایجشان را بر آورد" و چون در آیه مورد بحث مطلق آمده همین معنا را می دهد، پس خدای تعالی سید و بزرگی است که تمامی موجودات عالم در تمامی حوائجشان او را قصد می کنند.

آری وقتی خدای تعالی پدید آورنده همه عالم است، و هر چیزی که دارای هستی است هستی را خدا به او داده، پس هر چیزی که نام "چیز" صادق بر آن باشد، در ذات و صفات و آثارش محتاج به خدا است، و در رفع حاجتش او را قصد می کند، هم چنان که خودش فرموده: "أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ"، و نیز به طور مطلق فرموده: "وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ"، پس خدای تعالی در هر حاجتی که در عالم وجود تصور شود صمد است، یعنی هیچ چیز قصد هیچ چیز دیگر نمی کند مگر آنکه منتهای مقصدش او است و بر آمدن حاجتش به وسیله او است. بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه "صمد" به معنای هر چیزی تو پری است که جوفش خالی نباشد، و در نتیجه نه بخورد و نه بنوشد و نه بخوابد و نه بچه بیاورد و نه از کسی متولد شود.

وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ
وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ

سوره مبارکه قصص آیه: ۵

• مستضعف •

معارف قرآن این معنا را روشن می‌سازد که جهل به معارف دین در صورتی که ناشی از قصور و ضعف باشد و خود انسان جاهل هیچ دخالتی در آن قصور و در آن ضعف نداشته باشد در درگاه خدای عز و جل معذور است.

توضیح اینکه خدای سبحان جهل به دین و هر ممنوعیت از اقامه شعائر دینی را ظلم می‌داند، ظلمی که عفو الهی شامل آن نمی‌شود، آن‌گاه از این قانون کلی مستضعفین را استثناء نموده، عذر آنان را که همان استضعاف باشد پذیرفته است. آن‌گاه با بیانی کلی که هم شامل آنان شود و هم شامل غیر آنان معرفیشان نموده و آن بیان کلی عبارت است از اینکه کسی نتواند محذوری را که مبتلای بدان است دفع کند و این معنا همانطور که شامل مستضعفین مورد بحث می‌شود که در سرزمینی قرار گرفته‌اند که اکثریت و قدرت در آنجا به دست کفار است و چون عالمی دینی نیست که معارف دین را از او بیاموزند و یا محیط کفر و ترس از شکنجه‌های طاقت‌فرسای کفار اجازه نمی‌دهد به آن معارف عمل کنند و از سوی دیگر قدرت بیرون آمدن از آنجا و رفتن به محیط اسلام را هم ندارند، یا به خاطر اینکه فکرشان کوتاه است و یا گرفتار بیماری و یا نقص بدنی و یا فقر مالی و یا موانع دیگرند، همچنین شامل کسی هم می‌شود که اصلاً ذهنش منتقل به این معنا که دینی هست و معارف دینی ثابتی وجود دارد و باید آن معارف را آموخته مورد عملش قرار داد نمی‌شود، هر چند که این شخص عنادی با حق ندارد و اگر حق به گوشش بخورد به هیچ وجه از قبول آن استکبار نمی‌ورزد، بلکه اگر حقانیت مطلبی برایش روشن شود آن را پیروی می‌کند، لیکن حق برایش روشن نشده و عوامل مختلفی دست به دست هم داده و نگذاشته که این شخص به دین حق بگراید.

چنین کسی نیز مستضعف است و مصداق استثنای در آیه است، چیزی که هست اگر این شخص نمی‌تواند حیل‌های بیندیشد و نه راه به جایی برد، از این جهت نیست که راه را تشخیص داده ولی قدرت رفتن ندارد، چون دشمن به او احاطه دارد و شمشیر و شلاق دشمنان حق و دین اجازه رفتن به او نمی‌دهد بلکه از این جهت است که عاملی دیگر او را به استضعاف کشانیده و آن عبارت است از غفلت، و معلوم است که با وجود غفلت دیگر قدرت معنا ندارد و با وجود جهل دیگر راه هدایت تصور نمی‌شود.

و اینکه گفتیم آیات شریفه شامل هر دو نوع مستضعف می‌شود، مانند آیه شریفه: "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ"، پس مطلب حق، و دین حق و هر حق دیگری که انسان از آن غافل است، در وسع انسان نیست و خدای تعالی هم کسی را از آن بازخواست نمی‌کند، هم چنان که مطلب حق و دین حق و هر حق دیگری اگر مورد توجه آدمی باشد ولی از ناحیه دشمن قدرت بر انجام آن را نداشته باشد آن نیز در وسع آدمی نیست و خدای تعالی در مورد آن بازخواستی ندارد.

انواع هدایت و رابطه آن با استضعاف:

قسم اول:

هدایت فطری: و آن عبارت از این است که بشر را به نوعی خلقت آفریده، و هستیش را به الهامی مجهز کرده که با آن الهام اعتقاد حق و عمل صالح را تشخیص می‌دهد، هم چنان که در جای دیگر فرمود: "وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا" و از این آیه شریفه وسیع و عمومی تر آیه زیر است که می‌فرماید: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ" و فطرت خدای را حاکم بر تمامی خلایق می‌داند، نه تنها بر انسان.

قسم دوم:

هدایت کلامی و زبانی: که از طریق دعوت انجام می‌شود، یعنی خدای تعالی انبیایی را مبعوث، و رسل را ارسال، و کتبی را انزال، و شریعی را تشریح می‌کند، و به این وسیله پیش پای بشر را در زندگیش روشن، و سعادت و شقاوتش را بیان می‌کند، و این دعوت به طور مدام در بین بشر جریان داشته، و به وسیله دعوت فطرت تایید می‌شده، هم چنان که فرمود: "إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالتَّيِّبِينَ مِنْ بَعْدِهِ... رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ".

هدایت فطری و هدایت زبانی:

بین این دو هدایت فرق‌هایی است، یکی این است که هدایت فطری عمومی است و به همه می‌رسد، احدی از انسانها نیست که از این عمومیت مستثنی باشد، برای اینکه هدایت فطری لازمه خلقت بشر است، و در همه افراد در آغاز خلقتشان بالسویه موجود است، چیزی که هست بسا می‌شود به خاطر عواملی، ضعیف و در بعضی در نهایت بی‌اثر می‌گردد، و آن عوامل اموری است که نمی‌گذارد انسان متوجه شود به اینکه عقل و فطرتش او را به چه می‌خواند، و یا اگر چنین شواغل و موانعی در کار نیست، و دعوت عقل و فطرتش را خوب می‌فهمد، لیکن ملکات زشتی که (در اثر تکرار گناه) در دلش رسوخ یافته نمی‌گذارد دعوت فطرت را اجابت کند، از قبیل ملکه عناد، لجاجت و نظائر آن، که خدای تعالی در آیه زیر جامع همه آنها را هوای نفس معرفی نموده، فرموده: "أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَحَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى

بَصْرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ" و هدایتی که در این آیه از هواپرستان نفی شده هدایت به معنای ایصال به مطلوب است، نه هدایت به معنای ارائه طریق.

خلاصه می‌خواهد بفرماید: ما او را به مطلوبش نمی‌رسانیم، نه اینکه هدایت نمی‌کنیم، چون دنباله آیه آمده: "وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ".

هدایت زبانی:

و اما هدایت زبانی که دعوت دینی متضمن آن است، چیزی نیست که خدای تعالی از کسی دریغ بدارد، این هدایت باید به جامعه برسد و در معرض دسترس عقل‌ها قرار گیرد، تا هر کس که حق را بر باطل مقدم می‌دارد دسترسی به آن هدایت داشته باشد، و اما اینکه این هدایت به تک تک افراد جامعه برسد، چه بسا فراهم نشود، چون بسا می‌شود علل و اسبابی که وسیله ابلاغ این هدایت به تک تک افراد است، در پاره‌ای جوامع و یا پاره‌ای زمانها و یا پاره‌ای اشخاص مساعدت نکند، چون معمولاً هیچ انسانی چیزی را بی‌واسطه یا با واسطه از تمامی افراد بشر نمی‌خواهد، و اگر بخواهد نمی‌تواند خواسته خود را به تمام افراد بشر برساند.

آیه شریفه "وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ"، به معنای اول و آیه "لِنُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ" به معنای دوم اشاره دارد. پس همین که دعوت انبیا به آدمی برسد، و به طوری برسد که حق برایش روشن گردد، حجت خدا بر او تمام می‌شود، و کسی که این دعوت به وی نرسد، و یا اگر رسید آن طور واضح که حق برایش منکشف شده باشد نرسیده، چنین کسی را خدای تعالی مورد فضل خود قرار داده، او را مستضعف خوانده در باره آنان فرموده: "إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا".

و یکی از ادله‌ای که دلالت می‌کند بر اینکه دعوت الهی که همان هدایت به سبیل است حق و واجب‌الاتباع بر انسان است، این است که فطرت انسان بدان حکم می‌کند، و خلقتش مجهز به جهازی است که آن جهاز نیز آدمی را به سوی آن سبیل که همان اعتقاد حق و عمل صالح است دعوت می‌کند، و علاوه بر این در خارج هم این دعوت از طریق نبوت و رسالت صورت گرفته، و معلوم است که سعادت هر موجودی و کمال وجودش در آثار و اعمالی است که مناسب با ذات او و سازگار با ادوات و قوایی باشد که مجهز به آن است، انسان هم از این کلیت مستثنی نیست، سعادت و کمال او نیز در پیروی دین الهی است، که سنت حیات فطری او است، سنتی که هم عقلش بدان حکم می‌کند و هم انبیا و رسولان (ع) به سوی آن دعوتش کرده‌اند.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

سوره مبارکه نساء آیه: ۵۹

• اطاعت •

راغب در مفردات خود گفته: کلمه "طوع" به معنای رام بودن است، و ضد آن کلمه "کره بی میلی" است، کلمه "طاعت" نیز مثل طوع است و لیکن بیشتر اوقات استعمال کلمه "اطاعت" در مواردی است که پای امر و دستوری از ما فوق در بین باشد و خلاصه ما فوقی به تحت فرمان خود دستوری بدهد و خطی ترسیم کند، و شخص تحت فرمان آن فرمان را به کار ببندد، و آن خط سیر را دنبال کند.

کلمه "تطوع" به معنای انجام عملی است که نفس آدمی از آن کراهت نداشته باشد و آن را دشوار نداند و داوطلبانه انجامش دهد، و به همین جهت بیشتر در مستحبات استعمال می شود، چون در واجبات یک نوع تحمیلی است بر نفس و آدمی دل خود را وادار می کند که راضی به ترک آن نشود.

کلمه تطوع از ماده ط- و-ع است. و معنای طوع مقابل معنای کراهت است، و یا بگوبه این معنا است که انسان کاری را به رضا و رغبت خود انجام دهد، آن گاه همین طوع وقتی به باب تفاعل می رود به صورت تطوع در می آید. معنای داوطلب بودن هم بر آن اضافه می شود پس تطوع به معنای این است که انسان خودش داوطلبانه کاری را انجام دهد که اطاعت خدا هم هست، بدون اینکه در انجام آن کراهتی داشته باشد، و اظهار ناراحتی و گرانباری کند، حال چه اینکه آن عمل الزامی و واجب باشد. و چه غیر الزامی و مستحب.

این معنای اصلی کلمه تطوع بوده، پس اگر می بینیم که فعلا در خصوص افعال مستحب استعمال می شود یک اصطلاحی است جدید، که بعد از نزول قرآن در بین مسلمانان رائج گشته، و منشأش هم این بوده که معمولا عمل نیکی که یک مسلمان داوطلبانه انجام می دهد عمل مستحب است، و اما عمل واجب هر چه هم که بطوع و رغبت انجام شود باز بویی از اکراه و اجبار در آن هست.

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ
وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ

سوره مبارکه آل عمران آیه: ۴۲

• طهارت •

کلمه طهارت - پاکی که در مقابلش کلمه نجاست - پلیدی قرار دارد از کلماتی است که معنایش در ملت اسلام دایر است، و احکام و خواصی برای آنها تشریح شده، و قسمت عمده‌ای از مسائل دینی را تشکیل می‌دهد، و این دو کلمه به خاطر اینکه بسیار بر سر زبانها است، حقیقتی شرعی و یا حداقل حقیقت متشرعه‌ای گردیده است که معنای این دو جور حقیقت در فن اصول بیان شده.

و اما معنای طهارت، چیزی است که همه مردم با وجود اختلافی که در زبانهایشان هست می‌دانند، و از همین جا باید دانست که طهارت از آن معانی است که اختصاص به یک قوم و دو قوم یا یک عصر و دو عصر ندارد، بلکه تمامی انسانها در زندگی خود با آن سروکار دارند. چون اساس زندگی بر تصرف در مادیات، و بوسیله آنها رسیدن به هدفهای زندگی است، باید از مادیت استفاده کند تا به مقاصد زندگی خود برسد، آری انسان هر چه را که می‌خواهد و طبعش متمایل به آن می‌شود بدین جهت است که در آن فایده و خاصیتی سراغ دارد، و به خاطر آن فایده به سوی آن چیز جذب می‌شود، و از همه فوایدی که آدمی دارد، فایده‌های مربوط به تغذی و تولید دامنه دارتر است، و با خیلی چیزها سروکار دارد.

و این چیزهایی که مورد استفاده خوردن و تولید واقع می‌شود، گاهی مورد هجوم عوارضی واقع می‌شود، که آن صفات رغبت انگیزش را که بیشتر رنگ و بو و طعم است از دست می‌دهد، و دیگر انسان به آن چیزها رغبتی پیدا نمی‌کند، بلکه طبع آدمی از آن متنفر می‌شود، آن حالت اولی طهارت، و حالت دومی نجاست، نامیده می‌شود پس طهارت و نجاست دو صفت وجودی است که در اشیا هست، اگر صفت اولی در چیزی وجود داشت، و مایه رغبت انسان در آن شد، آن چیز طاهر است و اگر صفت دومی پیدا شد، آن چیز پلید است.

و اولین باری که انسان متوجه این دو معنا شد، در محسوسات به آن برخورد، آن گاه آن دورا در معقولات هم استعمال کرد، و لفظ در هر دو جور طهارت و نجاست بکار برد، چه طهارت و نجاست مادی و محسوس، و چه طهارت و نجاست معنوی مثلاً طهارت حسب و نسب، و طهارت در عمل، و طهارت در اخلاق، و عقاید، و اقوال، و نجاست در آنها.

این خلاصه گفتاری است که در معنای طهارت و نجاست از دیدگاه مردم باید دانست و اما نظافت، و نزاهت، و قدس، و سبحان، الفاظی هستند که از نظر معنا با لفظ طهارت نزدیکند، چیزی که هست نظافت به معنای طهارتی است که بعد از پلیدی در چیزی حاصل می شود، مثلاً لباس بعد از شسته شدن نظیف می شود، و به همین جهت کلمه نظافت بخصوص در محسوسات استعمال می شود.

• نزاهت •

و اما کلمه نزاهت در اصل به معنای دوری بوده، و اگر در طهارت استعمال شود، بطور استعاره استعمال شده است. و کلمه قدس و سبحان تنها مخصوص طهارت معنوی است. و همچنین کلمات قذارت و رجس قریب المعنای با کلمه نجاست است. لیکن قذارت در اصل به معنای دوری بوده؛ مثلاً می گفتند: ناقة قذور، یعنی شتری که، همیشه از گله شتران دوری می کند، و یا می گفتند: رجل قاذوره یعنی مردی که به خاطر بد خلقیش با مردم نمی جوشد، و از مردم دوری می کند و حاضر نیست با آنان يك جا جمع شود، و رجل مقدر با فتحه میم، یعنی مردی که مورد نفرت و اجتناب مردم است. و نیز می گفتند: قذرت الشیء، و یا تقذرت الشیء، و یا استقذرت الشیء که در هر سه عبارت معنای این است که من از فلان چیز بدم می آید، و بنا بر این استعمال قذارت در معنای نجاست در اصل استعمالی مجازی بوده چون نجاست هر چیزی مستلزم آن است که انسان از آن دوری کند.

• رجس •

و همچنین کلمه رجس، و کلمه رجز به کسره را، و گویا اصل در معنای رجز هول و وحشت بوده، پس دلالت آن بر نجاست نیز به استعاره است. اصل توحید، طهارت هم هست، طهارت کبرا نزد خدای سبحان، و بعد از این طهارت کبرا و اصلی، بقیه معارف کلیه نیز طهارت هایی است برای انسان، و بعد از آن معارف کلیه اصول اخلاق فاضله نیز طهارت باطن از رذائل است، و بعد از اصول اخلاقی احکام عملی نیز که به منظور صلاح دنیا و آخرت بشر تشریح شده طهارت هایی دیگر است، و آیات مذکوره نیز بر همین مقیاس انطباق دارد، هم آیه "يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ" و هم آیه: "وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً" و هم آیات دیگری که در معنای طهارت وارد شده.

تطهر به معنای پذیرفتن و شروع به طهارت است، یا بگو صرف نظر کردن جدی از پلیدی و برگشتن به اصل یعنی طهارت است.

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ صَرَّبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَسَجْرَةٍ طَيِّبَةٍ
أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرَعُهَا فِي السَّمَاءِ

سوره مبارکه ابراهیم آیه: ۲۴

طیب

طیب به معنای چیزی است که ملایم با طبع باشد، و یا عبارت است از مطلق چیزهایی که آدمی در زندگی و بقای خود از آنها استمداد می‌جوید، مانند مسکن، همسر و... برای تشخیص اینکه کدامیک از افراد این انواع "طیب" و مطابق با میل و شهوت او و سازگار با وضع ساختمان او است، خداوند او را مجهز به حواسی کرده که با آن می‌تواند سازگار آن را از ناسازگارش تمیز دهد. کلمه "طیب" به معنای عاری بودن هر چیزی است از خلطی که آن را تیره و ناپاک سازد و خلوص آن را از بین ببرد، گفته می‌شود: "طاب لی العیش - زندگی برایم طیب شد" یعنی از هر چیزی که کدر و ناگوارش کند پاک گردید، و "قول طیب" آن کلامی است که از لغو و شتم و خشونت و سایر کدورتها پاک باشد، و فرق میان "طیب" و "طهارت" این است که طهارت به معنای بودن هر چیزی است بوضع و طبع اولیش، بطوری که از هر چیزی که مایه تنفر باشد پاک بوده باشد، و اما طیب به معنای بودن هر چیزی است بوضع اصلی خود، بطوری که از هر چیزی که آن را کدر و فاسد کند خالی و عاری باشد، چه اینکه از آن تنفر بشود و چه نشود، و به همین جهت طیب را در مقابل خبیث بکار می‌برند، که مشتمل بر خبائث زائد بر اصل خود باشد: "الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ" مراد از کلمه "طیبه" که به درخت طیب تشبیه شده و صفاتی چنین و چنان دارد، عبارت است از عقاید حقی که ریشه‌اش در اعماق قلب و در نهاد بشر جای دارد.

در آیه "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً...، و در جمله "فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً" حیات، به معنای جان انداختن در چیز و افاضه حیات به آن است، پس این جمله با صراحت لفظش دلالت دارد بر این که خدای تعالی مؤمنی را که عمل صالح کند به حیات جدیدی غیر آن حیاتی که به دیگران نیز داده زنده می‌کند و مقصود این نیست که حیاتش را تغییر می‌دهد، مثلاً حیات خبیث او را مبدل به حیات طیبی می‌کند که اصل حیات همان حیات عمومی باشد و صفتش را تغییر دهد، زیرا اگر مقصود این بود کافی بود که بفرماید: ما حیات او را طیب می‌کنیم ولی این طور نفرمود، بلکه فرمود: ما او را به حیاتی طیب زنده می‌سازیم. پس آیه شریفه نظیر آیه "أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَّمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ" است که افاده می‌کند خدای تعالی حیاتی ابتدایی و جداگانه و جدید به او افاضه می‌فرماید.

از باب تسمیه مجازی هم نیست که حیات قبلی او را به خاطر این که صفت طیب به خود گرفته مجازاً حیاتی تازه نامیده باشد، زیرا آیاتی که متعرض این حیات هستند آثاری حقیقی برای آن نشان می‌دهند، مانند آیه "أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ" و آیه سوره انعام همه این ها آثاری واقعی و حقیقی برای این حیات سراغ می‌دهند، مثلاً نوری که در آیه انعام است قطعاً نور علمی است که آدمی به وسیله آن به سوی حق راه می‌یابد و به اعتقاد حق و عمل صالح نائل می‌شود.

همان طور که او علم و ادراکی دارد که دیگران ندارند همچنین از موهبت قدرت بر احیای حق و ابطال باطل سهمی دارد که دیگران ندارند. چنانچه خدای تعالی درباره آنان فرموده: "كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ" و نیز فرموده: "مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" و این علم و این قدرت جدید و تازه، مؤمن، را آماده می‌سازند تا اشیاء را بر آنچه که هستند ببینند و اشیاء را به دو قسم تقسیم می‌کنند، یکی حق و باقی و دیگری باطل و فانی.

وقتی مؤمن این دورا از هم متمایز دید از صمیم قلبش از باطل فانی که همان زندگی مادی دنیا و نقش و نگارهای فریبنده و فتانه‌اش می‌باشد اعراض نموده به عزت خدا اعتزاز می‌جوید و وقتی عزتش از خدا شد دیگر شیطان با وسوسه‌هایش و نفس اماره با هوی و هوس‌هایش و دنیا با فریبندگی‌هایش نمی‌تواند او را ذلیل و خوار کنند، زیرا با چشم بصیرتی که یافته است بطلان متاع دنیا و فنای نعمت-های آن را می‌بیند.

چنین کسانی دل‌هایشان متعلق و مربوط به پروردگار حقیقی‌شان است، همان پروردگاری که با کلمات خود هر حقی را احقاق می‌کند، جز آن پروردگار را نمی‌خواهند و جز تقرب به او را دوست نمی‌دارند و جز از سخط و دوری او نمی‌هراسند، برای خویشتن حیات ظاهر و دائم سراغ دارند که جزب غفور و ودود کسی اداره کن آن حیات نیست و در طول مسیر آن زندگی، جز حسن و جمیل چیزی نمی‌بینند، از دریچه دید آنان هر چه را که خدا آفریده حسن و جمیل است و جز آن کارها که رنگ نافرمانی او را به خود گرفته هیچ چیز زشت نیست.

این چنین انسانی در نفس خود نور و کمال و قوت و عزت و لذت و سروری درک می‌کند که نمی‌توان اندازه‌اش را معین کرد و نمی‌توان گفت که چگونه است و چگونه چنین نباشد و حال آن که مستغرق در حیاتی دائمی و زوال ناپذیر و نعمتی باقی و فنا ناپذیر و لذتی خالص از الم و کدورت و خیر و سعادت غیر مشوب به شقاوت است و این ادعا، خود حقیقتی است که عقل و اعتبار هم مؤید آن است و آیات بسیاری از قرآن کریم نیز بدان ناطق است و ما در این جا حاجت به ایراد آن همه آیات نداریم.

این آثار زندگی جز بر زندگی حقیقی مترتب نمی‌شود، و زندگی مجازی بویی از آن ندارد، خداوند این آثار را بر حیاتی مترتب کرده که آن را مختص به مردم با ایمان و دارای عمل صالح دانسته، حیاتی است حقیقی و واقعی و جدید، که خدا آن را به کسانی که سزاوارند افاضه می‌فرماید. این حیات جدید و اختصاصی، جدای از زندگی سابق که همه در آن مشترک اند نیست، در عین این که غیر آن است با همان است، تنها اختلاف به مراتب است نه به عدد، پس کسی که دارای آن چنان زندگی است دو جور زندگی ندارد، بلکه زندگیش قوی تر و روشن تر و واجد آثار بیشتر است، هم چنان که روح قدسی که خدای عزوجل آن را مخصوص انبیا دانسته یک زندگی سومی نیست، بلکه درجه سوم از زندگی است، زندگی آنان درجه بالاتری دارد. این آن چیزی است که تدبیر در آیه شریفه مورد بحث آن را افاده می‌کند و خود یکی از حقایق قرآنی است و با همین بیان، علت این که چرا آن زندگی را با وصف طیب توصیف فرموده روشن می‌شود، گویا همان طور که روشن کردیم حیاتی است خالص که خبثتی در آن نیست که فاسدش کند و یا آثارش را تباه سازد.

• طوبی •

کلمه "طوبی" بروزن "فعلی" - بضم فاء - مؤنث اظیب پاکیزه تر است، و صفتی است برای موصوف محذوف، و آن موصوف - به طوری که از سیاق برمی‌آید - عبارتست از حیات و یا معیشت، زیرا نعمت هر چه که باشد از این روگوارا و مورد غبطه است که مایه خوشی زندگی است، و وقتی مایه خوشی و سعادت است که قلب با آن سکون و آرامش یابد و از اضطراب خلاص شود، و چنین آرامش و سکونی برای احدی دست نمی‌دهد مگر آنکه به خدا ایمان داشته باشد و عمل صالح کند، پس تنها خداست که مایه اطمینان خاطر و خوشی زندگی است.

آری، چنین کسی از شر و خسران در آنچه پیش می‌آید ایمن و سالم است، و چگونه نباشد و حال آنکه به ستونی تکیه زده که انهدام نمی‌پذیرد. او خود را در تحت ولایت خدای تعالی قرار داده، هر چه برایش تقدیر کند، مایه سعادت اوست، اگر چیزی به وی عطا کند خیر اوست، و اگر هم منع کند باز خیر اوست. هم چنان که خودش در وصف این زندگی طیب فرموده: "مَنْ عَمَلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" و در وصف کسانی که با ذکر خدا دارای اطمینان قلب نیستند فرموده: "وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى".

فَإِذَا جَاءَهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطِيرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۱۳۱)

سوره مبارکه اعراف آیه: ۱۳۱

طیر

تطیر به معنای فال بد زدن به چیزی و شوم دانستن آن است، خواهی پرسید، ثلاثی مجرد آن "طیر" است که به معنای مرغ است، پس چرا در باب تفعل معنای فال بد زدن را می دهد؟ در جواب می گوییم: چون مردم غالبا با مرغ فال می زدند و لذا شوم دانستن چیزی را تطیر خواندند و همچنین به طوری که گفته اند بهره هر کسی را از شر، طائر او نامیدند.

در تفال خوب و بد

و این تفال را که اگر خیر باشد تفال، و اگر شر باشد تطیر می خوانند، عبارت است از استدلال به یکی از حوادث به حادثه ای دیگر، که بعدا پدید می آید، و در بسیاری از مواردش مؤثر هم واقع می شود، و آنچه را که انتظارش دارند پیش می آید، چه خیر و چه شر، چیزی که هست فال بد زدن مؤثرتر از فال خیر زدن است (و این تاثیر مربوط به آن چیزی که با آن فال می زنند نیست، مثلا صدای کلاغ و جغد نه اثر خیر دارد و نه اثر شر بلکه)، این تاثیر مربوط است به نفس فال زننده، قبل از این رسیدگی باید بگوئیم که: اسلام بین فال خوب و فال بد فرق گذاشته، دستور داده مردم همواره فال نیک بزنند، و از تطیر یعنی فال بد زدن نهی کرده، و خود این دستور شاهد بر همان است که گفتیم اثری که در تفال و تطیر می بینیم مربوط به نفس صاحب آن است.

اما در باره تفال در روایاتش این جمله از رسول خدا (ص) نقل شده که فرموده: "تفالوا بالخير تجدوه- همواره فال نیک بزنید تا آن را بیابید". و نیز از آن بزرگوار نقل شده که بسیار تفال می زده، هم چنان که در داستان حدیبیه دیدیم که وقتی سهیل بن عمرو از طرف مشرکین مکه آمد رسول خدا (ص) فرمود: حالا دیگر امر بر شما سهل و آسان شد. و نیز در داستان نامه نوشتنش به خسرو پرویز آمده که وی را دعوت به اسلام کرد، و او نامه آن جناب را پاره کرد و در جواب نامه مشتی خاك برای آن حضرت فرستاد، حضرت همین عمل را به فال نیک گرفت و فرمود: به زودی مسلمانان خاك او را مالک می شوند و این گونه تفال ها را در بسیاری از مواضعش داشته.

و اما تطیر و فال بد زدن را در بسیاری از موارد، قرآن کریم از امت های گذشته نقل کرده که آن امت ها به پیامبر خود گفتند ما تو را شوم می دانیم، و فال بد به تو می زنیم و به همین جهت به تو ایمان نمی آوریم، و آن پیامبر در پاسخشان گفته که: تطیر، حق را ناحق و باطل را حق نمی کند و کارها همه به دست خدای سبحان است، نه به دست فال، که خودش مالک خودش نیست

تا چه رسد به اینکه مالک غیر خودش باشد و اختیار خیر و شر و سعادت و شقاوت دیگران را در دست داشته باشد، از آن جمله فرموده: "قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَ لِيَمَسَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ" یعنی آن چیزی که شر را به سوی شما می‌کشد با خود شما است نه با ما، و نیز فرموده: "قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَ بِمَنْ مَعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ" یعنی آن چیزی که خیر و شر شما به وسیله آن به شما می‌رسد نزد خداست، و این خداست که در میان شما تقدیر می‌کند آنچه را که می‌کند، نه من و نه این همراه من، ما مالک هیچ چیزی نیستیم. این چند شاهد از قرآن کریم بود.

و اما در روایات اخبار بسیار زیادی در نهی از آن و اینکه برای دفع شومی آن بی‌اعتنایی نموده و به خدا توکل کنید، و به دعا متوسل شوید، رسیده، و این روایات نیز بیان گذشته ما را تایید می‌کند، که گفتیم: تاثیر تفال و تطییر مربوط به نفس صاحب آن است، از آن جمله در کافی به سند خود از عمرو بن حریث روایت کرده که گفت: امام صادق (ع) فرمود: طیره و فال بد زدن را اگر سست بگیری و به آن بی‌اعتنا باشی و چیزی نشماری سست می‌شود، و اگر آن را محکم بگیری محکم می‌گردد.

پس دلالت این حدیث بر اینکه فال چیزی نیست هر چه هست اثر نفس خود آدمی است بسیار روشن است. و نظیر این روایت حدیثی است که از طرق اهل سنت نقل شده که فرمود: سه چیز است که احدی از آن سالم نیست، یکی طیره است، و دوم حسد و سوم ظن. پرسیدند: پس ما باید چه کار کنیم؟ فرمود: وقتی فال بد زدی بی‌اعتنایی کن و برو، و چون دچار حسد شدی در درون بسوز ولی ترتیب اثر عملی مده و ظلم مکن، و چون ظن بد به کسی بردی در پی تحقیق بر میا، (و یا ظن خودت را مپذیر).

[نهی از فال بد زدن و توصیه به توکل بر خدا در موارد تطییر]

و نیز در این معنا روایت کافی است که از قمی از پدرش از نوفلی از سکونی از امام صادق (ع) نقل کرده که فرمود: رسول خدا (ص) فرمود: کفاره فال بد زدن توکل به خداست "۱" (تا آخر حدیث) و جهتش روشن است، برای اینکه معنای توکل این است که تاثیر امر را به خدای تعالی ارجاع دهی، و تنها او را مؤثر بدانی، و وقتی چنین کردی دیگر اثری برای فال بد نمی‌ماند تا از آن متضرر شوی. بحث دیگری هست که آن نیز ملحق به این بحث‌هایی است که گذشت و همه حرفهایی که زده شد در آن بحث نیز می‌آید، و آن بحث از سایر اموری است که در نظر عامه مردم، شوم و نحس است، مانند شنیدن يك بار عطسه در هنگام تصمیم گرفتن بر کاری از کارها، و در روایات از تطییر به آنها نهی شده، و دستور داده‌اند که در برخورد با آنها به خدا توکل کنید.

وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ
وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُعْجِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا

سوره مبارکه نجم آیه: ۲۸

ظنّ

کلمه "ظن" که به معنای تصدیق مثلاً شصت درصد است، که چهل درصد احتمال خلاف آن نیز هست، که این چهل درصد و یا کمتر را وهم می‌گویند و اما احتمالی که با احتمال مخالف پنج‌جاه، پنج‌جاه باشد شك و تردید است، و اعتقاد به زن بودن فرشتگان همانطور که برای مشرکین معلوم و تصدیقی صد درصد نیست، همچنین مظنون و شصت درصد هم نیست، زیرا ده درصد اضافی دلیل می‌خواهد، که نداشتند، ولی از آنجایی که این اعتقاد موافق با هوای نفسشان بوده همین هوای نفس آن را در دل‌هایشان رسوخ داده، و زینت داده بود و همین باعث شد که متوجه خلاف آن نشوند و هر قدر احتمال خلاف آن به ایشان گوشزد شود از آن اعراض کنند و به همان چیزی که دوست می‌داشتند بچسبند، و به همین جهت قرآن کریم آن را ظن نامیده و گرنه اگر به واقع مطلب بنگری اعتقاد به شك اصلاً اعتقاد نیست، نه تنها علم و احتمال صد درصد نیست، و نه تنها مظنه و احتمال شصت درصد و بالاتر نیست، و نه تنها احتمال مساوی یعنی شك نیست، و نه تنها احتمال مرجوح یعنی وهم و چهل درصد و پائین‌ترین نیست، بلکه فقط و فقط تصویری است بدون تصدیق.

زعم

کلمه زعم به معنای اعتقاد داشتن به چیزی است، اعم از این که این اعتقاد مطابق واقع هم باشد و یا نباشد، به خلاف علم که به معنای اعتقاد مطابق با واقع است، و چون کلمه زعم در مورد اعتقادی استعمال می‌شود که مطابق با واقع نیست، چه بسا همین باعث شده بعضی گمان کنند که این کلمه به معنای ظن- پندار- غلط است، و خلاصه غلط بودن و عدم مطابقت با واقع در معنای این کلمه اعتبار شده است و حال آن که اینطور نیست.

حسب

کلمه "یحتسبون" از مصدر "حساب" و "حسبان" است که به معنای شمردن است. و "احتساب" به این معناست که انسان بنا بگذارد چیزی را مورد اعتنا قرار داده، آن را چیزی بشمارد و پندارد، و بسیار می‌شود که "حسبان" و "احتساب" به معنای ظن و پندار استعمال می‌شود در جمله "ما لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ" یعنی در قیامت چیزهایی برایشان هویدا می‌شود که خیالش را هم نمی‌کردند.

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

سوره مبارکه حمد آیه: ۵

• عبادت •

کلمه عبد بمعنای انسان و یا هر دارای شعور دیگریست که ملک غیر باشد، البته اینکه گفتیم یا هر دارای شعور بخاطر اطلاق عبد به غیر انسان با تجرید بمعنای کلمه است، که اگر معنای کلمه را تجرید کنیم، و خصوصیات انسانی را از آن حذف کنیم، باقی میماند هر مملوکی که ملک غیر باشد، که باین اعتبار تمامی موجودات با شعور عبد می شوند، و به همین اعتبار خدای تعالی فرموده: **إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا**، هیچ کس در آسمانها و زمین نیست مگر آنکه با عبودیت رحمان خواهند آمد.

کلمه عبادت از کلمه عبد گرفته شده و علی القاعده باید همان معنا را افاده کند، و لکن چه اشتقاقهای گوناگونی از آن شده، و یا معانی گوناگونی بر حسب اختلاف موارد پیدا کرده، و اینکه جوهری در کتاب صحاح خود گفته: که اصل عبودیت بمعنای خضوع است، معنای لغوی کلمه را بیان نکرده، بلکه لازمه معنی را معنای کلمه گرفته، و گرنه خضوع همیشه بالام، متعدی می شود، و می گویند: فلان خضع لفلان، فلانی برای فلان کس کرنش و خضوع کرد، ولی کلمه عبادت بخودی خود متعدی می شود، و می گوئیم: **إِيَّاكَ نَعْبُدُ**، ترا می پرستیم از اینجا معلوم می شود که معنای کلمه عبادت خضوع نیست.

عبادت و پرستش از آنجایی که عبارت است از نشان دادن مملوکیت خویش برای پروردگار، با استکبار نمی سازد، ولی با شرک می سازد، چون ممکن است دو نفر در مالکیت من و یا اطاعت من شریک باشند، لذا خدای تعالی از استکبار از عبادت نهی نکرده، ولی از شرک و رزیدن باو نهی کرده، چون اولی ممکن نبوده، ولی دومی ممکن بوده است، لذا در باره استکبار باین عبارت فرموده: **إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ**، آنهایی که از عبادت من سر می پیچند، و تکبر می کنند، بزودی با خواری و ذلت داخل جهنم خواهند شد، و در باره شرک فرموده: **وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا**، واحدی را شریک در عبادت پروردگارش نگیرد پس معلوم می شود شرک را امری ممکن دانسته، از آن نهی فرموده، چون اگر چیزی ممکن و مقدور نباشد، نهی از آن هم لغو و بیهوده است، بخلاف استکبار از عبودیت که با عبودیت جمع نمیشود.

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُضِّلَتْ آيَاتُهُ أَءَعْجَبِيٌّ وَعَرَبِيٌّ
 قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً

سوره مبارکه فصلت آیه: ۴۴

عجم

راغب در مفردات گفته: "کلمه" عجمه" در مقابل "ابانه - اظهار" به معنای اخفاء است و "اعجام" معنای ابهام را می‌دهد، - تا آنجا که می‌گوید- و عجم به معنای غیر عرب است و عجمی کسی را گویند که به غیر عرب منسوب باشد و اعجم کسی را گویند که در زبانش لکنتی باشد، حال چه عرب باشد و چه غیر عرب و از این باب، عرب الکن را اعجم می‌گویند، که او نیز مانند یک فرد غیر عرب خوب نمی‌تواند عربی سخن گوید و از همین باب است که بهائتم را نیز عجماء زبان بسته می‌نامند و شخص منسوب به بهائتم را نیز اعجمی می‌خوانند، هم چنان که در قرآن کریم آمده: "وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ" البته چند یاء از آن حذف شده زیرا اصلش اعجمیین بوده .
 راغب می‌گوید کلمه "عجمه" در مقابل "ابانه - روشن‌گویی" است که به فارسی آن را کلام گنگ می‌گویند.

و نیز می‌گوید: "عجم" به معنای غیر عرب است، و غیر عرب را عجمی می‌گویند، و اعجم به کسی می‌گویند که در زبانش لکنت باشد، حال چه اینکه عرب باشد یا غیر عرب، چون عرب همان طور که زبان غیر عربی را نمی‌فهمد، زبان چنین کسی را هم دیر می‌فهمد، و لوائیکه عربی حرف بزند . پس کلمه "اعجمی" به معنای غیر عربی و غیر بلیغ است، چه اینکه اصلا عرب نباشد، یا آنکه عرب باشد ولی لکنتی در زبانش باشد. پس کلمه "اعجمی" صفت چنین شخصی است، نه صفت کلام، و اگر در آیه شریفه بر کلام اطلاق شده، مانند اطلاق عربی بر کلام، مجازی است.

عرب

راغب در مفردات می‌گوید: فرزندان اسماعیل علیه السلام را "عرب" گویند، و کلمه "اعراب" در اصل جمع عرب است، ولیکن فعلا اسم شده برای عربهای بادیه‌نشین، و در آیه "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا - عربها گفتند ایمان آوردیم". و آیه، "الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا" و آیه "وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ - و پاره‌ای از عربها هستند که به خدا و روز جزا ایمان می‌آورند" به همین معنا است، و بعضی گفته‌اند: جمع "اعراب"، "اعاریب" می‌آید. و کلمه "اعرابی" در اصطلاح متعارف اسم شده است برای کسی که منسوب است به بادیه‌نشینان، "و عربی" به کسی گویند که مقاصد خود را خوب اداء می‌کند، و کلمه "اعراب" به معنای بیان است

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

سوره مبارکه طه آیه: ۵

عرش

راغب در مفردات گفته است: عرش در اصل به معنای چیزی است که سقف داشته باشد و به "عروش" جمع بسته می شود، مانند "وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا"، و به همین معنا گفته می شود "برای درخت مو، عرشی ساختم" یعنی چیزی مثل سقف که همان داربست باشد درست کردم. سپس می گوید: هودجی راهم که برای زنان می ساخته اند از جهت شباهتی که به داربست داشته، عرش می نامیدند، و معنای "عرش البئر" این است که من بروی چاه سایه بان و سقف زدم، و نشیمن گاه سلطان را هم که عرش می نامند به اعتبار بلندی آن است.

از قدیم الایام عادت بر این جریان داشته که مردم برای حکام و مصادر امور خود نشیمن گاهی از قبیل بساط و یا متکا فراهم می کرده اند که اختصاص به آنان داشته و از نشیمن گاه دیگران متمایز بوده است، این عادت هم چنان ادامه داشته تا آنکه رفته رفته برای سلاطین و حکام خود کرسی و تخت درست کرده و آن را "عرش" نامیدند که هم اهمیتش از پشتی و متکا بیشتر بود، و هم اختصاصش به سلطان شدیدتر، و کرسی از تخت عمومی تر است، تداول این امر باعث شد که اصلا سلطان به تخت شناخته شود، و تخت هم به سلطان، و خلاصه کلمه عرش و تخت معنای سلطان و مقام او را فهمانیده، تا مردم از شنیدن آن متوجه نقطه ای شوند که مرکز تدبیر امور مملکت و اداره شؤون آن است.

برای روشن شدن این مطلب ناگزیر باید مملکتی را در نظر بگیریم که در آن عده ای از نفوس بشر یا به علت و عاملی از عوامل طبیعی و یا اقتصادی و یا سیاسی دور هم جمع شده و در امور خود مستقل و از سایر جوامع متمایز گشته اند، چون می بینیم چنین مردمی وقتی می توانند به اعمال حیاتی خود ادامه داده و هر کدام به قدر وزن اجتماعی کار کرده، از نتایج کار خود بهره مند شوند که وحدت اجتماعی شان محفوظ باشد و به شهادت تجربه قطعی، وقتی این وحدت محفوظ می ماند و زمانی ممکن است عوامل مختلف و خواسته های متشتت متوجه به يك غرض شود و همه در يك مسیر قرار گیرند که زمام و سرنخ تمامی این مختلغات در يك جا جمع شده و به دست شخص واحدی سپرده شود که بتواند با حسن تدبیر، حیات جامعه را ادامه دهد، و گرنه در اندک زمانی جامعه متلاشی می گردد.

لذا می بینیم جوامع مترقی دنیا اعمال جزئی را تقسیم نموده و زمام هر قسمتی را به يك کرسی و يك اداره می سپارند، آن گاه آن کرسی ها و آن دوائر را نیز به شعبه هایی تقسیم بندی نموده، باز زمام

شعبه هر قسمتی را به يك كرسی ما فوقی می دهند، و این روش را از پایین به بالا ادامه می دهند تا زمام و سرنخ تمامی شئون کشور را در يك جا متمرکز ساخته آن را به دست شخص واحدی که در بحث ما صاحب عرش نامیده می شود بسپارند.

اثر عجیب این وحدت در عین کثرت این است که وقتی که يك امری از ناحیه صاحب عرش صادر می شود در کمترین مدت به جمیع کرسی های مملکتی رسیده و در هر اداره ای به شکل مناسب به آن اداره متشکل شده، کرسی نشین آن اداره از آن امر درس و دستور مخصوص مناسب با کار خود را می گیرد، مثلاً همین امر در کرسی های مربوط به امور مالی به صورت يك تکلیف مالی در می آید، و در ادارات مربوط به سیاست يك دستور سیاسی می شود، و در ارتش صورت يك تکلیف دفاعی به خود می گیرد و همچنین.

پس جمیع اعمال و ارادات و احکام بیرون از حد و حصری که در پهنای مملکت و در بین میلیونها جمعیت جریان دارد پیوسته در کرسی ها و ادارات، مجتمع و متمرکز شده و آن ادارات نیز در کرسی های ما فوق خود متراکم می شوند تا منتهی به صاحب عرش گردند، آنجا است که جمیع تفصیل و جزئیات امور جاری در کشور متراکم و متحد می شود، هم چنان که این امر واحد و متمرکز در نزد صاحب عرش هر چه از مقام او پایین تر آید تکثر و انشعابش بیشتر می شود تا منتهی به اعمال و ارادات اشخاص جامعه گردد.

این مثال را زدیم تا خواننده از این نظام، که نظامی است اعتباری و قراردادی، پی به نظام تکوین ببرد، چون اگر در نظام تکوین دقت کنیم، خواهیم دید که آن نیز همین طور است، یعنی حوادث جزئی عالم منتهی به علل و اسباب جزئی است و آن اسباب منتهی و مستند به اسباب کلی دیگری است، همچنین تا همه منتهی به ذات خدای سبحان شود، با این تفاوت که صاحب عرش در مثالی که زدیم خودش در کرسی های پایین و بالای سر صاحبان کرسی و حاضر در نزد يك افراد نیست، بخلاف خدای سبحان که با همه و محیط بر همه است، چون مالکیت خدای سبحان حقیقی و مالکیت صاحب عرش در مثال بالا اعتباری است.

پس در عالم کون با همه اختلافی که در مراحل آن است مرحله ای وجود دارد که زمام جمیع حوادث و اسباب که علت وجود آن حوادثند و ترتیب و ردیف کردن سلسله علل و اسباب منتهی به آنجا می باشد و نام آن مرحله و مقام، "عرش" است. پس اینکه فرمود: "ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ" کنایه است از استیلاء و تسلطش بر ملک خود و قیامش به تدبیر امور آن، بطوری که هیچ موجود کوچک و بزرگی از قلم تدبیرش ساقط نمی شود، و در تحت نظامی دقیق هر موجودی را به کمال واقعیش رسانیده حاجت هر صاحب حاجتی را می دهد.

اینکه فرمود: "ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ" در عین اینکه مثالی است که احاطه تدبیر خدا را در ملکش مجسم می سازد، بر این هم دلالت دارد که در این میان حقیقتی هم در کار هست، و آن عبارت

است از همان مقامی که گفتیم، زمام جمیع امور در آنجا متراکم و مجتمع می‌شود، آیه "وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ" و او پروردگار عرش بزرگ است. و آیه "الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ" کسانی که عرش را به دوش می‌کشند و کسانی که در اطراف آنند.

و آیه وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً و در چنان روزی عرش پروردگار تو را هشت نفر بالای شانه خود حمل می‌کنند. و آیه وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ و فرشتگان را می‌بینی که عرش را احاطه کرده‌اند. نیز دلالت بر این معنا دارند، چون از ظاهراین آیات برمی‌آید که عرش حقیقتی است از حقایق خارجی، و آیه مورد بحث مانند آیه شریفه نور و مثالهایی که در آن زده شده، صرف مثل نیست، و لذا ما می‌گوییم که برای عرش، مصداقی خارجی و حقیقی الهی است، و همچنین برای "لوح"، "قلم" و "کتاب" مصداقی الهی است، در مثل آیه نور نمی‌گوییم که در عالم آینه‌ای الهی و یا درخت زیتونی الهی و یا زیتی الهی وجود دارد، چون ما نیز اعتراف داریم که آینه و درخت و زیتی که در این آیه ذکر شده صرفاً برای مثال است - دقت فرمایید.

• کرسی •

کلمه "کرسی" از ماده کاف - راء - سین گرفته شده که به معنای به هم وصل کردن اجزای ساختمان است و اگر تخت را کرسی خوانده‌اند به این جهت بوده که اجزای آن به دست نجاراگر چوبی باشد و یا صنعتگر دیگر، در هم فشرده و چسبیده شده است، و بسیاری از مواقع این کلمه را کنایه از ملك و سلطنت می‌گیرند، و می‌گویند فلانی از کرسی نشینان است، یعنی او منطقه نفوذی و قدرت وسیعی دارد.

کرسی، مرتبه‌ای از مراتب علم است، در نتیجه از معانی محتمل که برای وسعت هست این معنا معلوم می‌شود که این مقام تمامی آنچه در آسمانها و زمین است، هم ذاتشان و هم آثارشان را حافظ است پس وسعت کرسی خدا به این معنا شد که مرتبه‌ای از علم خدا، آن مرتبه‌ای است که تمامی عالم قائم به آن است، و همه چیز در آن محفوظ و نوشته شده است.

مشتقات قرآنی: الْعَزْمُ / تَعَزَّمُوا / عَزَمَ

وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ

سوره مبارکه آل عمران آیه: ۱۸۶

عزم

به معنای تصمیم جدی و عقد قلب است بر اینکه فعلی را انجام دهی، و یا حکمی را تثبیت کنی، بطوری که دیگر در اعمال آن تصمیم و تاثیرش هیچ سستی و وهن باقی نماند، مگر آنکه به کلی از آن تصمیم صرف نظر کنی، به این معنا که عاملی باعث شود به کلی تصمیم شما باطل گردد.

و کلمه "عزم" به معنای قصد جزمی چیزی است، هم چنان که خدای تعالی هم فرموده: "فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ" و چه بسا این کلمه اطلاق بر صبر می شود و شاید از این جهت باشد که صبر امری دشوار بر نفس است و کسی می تواند صبر داشته باشد که دارای عزمی راسخ باشد و به همین مناسبت نام لازمه صبر را بر خود آن گذاشته اند، هم چنان که در قرآن به کار رفته آنجا که فرموده: "إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ".

اراده

در مفردات گفته: کلمه "رود" به معنای تردد و آمد و شد کردن به آرامی است به خاطر یافتن چیزی، و کلمه "رائد" هم که به معنای طالب و جستجوگر علفزار است از همان ماده است "اراده" از ماده "راد، یرود" که به معنای سعی در طلب چیزی است، انتقال یافته و به معنای خواستن شده. آن گاه می گوید: "مراوده" به معنای اینست که کسی در اراده با تونزاع کند یعنی تو چیزی را بخواهی و او چیز دیگری را، و یا تو در طلب چیزی سعی و کوشش کنی و او در طلب چیز دیگری. و در مجمع البیان گفته: "مراوده" به معنای مطالبه چیزی است به رفق و مدارا و نرمی تا کاری که در نظر است به آن چیز انجام یابد، و از همین باب است که به میله سرمه می گویند "مرود" زیرا با آن سرمه می کشند، ولی در مطالبه قرض نمی گویند "راوده". و اصل این کلمه از ماده "راد، یرود" به معنای طلب چراگاه است، و در مثل آمده که: "الرائد لا یکذب اهله" کسی که در جستجوی چراگاه است به اهل خود دروغ نمی گوید.

مشتقات قرآنی: اعترفوا / المعروف / عرفات

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

سوره مبارکه آل عمران آیه: ۱۱۰

• معروف •

کلمه "عرف" - به ضمه عین و سکون راء- به معنای دسته مویی است که در گردن اسب می باشد و هرامری را که به طور تعاقب و پشت سر هم واقع بشود به یال اسب تشبیه می کنند، مثلاً به عنوان استعاره گفته می شود فلانی ها مثل یال اسب آمدند، یعنی پشت سر هم. و یا گفته می شود: "جاءوا الیه عرفا واحدا- به یک یال نزدش آمدند"، یعنی زنجیروار و متصل به هم آمدند. کلمه "عرف" به معنای معروف از هر کار نیز می آید، چه کار نیک و چه کار زشت.

کلمه "عرف" به معنای آن سنن و سیره های جمیل جاری در جامعه است که عقلای جامعه آنها را می شناسند، به خلاف آن اعمال نادر و غیر مرسومی که عقل اجتماعی انکارش می کند که اینگونه اعمال عرف "معروف" نبوده بلکه منکر است و معلوم است که امر به متابعت عرف، لازمه اش این است که خود امرکننده عامل به آن چیزی که دیگران را امر به آن می کند بوده باشد، و یکی از موارد عمل همین است که تماسش با مردم و مردم را امر کردن طوری باشد که منکر شمرده نشود، بلکه بنحو معروف و پسندیده مردم را امر کند، پس مقتضای اینکه فرمود: "وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ" این است که اولاً به تمامی معروفها و نیکی ها امر بکند و در ثانی خود امر کردن هم بنحو معروف باشد نه بنحو منکر و ناپسند.

وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

سوره مبارکه جاثیه آیه: ۳۷

عزت

راغب در کتاب مفردات گفته: کلمه "عزت" به معنای آن حالتی است که نمی‌گذارد انسان شکست بخورد، و مغلوب واقع شود، و از همین قبیل است که می‌گویند: "أرض عزاز- زمینی سخت" و در قرآن فرموده: "أَيَّبَتُّعُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا". پس صلابت، اصل در معنای عزت است، چیزی که هست از باب توسعه در استعمال، به کسی هم که قاهر است و مقهور نمی‌شود، "عزیز" گفته‌اند، مانند: "يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ"، و همچنین در معنی غلبه استعمال کرده‌اند، مانند: "وَعَزَّيْتُ فِي الْخُطَابِ" و در قلت و صعوبت منال استعمال کرده‌اند مانند: "وَأِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ" و در مطلق صعوبت و سختی به کار برده‌اند، مانند: "عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ" و عزت به معنای غیرت و حمیت نیز آمده، مانند آیه "بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ" و آیاتی دیگر. و نیز وقتی می‌گویند: "تعزز اللحم" معنایش این است که گوشت نایاب شده و گویا در زمین محکمی قرار گرفته که نمی‌توان به آن دست یافت.

بنا بر این، عزت عزیز، آن حالتی است که به خود گرفته و دست یافتن به وی دشوار شده است، و عزیز قوم هم آن کسی است که بر همه قاهر است، و کسی بر او قاهر نیست، چون مقامی دارد که هر که قصد او را کند مانعش می‌شوند، و از دسترسی به او باز می‌دارند تا نتواند مقهورش کند. و باز به همین جهت هر چیز نایاب را عزیز الوجود می‌گویند، و اگر در قرآن کریم به معنای مشقت هم آمده مانند: "عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ" و مانند: "وَعَزَّيْتُ فِي الْخُطَابِ" باز به همین مناسبت است، زیرا هر چیزی که بر انسان گران آید و مشقت داشته باشد حتماً دستیابی به آن مشکل است، پس عزیز می‌باشد. و اگر خدای سبحان عزیز است و بلکه همه عزتها از او است برای این است که او ذاتی است که هیچ چیز از هیچ جهت بر او قهر و غلبه ندارد، و او بر همه چیز و از هر جهت قهر و غلبه دارد و اگر کس دیگری از عزت سهمی دارد از او و به اذن او گرفته است، هم چنان که فرمود: "أَيَّبَتُّعُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا" و نیز فرموده: "مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا".

ذَلَّ: در مقابل عزت است که در اصل لغت به معنای چیزی است که دست‌یابی بدان آسان است، حال چه دستیابی محقق و چه فرضی. کلمه "ذل" بضمه، به معنای ذلتی است که از قهر و غلبه ناشی شود، و با کسره ذال، به معنای ذلتی است که از ناحیه تعصب و تکبر ناشی گردد. و معنای عمومی آن عبارت است از انکسار و رام شدن در برابر خصم.

مشتقات قرآنی: اَعْفُ / الْعَافِينَ / الْعَفْوُ / تَعْفُوا

فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا

سوره مبارکه نساء، آیه: ۱۴۹

عفو

کلمه "عفو" بنا به گفته راغب به معنای قصد است، البته این معنا معنای جامعی است که از موارد استعمال آن به دست می آید، - وقتی گفته می شود: "عفاه" و یا "اعتفاه"، یعنی قصد فلانی را کرد تا آنچه نزد او است بگیرد، و وقتی گفته می شود: "عفت الريح الدار" معنایش این است که نسیم قصد خانه کرد و آثارش را از بین برد. گویا اینکه در مورد کهنه شدن خانه می گویند: "عفت الدار" عنایتی لطیف در آن دارند و کانه می خواهند بگویند خانه قصد آثار خودش کرد، وزینت و زیبایی خودش را گرفت و از انظار ناظران پنهان ساخت و به این عنایت است که عفو را به خدای تعالی نسبت می دهند، کانه خدای تعالی قصد بنده اش می کند، و گناهای که در او سراغ دارد از او می گیرد، و او را بی گناه می سازد. از اینجا روشن می شود که مغفرت - که عبارت از پوشاندن است - به حسب اعتبار متفرع و نتیجه عفو است، چون هر چیزی اول باید گرفته شود بعد پنهان گردد، خدای تعالی هم اول گناه بنده اش را می گیرد و بعد می پوشاند و گناه کار را نه در نزد خودش و نه در نزد دیگران بر ملا نمی کند، هم چنان که فرمود: "وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا" و نیز فرمود: "وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا" که اول عفو را ذکر می کند، بعد مغفرت را.

و نیز این معنا روشن شد که معنای عفو و مغفرت منحصر در آثار تشریحی و اخروی نیست بلکه شامل آثار تکوینی و دنیایی نیز می شود، به شهادت اینکه در قرآن کریم در همین موارد استعمال شده است، از آن جمله "وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ" و این آیه بطور قطع شامل آثار و عواقب سوء دنیایی گناهان نیز هست. و همچنین کلام آدم و همسرش که بنا به حکایت قرآن عرضه داشتند: "رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ" بنا بر اینکه منظور از ظلم آدم و حوا، نافرمانی از نهی ارشادی خدا باشد نه از نهی مولویش، چون اگر منظور مخالفت از نهی مولوی باشد - که البته نیست - آیه شریفه شاهد گفتار ما یعنی شمول دو کلمه "عفو" و "مغفرت" نسبت به آثار تکوینی و غیر شرعی نخواهد بود.

و آیات بسیاری از قرآن کریم دلالت دارد بر اینکه قرب و نزدیکی به خدای تعالی و متنعم شدن به نعمت بهشت، موقوف بر این است که قبلا مغفرت الهیه شامل حال آدمی بشود و آلودگی شرک و گناهان به وسیله توبه و نظیر آن پاک شده باشد، چرک و آلودگی ای که آیه شریفه: "بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ" و پاک شدنی که آیه: "وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ" بدان اشاره دارند.

مراتب عفو که مترتب است بر مراتب گناه:

عفو دارای مراتبی است: از آنجایی که عفو عبارتست از بخشیدن گناهی که مستلزم نوعی پاداش و مجازات باشد و این مجازات و پاداش همانطوری که گفته شد از جهت اختلافی که در اثر گناه هست دارای عرضی عریض و مراتبی است مختلف و اختلاف جزا، جزا از جهت اختلاف و شدت و ضعف آثار گناه نیست و خلاصه از جهت اینکه بحث از مراتب عفو بستگی کامل دارد به آگهی از مراتب آثار گناه، چون میزان در شدت و ضعف عقاب و کم و زیادی پاداش همان آثار گناه است از این رو لازم دانستیم که قبل از بحث از مراتب عفو قدری در باره گناه و آثار آن توقف نموده و در آنچه که عقل فطری ما را بدان ارشاد می کند تامل نمائیم.

اینک در باره گناه و اختلاف مراتب آن می گوئیم: نوع اول قوانین عملی:

چیزی که عقل سلیم و اعتبار صحیح ما را بان ارشاد می کند اینست که اولین چیزی که بستگی به نظام اجتماعی انسان دارد و مجتمع آن را احترام می گذارد همان احکام عملی و مقدساتی است که عمل به آن و مداومت بر آن مقاصد انسانی مجتمع را حفظ نموده و او را در زندگی به سعادت می رساند، همین سنن و مقدسات است که مجتمع را وادار می سازد تا به منظور حفظ آن قوانین، جزائی وضع کند و متخلفین و کسانی که از آن سنن سرپیچی می کنند کیفر نموده و عاملین به آن را پاداش دهد، گناه در این مرحله هم عبارتست از همان سرپیچی کردن از متون قوانین عملی، و قهرا عدد گناهان به اندازه عدد آن قوانین خواهد بود. مرکز در اذهان ما مسلمین هم از معنی لفظ گناه و الفاظ مرادف آن از قبیل "معصیت" و "سیئه"، "اثم"، "خطأ"، "حوب"، "فسق" و غیر آن همین معنا است.

نوع دوم اخلاق:

مساله پیروی از قوانین به اینجا خاتمه نمی یابد، و مجتمع بشری تنها به اینکه مردم از ترس قوانین جزائی به دستورات عملی عمل کنند اکتفاء نمی کند، بلکه غرض نهائیش این است که افراد در اثر ممارست و مراقبت بر عمل به آن دارای فضائلی نفسانی شوند، چون اصولا مداومت بر عمل نیک آدمی را به اخلاقی که مناسب با آن عمل و با هدف اصلی از تشکیل جامعه است متخلق می سازد، و این اخلاق همان چیزی است که جوامع بشری آن را فضائل انسانی نام نهاده و همه افراد را به کسب آن تحریک نموده و مقابل آن را رذائل نامیده و مردم را از آن بر حذر می دارد.

و این صفات نیک و بد اخلاقی گرچه از نظر اینکه اوصافی هستند روحی و مستقیما اختیاری انسان نبوده و ضامن اجرایی برای آن نیست، و لذا جوامع بشری هم برای تخلف از آن، قوانینی جزائی وضع نکرده اند، لیکن از نظر اینکه عمل به دستورات عملی در تخلق به فضائل و تخلف از آن دستورات در تخلق به رذائل مؤثر است از این جهت همین بکار بستن دستورات عملی، خود ضامن اجرای آن خواهد بود.

خلاصه اینکه اختیاری بودن عمل کافی است که کسب فضائل و دوری از رذائل هم اختیاری باشد، با این تفاوت که عمل خودش اختیاری انسانی است و لیکن اخلاق به واسطه عمل اختیاری است، و همین مقدار از اختیاری بودن کافی است که صحیح باشد عقل در باره کسب فضائلش اوامری صادر نموده، مثلاً بگوید: در مقام کسب فضیلت شجاعت، عفت و عدالت برای و در باره دوری از رذائل آن نواهی بی صادر کرده و بگوید: از تهور، خمود، طمع، ظلم و امثال آن دوری جوی، چنان که همین مقدار اختیاری بودن بس است برای اینکه ثواب و عقاب عقلی هم که همان مدح و ذم است برای آن تصور نمود.

و خلاصه، در این مرحله یعنی مرحله تخلف از احکام اخلاقی هم مرتبه‌ای از گناه وجود دارد بلکه مرتبه آن فوق مرتبه گناه در مرحله عمل است، بنا بر این در باره فضائل و رذائل اخلاقی نیز حاکمی هست که به وجوب تحصیل این و لزوم اجتناب از آن حکم کند و آن عقل آدمی است که به طور کلی بنایش بر این است که وقتی عمل به یکی از دو چیز متلازم را ممکن بداند بدون هیچ تاملی حکم به وجوب آن دیگری هم می‌کند و تخلف از آن را هم عصیان دانسته و متخلف را مستحق نوعی مؤاخذه می‌داند. بنا بر این تا اینجا دو نوع امر و نهی و دو نوع ثواب و عقاب ثابت شد. اینک در اینجا نوع سوم آن ظاهر میشود:

نوع سوم ادب:

توضیح اینکه فضائل و رذائل يك مقدارش که به منزله اسکلت بنا است و چاره‌ای جز تحصیل آن و اجتناب از این نیست، واجب و حرام است. و بیشتر از آن که به منزله زینت و رنگ آمیزی بنا است جزو مستحبات اخلاقی است که عقل نسبت به تحصیل آن، امر استجابی می‌کند، چیزی که هست همین مستحبات اخلاقی که برای مردم عادی مستحب است نسبت به آحادی از مردم که در ظرف اینگونه آداب زندگی می‌کنند واجب است، و عقل بر حسب اقتضایی که افق زندگی آنان دارد حکم به وجوب رعایت آن می‌کند، مثالی که مطلب را قدری روشن کند این است که ما خود می‌بینیم که مردم صحرائشین و عشایری که افق زندگیشان از افق مردم متوسط شهر دور است، هیچ وقت به تخلف از احکام و قوانینی که برای مردم شهر ضروری و به حکم عقل و فهم خود آنان واجب الرعایه است مؤاخذه نمی‌شوند، و چه بسا کارهایی از عشایر سر میزند که نسبت به مردم شهر زشت و ناپسند است، و لیکن همین شهر نشینان آنان را توبیخ نموده و با خود می‌گویند: اینان معذورند، چون افق زندگیشان از سواد اعظم دور و در نتیجه افق فهمشان هم از درك دقائق آداب و رسوم دور است.

آری مردم شهر همه روزه سرو کارشان با این رسوم و چشمشان پراز مشاهده این آداب است، و این خود معلمی است که آنان را درس ادب می‌آموزد، مردم شهر هم باز با هم تفاوت دارند و همه شان در يك افق نیستند، زیرا در بین ایشان نیز عده معدودی یافت می‌شوند که دارای فهم لطیف‌تر

و آداب ظریف‌تری هستند، انتظاری که از آنان می‌رود از مردم متوسط نمی‌رود و مؤاخذاتی که از آنان می‌شود از اینان نمی‌شود، برای اینکه مردم متوسط اگر دقایق ادب و ظرافت‌های قولی و عملی را رعایت نکنند عذرشان موجه است، چون فهمشان بیش از آن نیست و از ادب و لوازم آن بیش از آن مقداری که رعایت می‌کنند درک نمی‌کنند، چون افق و ظرف زندگیشان ظرف همین مقدار از ادب است، به خلاف نوادر و مردان فوق العاده که در ترك آن دقایق و ظرائف اگرچه جزئی باشد مؤاخذه می‌شوند، برای آنان حتی يك اشتباه لفظی غیر محسوس و يك كندی مختصر و یا يك لحظه کوتاه اتلاف وقت و یا يك نگاه و اشاره نابجا و امثال آن گناه است، با اینکه هیچیک از اینها نه با قوانین مملکتی و عرفی مخالفت دارد و نه با قوانین دینی، و این مثل معروفی هم که می‌گویند: "حسنات الأبرار سیئات المقربین - نیکی‌های نیکان نسبت به مقربین گناه است" به همین ملاک است.

و خلاصه روی این حساب در هر موقعیت و افقی که فرض کنیم کارهایی هست که در آن افق و موقعیت گناه شمرده نمی‌شود و انسانهای آن افق گناه بودن آن را احساس ننموده و از آن غفلت دارند مسئول، و زمامدارشان هم ایشان را به ارتکاب آن کارها مؤاخذه نمی‌کند، لیکن هر چه افق بالاتر و موقعیت باریک‌تر و لطیف‌تر شود گناه بودن مقدار بیشتری از آن کارها نمایان‌تر می‌گردد.

نوع چهارم افق حب و بغض:

اینجاست که اگر قدری در بحث دقیق شویم بنوع دیگری از احکام و قوانین که نوع چهارم آن و عبارتست از احکام مخصوص افق حب و بغض برمی‌خوریم، توضیح اینکه ما می‌بینیم چشم دشمن مخصوصاً اگر در حال غضب باشد همه اعمال نیک را هم بد و مذموم می‌بیند، و برعکس چشم دوست مخصوصاً وقتی که در دوستی بحد شیفتگی رسیده باشد جز حسن و کمال نمی‌بیند، تا آنجا که تمامی هم خود را صرف در خدمت به دوست نموده بلکه کارش به جایی می‌رسد که کوچکترین غفلت از محبوب را گناه می‌شمارد، چون به نظر او ارزش خدماتش به دوست به مقدار توجه و مجذوبیتی است که نسبت به او دارد و چنین معتقد است که يك لحظه غفلت از دوست و قطع توجه به او مساوی است با ابطال طهارت قلب، حتی چنین کسی اشتغال به ضروریات زندگی از قبیل، خوردن و آشامیدن و امثال آن را گناه می‌داند، زیرا فکر می‌کند که گرچه این کارها ضروری است و آدمی ناگزیر از اشتغال به آن است، لیکن يك يك آنها از جهت اینکه کاری است اختیاری و اشتغال به آن اشتغال اختیاری به غیر محبوب و اعراض اختیاری از اوست از این جهت گناه و مایه انفعال و شرمندگی است، لذا می‌بینیم کسانی که از فرط عشق و یا از بزرگی مصیبتی که به آنها روی آورده باین حد از خود بی‌خبر می‌شوند از اشتغال به خوردن و نوشیدن و امثال آن استنکاف می‌ورزند.

کلام معروفی را هم که نسبت می دهند به رسول خدا (ص) که فرمود: "انه لیغان علی قلبی فاستغفرالله کل یوم سبعین مرة- بدرستی که من - از آنجایی که مامور به هدایت خلق و مبعوث به شریعتی آسان هستم و قهرا در تماس با مردم و توجه به ما سوی الله- خاطراتی در دلم خطور می کند که ممکن است بین من و پروردگارم حجاب شود لذا همه روزه هفتاد بار استغفار می کنم" باید به امثال این معانی حمل کرد. و هم چنین آیه شریفه: "وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْيِكَ وَاسْتَغْفِرْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ" و آیه شریفه: "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا" و سایر آیاتی را که از زبان انبیاء (ع) نقل می کند به امثال این معانی حمل می شود. از آن جمله یکی کلام نوح (ع) است که عرض کرد: "رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا" و یکی دیگر کلام ابراهیم (ع) است که عرض می کند: "رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ" و یکی کلام موسی (ع) است که در باره خودش و برادرش عرض می کند: "رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَذْخُلْنَا فِي رَحْمَتِكَ" و یکی دیگر کلامی است که قرآن کریم آن را از رسول خدا (ص) حکایت می کند که عرض کرد: "سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ" بدین علت گفتیم که اینگونه کلمات باید به معنای مورد بحث حمل شود که انبیاء (ع) با اینکه دارای ملکه عصمت اند ممکن نیست معصیتی از آنها سرزند، و با اینکه مامورند مردم را بسوی دین و عمل به آن دعوت نموده قولاً و فعلاً به تبلیغ آن قیام نمایند معقول نیست که خود از عمل به دستورات دینی سرپیچی کنند، و چگونه چنین چیزی تصور دارد و حال آنکه مردم همه مامور به اطاعت از آنهایند؟ مگر ممکن است خداوند مردم را مامور به اطاعت از کسانی کند که ایمن از معصیت نیستند؟

پس ناچار باید آیات مزبور را به همان معنایی که گفتیم حمل نمود، و اعتراف به ظلمی را که از بعضی از آن حضرات حکایت شده مانند اعتراف "ذو النون" است که عرض کرد: "لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ" چون وقتی صحیح باشد بعضی از کارهای مباح را برای خود گناه بدانند و از خداوند در باره آنها طلب مغفرت نمایند جایز هم هست که آن کارها را ظلم بشمارند، زیرا هر گناهی ظلم است. البته محمل دیگری نیز برای خصوص اعتراف بظلم هست و سابقاً هم به آن اشاره شد که مراد از ظلم، ظلم به نفس باشد، چنان که آدم و حوا (ع) گفتند: "رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ".

واینکه گفتیم این کلمات فلان محمل را دارد، نخواستیم اعتراف کنیم به اینکه این محمل ها خلاف ظاهر آیات و یک نوع معانی است که ما خود تراشیده و به منظور حفظ آراء و عقاید مذهبی خود و اعمال تعصب، آیات را برآن حمل کرده ایم. نه ما در این معنایی که کردیم نخواستیم تعصب به خرج دهیم، به شهادت اینکه بحثی که در جلد دوم این کتاب (جلد ۲ فارسی) در باره عصمت انبیاء کرده آن را اثبات نمودیم بحثی بود قرآنی و خالی از هرگونه تعصب و متکی بر دقت در آیات قرآنی بی اینکه مطلبی غیر از قرآن را در آن دخالت داده باشیم.

چیزی که هست همانطوری که در آن بحث و در مواردی دیگر مکرراً گفته‌ایم نباید در تشخیص ظهور اینگونه آیات به فهم عامیانه اکتفاء نمود، برای اینکه قرائن مقامی و همچنین قرائن لفظی چه آنهایی که در خود کلام هست و چه آنهایی که جدای از کلام یافت می‌شود تاثیر قاطعی در تشخیص ظهور دارند، مخصوصاً قرآن کریم که در تشخیص ظهور و معنی هر آیه از آن بیشتر از هر کلام دیگری باید رعایت این جهت را نمود، زیرا کلام الهی هر آیه‌اش شاهد و مصدق و زبان آیات دیگر است.

غفلت از همین نکته بوده است که مساله تاویل را در بین عده‌ای از مفسرین و علمای کلام رواج داده، این عده از آنجایی که ارتباطی بین آیات قرآنی نمی‌دیدند و خیال می‌کردند که این آیات جملائی است بریده و اجنبی از هم و هر کدام مستقل در معنا، لذا بدون اینکه در تشخیص معنی هر کدام از سایر آیات استمداد کنند آن را بر معنایی عامیانه حمل کردند، همانطوری که مردم بازار کلمات یکدیگر را بر معنی ظاهرش حمل می‌کنند و لذا وقتی می‌شنوند که قرآن کریم می‌فرماید: "فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ" می‌گویند: ذوالنون خیال کرد- بلکه یقین کرد و حاشا براو که چنین خیالی کند- که خدای سبحان قدرت بروی ندارد. آیه بعدیش را ملاحظه نکردند که ذوالنون را از مؤمنین دانسته، می‌فرماید: "وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ" آری اگر این دو آیه را با هم ملاحظه می‌کردند قطعاً به چنین اشتباهی دچار نمی‌شدند، و می‌فهمیدند که معنی آیه، آن معنای عامیانه و غلط نیست، زیرا مؤمن در قدرت خدای سبحان شك نمی‌کند تا چه رسد به اینکه عجز خدای را ترجیح داده و یا یقین به آن کند.

و نیز وقتی می‌شنوند که قرآن می‌فرماید: "لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ" چنین خیال می‌کنند که لا بد رسول خدا (ص) نیز مانند سایر مردم گناه و مخالفت امری از او امر و یا نهی از نواهی مربوط به احکام دین را کرده که خدایش آمرزیده. فکرشان آن قدر رسا نبوده که بفهمند این آیه مربوط است به آیه قبلیش که می‌فرماید: "إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا" و اگر این گناه و آن آمرزش از سنخ گناهان مردم عادی و آمرزش آن بود هیچ ربطی بین آمرزش آن و داستان فتح مکه نبود و حال آنکه در این آیات گناه به معنایی گرفته شده که آمرزش آن نتیجه فتح مکه است، علاوه بر این، اگر مراد از گناه، همان معنای متعارف بود مغفرت آن با مطالب بعد هم که می‌فرماید: "وَبِئْتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيمًا" متناسب نبود، زیرا در اینصورت معنای این جملات عطف بر آن آمرزش می‌شوند.

و نیز وقتی به سایر آیاتی که به خیال خودشان متعرض لغزشهای انبیایی چون آدم، ابراهیم، لوط، یعقوب، یوسف، داود، سلیمان، ایوب و محمد (ص) می‌رسند بدون تامل و با کمال بی‌شرمی به ساحت مقدس آنان جسارت نموده و طعنه‌ها و نسبت‌های ناروایی که لایق خود آنان است به انبیاء (ع) می‌دهند. راستی که هیچ عیب و ننگی بالاتر و بدتر از بی ادبی نیست.

خلاصه اینکه، علمی که باید آدمی را به ادب و خضوع در برابر پروردگار و برگزیدگان او وادار سازد در این کوتاه نظران مایه گمراهی شده و آنان را به جایی کشانیده که خدایی را که قرآن مجید "رب العالمین" معرفی اش نموده با خدای تورات و انجیل دست خورده و تحریف شده عوض کنند و خدا را قوه‌ای بدانند غیبی و دارای بدن که مانند پادشاهان که هر روز به سرکشی بخشی از کشور خود می‌روند در اطراف عالم هستی قدم زده و هیچ همی جز اشباع شهوت و غضب سرکش خود ندارد.

و در نتیجه نه تنها نسبت به مقام پروردگار خود جاهل ماندند بلکه از مقام نبوت و مدارج عالی و شریف روحی انبیاء (ع) و مقامات رفیع آنان نیز غافل شدند، و این جهل و غفلت باعث شد که آن نفوس طیبه و طاهره را هم مانند نفوس شریر مردم پست و فرومایه بدانند که از شرف انسانیت جز اسم بهره و بویی ندارند، نفوسی که یک روز بر سر آرزو و شهوت، عرض و مال خود را می‌بازند و روزی خود را بر سر اینکار از دست می‌دهند.

سبحان الله همین مردم فرومایه هم با همه پستی و نادانی‌شان هیچ وقت راضی نمی‌شوند نسبت‌هایی که این عالم‌نماها به خدا و انبیا می‌دهند به خدای خود و پیغمبران خود بدهند، و هرگز حاضر نیستند زمام امور دنیایشان را بلکه زمام امور خانه و اهل و عیالشان را به دست کسانی بسپارند که این عالم‌نماها آنها را انبیاء می‌خوانند، چطور راضی خواهند شد که خدای علیم و حکیم آنها و انبیایشان چنین خدا و چنین انبیایی باشند.

خود مردم عامی و بلکه فرومایه‌گان آنها هم می‌دانند که خداوند اگر انبیایی مبعوث نموده برای این بوده که فردا مردم عذری نداشته باشند. و می‌دانند که انبیاء از هر لغزش و گناهی معصومند و اگر معصوم نباشند و جایز باشد که پیغمبری کافر و یا فاسق و فاجر شود و یا مردم را به شرک و وثنیت دعوت کند آن گاه پای خود را کنار کشیده و تقصیر را به گردن شیطان گذارد، غرض از بعثت حاصل نمی‌شود، چون در چنین صورتی از مردم هیچ توقعی نمی‌توان داشت و خداوند هیچ حجتی بر مردم نخواهد داشت.

آری، مردم عوام این معنا را درک می‌کنند ولی این گمراهان عالم‌نما که علم خود را سرمایه و سلاح برای اضلال مردم قرار داده‌اند از درک آن عاجز مانده‌اند، و وقتی این مطالب را می‌شنوند و بحث از عصمت انبیاء و موهبت‌ها و مواقف روحی آنان به میان می‌آید آن را شرک و غلو در باره بندگان خدا دانسته و به امثال آیه "قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ - بگو بدرستی من نیز بشری مانند شمایم" تمسک می‌جویند، تقصیر هم ندارند،

برای اینکه پروردگاری را که اینها تصور کرده‌اند بمراتب پائین‌تر از انبیا و صفاتی را که برای ذات و افعال خدا قائلند بمراتب پائین‌تر از صفات و مقامات انبیاء (ع) است.

و اینها همه مصائبی است که اسلام و مسلمین از دست اهل کتاب مخصوصاً یهود دیده و خرافاتی است که به دست اینها جعل و در بین روایات ما گنجانیده شده و در نتیجه عده‌ای هم به آن معتقد شده‌اند، از آن جمله معتقد شدند که خدای سبحان - که قرآن کریم با جمله "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" - هیچ چیز شبیه او نیست "توصیف نموده، - العیاذ بالله - مانند یکی از انسانهای متجبری است که خود را آزاد و غیر مسئول و دیگران را همه بنده و مسئول خود می‌داند، و از آن جمله معتقد شدند که ترتب هر يك از مسببات بر اسباب خود و به وجود آمدن هر نتیجه‌ای از مقدمات خود و اقتضای هر موجود مؤثر مادی و معنوی برای اثر خود، همه جزافی و بدون رابطه است.

و لذاست که می‌گویند اگر خدای تعالی نبوت را به رسول خدا (ص) ختم نموده و بر آن جناب قرآن نازل کرده، و اگر موسی (ع) را به تکلم با خود ممتاز ساخته و عیسی (ع) را به تأیید به روح اختصاص داده، هیچکدام به خاطر خصوصیتی در روح و نفوس شریف آن حضرات نبوده، بلکه خدای تعالی خودش چنین خواسته که یکی را به آن و یکی را به این اختصاص دهد، و اگر با عصای موسی سنگ شکافته و آب جاری می‌گردد زدن آن حضرت خصوصیتی ندارد، بلکه عیناً مانند زدن ما است، الا اینکه خدا خواسته که آنجا سنگ شکافته و آب جاری بشود و در زدن ما نشود، و هم چنین اگر عیسی (ع) به مردگان می‌گوید: برخیزید به اذن خدا و آنان هم برمی‌خیزند، خصوصیتی در گفتن وی نیست بلکه گفتن او عیناً مثل گفتن ما مردم عادی است، الا اینکه خدای تعالی بعد از گفتن او مردگان را زنده می‌کند و در گفتن ما نمی‌کند و همچنین است سایر معجزات انبیاء (ع).

اینان از این رو دچار چنین اشتباهاتی شده‌اند که نظام تکوین را بر نظام تشریح قیاس کرده‌اند، و مقررات تشریح را بر تکوین حکومت داده‌اند در حالی که نظام تشریح از وضع و قرارداد تعدی و از جهان اجتماع انسانی تجاوز نمی‌کند و اگر کمی فکرمی‌کردند، به اشتباه خود واقف شده و می‌فهمیدند که گناهی ما فوق این گناه و مغفرتی ما فوق مغفرت متعلق به آن نیز هست، راستی ایشان چگونه از درك این حقیقت غافل شده‌اند؟ با اینکه انتقال به آن خیلی دشوار نبود، برای اینکه خدای تعالی از طرفی مکرر بندگان را برای خود به نام "مخلصین" سراغ می‌دهد که معصوم و مصون از گناه بوده و شیطان برای همیشه از اغوای آنان ناامید است، و گناه - به معنای معروف - هرگز از ایشان سر نمی‌زند، و به مغفرت آن حاجت ندارند.

و در باره عده‌ای از انبیای عظام خود مانند ابراهیم، اسحاق، یعقوب، یوسف و موسی (ع) صریحاً فرموده که اینان از مخلصین هستند، راجع به ابراهیم و اسحاق و یعقوب فرموده: "إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذُكِّرَى الدَّارِ" و در حق یوسف (ع) فرموده: "إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ" و در باره موسی (ع) فرموده: "إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا".

و از طرفی دیگر از همین انبیای مخلص و بی گناه طلب مغفرت را حکایت کرده، چنان که از ابراهیم (ع) حکایت کرده که عرض کرد: رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ " و از موسی (ع) نقل کرده که گفت: " رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ " و هر کسی می تواند بفهمد که اگر مغفرت جز به گناهان متعارف تعلق نمی گرفت طلب مغفرت ایشان با اینکه بی گناهند معنایی نداشت.

گرچه بعضی در توجیه آن گفته اند که این حضرات خواسته اند از باب تواضع در برابر پروردگار، خود را در عین بی گناهی گنهکار بخوانند، لیکن این توجیه نیز غلط است و گویا غفلت کرده اند از اینکه انبیاء هیچ وقت در نظریات خود خطا و شوخی و تعارف نمی کنند و اگر طلب مغفرت می کنند این تقاضای شان جدی و از آن معنای صحیحی در نظر دارند.

با اینهمه چطور ممکن است کسی نفهمد که گناهایی غیر از گناهان متعارف هست که از آن طلب مغفرت می شود. و طلب مغفرتی غیر از طلب مغفرت متعارف هست و خداوند از ابراهیم نقل می کند و می فرماید: " وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ " و شاید همین نکته باعث شده که خدای تعالی هر جا که در کلام خود رحمت و یا رحمت اخروی یعنی بهشت را ذکر می کند قبل از آن مغفرت را اسم می برد، مثلاً می فرماید: " وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ " و نیز می فرماید: " وَ اغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا " و نیز از قول آدم و همسرش (ع) حکایت کرده که عرض کردند: " وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا " و از نوح (ع) حکایت می کند که گفت: " وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي ".

اقسام گناه و اقسام عفو

پس از این بیان چنین به دست آمد که گناه دارای مراتب مختلفی است که یکی پس از دیگری و در طول هم قرار دارند، چنان که مغفرت نیز دارای مراتبی است که هر مرتبه از آن متعلق به گناه آن مرتبه می شود، و چنین نیست که گناه در همه جا عبارت باشد از نافرمانی اوامر و نواهی مولوی که معنای متعارفی آن است، و نیز چنین نیست که هر مغفرتی متعلق به چنین گناهی باشد، بلکه غیر از این معنایی که عرف از گناه و مغفرت می فهمد گناهان و مغفرت های دیگری هم هست که اگر بخواهیم آن را از بحث سابق خود گرفته و بشماریم بالغ بر چهار مرتبه می شود:

اول:

گناه معمولی و عرفی که اگر بخواهیم عمومی تعریفش کنیم عبارت می شود از مخالفت پاره ای از مواد قوانین عملی چه دینی و چه غیر دینی، و مغفرت متعلق به این مرتبه از گناه هم اولین مرتبه مغفرت است.

دوم:

عبارتست از گناه متعلق به احکام عقلی و فطری و مغفرت متعلق به آن هم دومین مرتبه مغفرت است.

سوم:

گناه متعلق به احکام ادبی است نسبت به کسانی که افق زندگی‌شان ظرف آداب است، و این مرتبه هم برای خود مغفرتی دارد، و این دو قسم از گناه و مغفرت را فهم عرف گناه و مغفرت نمی‌شمارد، و شاید اگر در جایی هم چنین اطلاقی ببینند حمل بر معنای مجازی می‌کنند. ولیکن بنظر دقیق و علمی مجاز نیست. برای اینکه همه آثار گناه و مغفرت را دارد.

چهارم:

گناهی است که تنها ذوق عشق، آن را و مغفرت مربوط به آن را درک می‌کند، البته در طرف بغض و نفرت نیز گناه و مغفرتی مشابه آن تصور می‌شود. و این نوع از گناه و مغفرت را فهم عرفی حتی به معنی مجازی هم گناه نمی‌شمارد و این اشتباهی است از عرف، و البته تقصیر هم ندارد، زیرا فهم عرفی از درک این حقایق قاصر است، و چه بسا کسانی از همین اهل عرف بگویند این حرفها از خرافات و موهومات عشاق و مبتلایان بمرض "برسام" و یا از تخیلات شعری است و متکی بر مبنای صحیحی از عقل نیست، و غفلت داشته باشند از اینکه ممکن است همین تصوراتی که در افق زندگی اجتماعی تصوراتی موهوم به نظر می‌رسد در افق بندگی حقایقی ناگفتنی باشد.

آری عبودیتی که ناشی از محبت پروردگار است کار بنده را بجایی می‌کشاند که دل از دست داده و عقلش خیره و سرگردان می‌شود. و دیگر شعوری که بتواند چیزی را غیر پروردگار درک نموده، اراده‌ای که چیزی غیر از خواسته‌های او بخواهد برایش باقی نمی‌گذارد، در چنین حالتی انسان احساس می‌کند که کوچکترین توجه به خود و به مشتیهات نفس خود گناهی است عظیم و پرده‌ایست ضخیم که جز مغفرت الهی چیزی آن را برطرف نمی‌سازد. قرآن کریم هم گناه را حجاب دل و مانع از توجه تام به پروردگار نامیده و فرموده: "كَلَّابِلٌ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ".

این بود آنچه را که گفتیم بحث دقیق و جدی - نه بحثی که با حقایق بازی کند - آدمی را به آن ارشاد می‌نماید، و ممکن هم هست که برای اولیای خدا در خلال راز و نیازهای نهانی که با خدای خود دارند حالاتی دست دهد که در آن احوال به گناهی رقیق تراز این مراحل چهارگانه و همچنین مغفرتی لطیف تراز این مغفرتها برخورد نمایند که اینگونه بحثهای کلی و عمومی نتواند از عهده بیان آن برآید.

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ

سوره مبارکه انفال آیه: ۲۲

تعقل

لفظ "عقل" همانطور که توجه فرمودید از این باب بر ادراک اطلاق می‌شود که در ادراک عقد قلبی به تصدیق هست و انسان را به این جهت عاقل می‌گویند، و به این خصیصه ممتاز از سایر جانداران می‌دانند که خدای سبحان انسان را فطرتاً این چنین آفریده که در مسائل فکری و نظری حق را از باطل، و در مسائل عملی خیر را از شر، و نافع را از مضر تشخیص دهد، چون از میان همه جانداران او را چنین آفریده که در همان اول پیدا شدن و هست شدن خود را درک کند و بداند که او، اوست و سپس او را به حواس ظاهری مجهز کرده تا به وسیله آن، ظواهر موجودات محسوس پیرامون خود را احساس کند، ببیند و بشنود و بچشد و ببوید و لمس کند و نیز او را به حواسی باطنی چون: "اراده"، "حب"، "بغض"، "امید"، "ترس" و امثال آن مجهز کرده تا معانی روحی را به وسیله آنها درک کند، و به وسیله آن معانی، نفس او را با موجودات خارج از ذات او مرتبط سازد و پس از مرتبط شدن، در آن موجودات دخل و تصرف کند، ترتیب دهد، از هم جدا کند، تخصیص دهد و تعمیم دهد و آن گاه در آنچه مربوط به مسائل نظری و خارج از مرحله عمل است، تنها نظر دهد و حکم کند، و در آنچه که مربوط به مسائل عملی است و مربوط به عمل است حکمی عملی کند، و ترتیب اثر عملی بدهد و همه این کارهایی را که می‌کند بر طبق مجرای می‌کند که فطرت اصلی او آن را تشخیص داده، و این همان عقل است.

لیکن بسا می‌شود که یکی یا چند قوه آدمی بر سایر قوا غلبه می‌کند و کورانی و طوفانی در درون به راه می‌اندازد، مثلاً درجه شهوتش از آن مقداری که باید باشد تجاوز می‌کند، و یا درجه خشمش بالا می‌رود، (و به حکم این که گفته‌اند: حقیقت سرابی است آراسته - هوا و هوس گرد برخاسته) چشم عقلش نمی‌تواند حقیقت را درک کند، در نتیجه حکم بقیه قوای درونیش باطل و یا ضعیف می‌شود، و انسان از مرز اعتدال یا به طرف وادی افراط، و یا به طرف وادی تفریط سقوط می‌کند، آن وقت عقل آدمی نظیر آن قاضی می‌شود که بر طبق مدارک باطل و شهادت‌های کاذب و منحرف و تحریف شده، حکم می‌کند، یعنی در حکمش از مرز حق منحرف می‌شود، هر چند که خیلی مراقب است به باطل حکم نکند، اما نمی‌تواند. چنین قاضی‌ای در عین اینکه در مسند قضا نشسته، قاضی نیست.

انسان عاقل هم در مواردی که يك يا چند تا از غرائز و امیال درونیش طغیان کرده یا عینک محبت به چشم عقل خود بسته، و یا عینک خشم، یا ترس زیاده از حد، یا امید بیجا، یا حرص، یا بخل، یا تکبر، در عین اینکه هم انسان است و هم عاقل نمی‌تواند به حق حکم کند، بلکه هر حکمی که می‌کند باطل است، و لوائیکه (مانند معاویه‌ها) حکم خود را از روی عقل بدانند، اما اطلاق عقل به چنین عقلی، اطلاق به مسامحه است و عقل واقعی نیست، برای اینکه آدمی در چنین حالی از سلامت فطرت و سنن صواب بیرون است.

و خدای عز و جل هم، کلام خود را بر همین اساس ادا نموده و عقل را به نیرویی تعریف کرده که انسان در دینش از آن بهره‌مند شود، و به وسیله آن راه را به سوی حقائق معارف و اعمال صالحه پیدا نموده و پیش بگیرد، پس اگر عقل انسان در چنین مجرای قرار نگیرد، و قلمرو علمش به چهار دیوار خیر و شرهای دنیوی محدود گردد، دیگر عقل نامیده نمی‌شود، هم چنان که قرآن کریم از خود چنین انسانهایی حکایت می‌کند که در قیامت می‌گویند: "لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ" ^۱ "اگر ما می‌شنیدیم و تعقل می‌کردیم دیگر از دوزخیان نمی‌بودیم. و نیز فرموده: "أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا، أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ" ^۲ "چرا در زمین سیر نکردند تا دارای دل‌هایی شوند که با آن تعقل کنند، و با گوش‌هایی که با آن بشنوند؟ آخر تاریخ شدن چشم سر، کوری نیست، این چشم دل است که کور می‌شود، دل‌هایی که در سینه‌ها است.

پس این آیات همانطور که ملاحظه گردید کلمه عقل را در علمی استعمال کرده که انسان خودش بدون کمک دیگران به آن دست یابد، و کلمه "سمع" را در علمی بکار برده که انسان به کمک دیگران آن را به دست می‌آورد، البته با سلامت فطرت در هر دو برای اینکه می‌فرماید آن عقل، عقلی است که با دل روشن توأم باشد نه با دل کور. و نیز فرموده: "وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ" و چه کسی از ملت ابراهیم که دین فطری است روی می‌گرداند بجز کسی که خود را سفیه و نادان کرده باشد.

و آیه شریفه، به منزله عکس نقیض است، برای آن حدیثی که می‌فرماید: "العقل ما عبد به الرحمن... "عقل آن است که به وسیله آن خدای رحمان پرستش شود... پس از همه آنچه تا اینجا گفتیم این معنا روشن گردید که مراد از عقل در کلام خدای تعالی آن ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان دست دهد، و اینجا است که معنای جمله: "كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" به خوبی روشن می‌شود، چون در این جمله بیان خدا مقدمه تمامیت علم است، و تمامیت علم هم مقدمه عقل و وسیله‌ای به سوی آن است، هم چنان که در جای دیگر نیز فرموده: "وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ" همه این مثل‌ها را برای انسان می‌زنیم، ولی وی آنها را تعقل نمی‌کند، مگر کسانی که عالم باشند.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

سوره مبارکه مائده آیه: ۱

عقد

کلمه "عقد" این کلمه از ماده ع-ق-د است که به معنای بستن است، و در این آیه، علقه زناشویی به گرهی تشبیه شده که دو تا ریسمان را به هم متصل می‌کند، به طوری که آن دورا يك ریسمان البته بلندتر می‌سازد، گویی حباله و ریسمان نکاح هم دو نفر انسان را یعنی زن و شوهر را به هم متصل می‌کند. کلمه "عقود" جمع عقد است، و عقد به معنای گره زدن و بستن چیزی است به چیز دیگر، بستن به نوعی که به خودی خود از یکدیگر جدا نشوند، مثل بستن و گره زدن يك طناب و يك ریسمان به طناب و ریسمانی مثل خودش و لازمه گره خوردن این است که هر يك ملازم دیگری باشد، و از آن جدا نباشد، و این لوازم در گره خوردن دو چیز محسوس در نظر مردم معتبر بوده، و سپس همه اینها را در گره‌های معنوی نیز معتبر شمرند، مثلاً در عقد معاملات از خرید و فروش و اجاره و سایر معاملات معمول و نیز در عهدها و پیمانها کلمه عقد را اطلاق کردند، چون اثری که در گره زدن هست در اینها نیز وجود داشت و آن اثر عبارت بود از لزوم آن پیمان و التزام در آن. و چون عقد- که همان عهد باشد- شامل همه پیمانهای الهی و دینی که خدا از بندگانش گرفته می‌شود و نیز شامل ارکان دین و اجزای آن چون توحید و نبوت و معاد و سایر اصول عقائد و اعمال عبادتی و احکام تشریحی و امضایی و از آن جمله شامل عقد معاملات و غیره می‌شود.

بیع

کلمه "بیعت" يك نوع پیمان است که بیعت کننده خود را مطیع بیعت شونده می‌سازد. راغب می‌گوید: وقتی می‌گویند با سلطان بیعت کرد که بیعتش متضمن بذل طاعت باشد، البته طاعت به قدر مقدور. رسم عرب و همچنین در ایران این بود که وقتی می‌خواستند معامله را قطعی کنند، به یکدیگر دست می‌دادند، و گویا با این عمل مساله نقل و انتقال را نشان می‌دادند- چون نتیجه نقل و انتقال که همان تصرف است بیشتر بدست ارتباط دارد- لذا دست به دست یکدیگر می‌زدند، و به همین جهت دست زدن به دست دیگری در هنگام بذل طاعت را "مبايعه" و "بیعت" می‌خواندند، و حقیقت معنایش این بود که بیعت کننده دست خود را به بیعت شونده می‌بخشید، و به سلطان بیعت شونده می‌گفت: این دست من مال تو است، هر کاری می‌خواهی با آن انجام بده.

وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ

سوره مبارکه حج آیه: ۷۸

عصمت

راغب گفته است: "عصم" بفتح عین و سکون صاد به معنای امساک است، و اعتصام به معنای آن حالتی است از انسان که در طلب حافظی که او را حفظ کند از خود نشان می‌دهد. راغب همچنین در معنای این کلمه بسط کلام می‌دهد تا آنجا که می‌گوید: "عصام" بکسر عین چیزی است که بوسیله آن چیزی بسته و حفظ می‌شود و عصمتی که در انبیا است به معنای نگهداری ایشانست از معصیت، و خداوند ایشان را با وسایل گوناگونی حفظ می‌کند: یکی با صفای دل و پاکی گوهری است که خدای تعالی ایشان را به آن کرامت اختصاص داده است و یکی دیگر با نعمت فضائل جسمانی و نفسانی است که به آنان ارزانی داشته و دیگر با نصرت و تثبیت قدمهای آنها است، و نیز سکینت و اطمینان خاطر و نگهداری دل‌هایشان و توفیقاتشان است، کما اینکه خدای تعالی فرموده: "وَ اللَّهُ يُعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ".

و عصمت چیزی است نظیر دست‌بند که زنان در دست می‌اندازند، و از دست، آن موضعی را که عصمت دست‌بند بر آن قرار می‌گیرد معصم گویند، و بعضی به سفیدی مچ دست با پای چارپایان از نظر شباهتش به دست‌بند عصمت گفته‌اند، نظیر اینکه چارپایی را که یک‌پایش سفید باشد به چارپایی که یک‌پایش بسته باشد تشبیه کرده و محجل می‌گویند و بر همین قیاس گفته می‌شود: "غراب اعصم - کلاغ قلاده دار".

کلمه "عصم" جمع "عصمت" است که به معنای عقد و ازدواج دائمی است، و بدین جهت آن را عصمت نامیده‌اند که زن را حفظ و ناموسش را نگهداری می‌کند.

يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ

سوره مبارکه تغابن آیه: ۹

غبن

راغب می‌گوید: کلمه "غبن" که تغابن مصدر باب تفاعل آن است به معنای این است که وقتی با کسی معامله می‌کنی از راهی که او متوجه نشود کلاه سراو بگذاری، اگر می‌خری پول کمتری بدهی، و اگر می‌فروشی پول بیشتری بگیری، آن گاه می‌گوید: منظور از "یوم التغابن" که در قرآن آمده روز قیامت است، چون در آن روز برای همه مردم کشف می‌شود که در معامله‌ای که آیات زیر بدان اشاره نموده مغبون شده‌اند، و اینکه آن آیات: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ - بعضی از مردمند که جان خود را در برابر خوشنودیهای خدا می‌فروشند"، "إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ... - خدا از مؤمنین جانهایشان را خریداری کرده..." و "الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا - آنهایی که با عهد خدا و سوگندهایشان بهای اندکی به دست می‌آورند". در روز قیامت برای همه این معامله‌گران کشف می‌شود که مغبون شده‌اند، آن کس که معامله نکرده می‌فهمد که از معامله نکردن مغبون شده، و آن کس که در معامله اش بهای اندک دنیا به دست آورده می‌فهمد که از معامله کردنش مغبون شده، پس همه مردم در آن روز مغبون خواهند بود.

خسر

کلمه "خسر" و "خسران" هر دو به معنای از دست دادن سرمایه است، یا همه‌اش و یا بعضی از آن. البته کلمه "خسران" رستراز کلمه "خسر" است، و "خسران نفس" به معنای آن است که آدمی نفس خود را در معرض هلاکت و بدبختی قرار دهد، به طوری که استعداد کمالش از بین برود و سعادت به کلی از او فوت شود. "خسارت اهل" هم به همین معنا است.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَأَحْشُوا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَارِعٌ عَنِ وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغْرُبَنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغْرَبَنَّكُمُ بِاللَّهِ الْعُرُورُ

سوره مبارکه لقمان آیه: ۳۳

غَرَّ

کلمه "غرور" به معنای این است که کسی آدمی را به شری و ادا کند که به صورت خیر باشد، و این عمل او را غرور فریب می خوانند، و عمل ما را که فریب او را خورده و آن عمل را مرتکب شده ایم "اغترار" می خوانند، راغب گفته: معنای اینکه بگوییم: "غررت فلانا" این است که من رگ خواب فلانی را یافتم، و توانستم فریبش دهم، و به آنچه از او می خواستم برسیم، و کلمه "غرة" به کسره غین، به معنای غفلت در بیداری است .

و گفته: "غررت فلانا" به این معنا است که من رگ خواب او را جستیم، و آنچه از او می خواستم گرفتم، و "غرة" به معنای غفلت در بیداری است، و کلمه "غرار" به معنای غفلت با چرت و فتور است، - تا آنجا که می گوید: پس غرور به معنای هر چیزی است که آدمی را فریب می دهد، چه مال باشد، و چه جاه، و چه شهوت، و چه شیطان، چیزی که هست بعضی از مفسرین کلمه "غرور" را به شیطان تفسیر کرده اند، و این بدان جهت است که او خبیث ترین فریب دهندگان است و بعضی دیگر آن را به دنیا تفسیر کرده اند چون در مثل گفته شده "الدنيا تغر و تضر و تمر- دنیا غرور می آورد و ضرر می زند و می گذرد" .

و بنا به گفته وی معنای آیه این می شود: "ای انسانها بپرهیزید از پروردگارتان"، و او خدای سبحان است، "و بترسید روزی را" و آن روز قیامت است، که "لا یجزی" کفایت نمی کند "پدري از فرزندش، و نه مولودی کفایت کننده و بی نیاز کننده است "چیزی را" از والد خویش، که وعده خدا" به آمدن قیامت "حق" است، یعنی ثابت است و تخلف ناپذیر، "فَلَا تَغْرُبَنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا" پس زنده، که زندگی دنیا با زینت فریبنده خود شما را بفریبد" و لَا يَغْرَبَنَّكُمُ بِاللَّهِ الْعُرُورُ" و بطور کلی بهوش باشید، که هیچ فریبنده ای چه از شوون زندگی باشد، و چه خصوص شیطان شما را گول نزند. "غرور" به معنای اظهار خیرخواهی و نهان داشتن سوء قصدی است که در دل دارد.

إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَجَحِيمًا وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا

سوره مبارکه مزمل آیه: ۱۳

غصه

در مجمع البیان می‌گوید: کلمه "غصه" به معنای تردد لقمه در حلق است، به طوری که خورنده نتواند به راحتی آن را فرو ببرد، وقتی گفته می‌شود "غص بریقه، یغص، غصصا" معنایش این است که آب دهانش در گلویش گیر کرد، و "فی قلبه غصه من کذا" یعنی در دلش از فلان پیشامد اندوهی گره خورده، و خلاصه غصه هم نظیر سکسکه است، که نمی‌گذارد طعام و شراب گوارا شود.

نکال

کلمه "نکال" هم به معنای تعذیبی است که هر کس آن را ببیند، و یا بشنود از ارتکاب مثل آن خودداری می‌کند، و عذاب آخرت از این جهت نکال خوانده شده که یکی از آثارش این است که هر کس آن را بشنود از هر عملی که وی را بدان گرفتار سازد خودداری می‌کند، هم چنان که عذاب استیصال و انقراض در دنیا هم به همین جهت نکال خوانده می‌شود.

غم

کلمه "غمه" - به ضمه غین - به معنای اندوه و سختی است، و در آن، معنای پوشش نیز هست، گویا کربت و اندوه روی قلب را می‌پوشاند. "غمام" نام ابراست، و اگر ابر را غمام خوانده‌اند، برای این است که آفتاب را می‌پوشاند، زیرا غمام از ماده غم که به معنای پرده است، می‌باشد. کلمه "جحیم" در قرآن یکی از اسمهای جهنم است که از ماده "جحمة" مشتق شده، که - بنا به گفته راغب - به معنای شدت سوزش آتش است.

عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ

سوره مبارکه رعد آیه: ۹

غیب

"غیب" و "شهادت" دو معنی از معانی نسبی هستند، یعنی يك شیء واحد ممکن است نسبت به چیزی غیب و نسبت به چیزی دیگر شهادت باشد، و این بدان سبب است که موجودات - همانطور که گذشت - خالی از حدود نیستند، و هرگز از حدود خود جدا و منفک نمی شوند، بنا بر این، هر چیزی که داخل در حد و احاطه چیز دیگری باشد آن چیز داخل، برای آن دیگری شهادت است چون مشهود ادراک آنست، و هر چیزی که از حد چیز دیگری خارج باشد، برای آن چیز دیگر غیب خواهد بود چون مشهود ادراکش نیست.

از همین جاست که به خوبی روشن می گردد که: جز خدای سبحان، کسی غیب نمی داند، اما اینکه غیب جز برای خدا معلوم نمی شود جهتش این است که علم، خود يك نوع احاطه است، و معنی ندارد که چیزی به خارج از حد وجودی خود و به اجنبی از احاطه خود احاطه یابد، و اما اینکه خدا عالم به غیب است جهتش این است که وجود خدا محدود به حدی نیست و او به هر چیز محیط است، و هیچ چیز نمی تواند خود را بوسیله چهار دیوار حد خود از خدا پنهان بدارد، پس در حقیقت برای خدا غیب نیست هر چند برای غیر خدا غیب باشد.

و بنا بر این، معنی علم خدا به غیب و شهادت در حقیقت این می شود که همه چیز برای او شهادت است، و آن غیب و شهادتی که در باره موجودات نسبت به هم تحقق می یابد، هم غیبش و هم شهادتش برای خدا شهادت است.

و به عبارت دیگر، معنی جمله "عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ" اینست که امور که ممکن است علم صاحبان علم به آن احاطه یابد، یعنی اموری که خارج از حد وجودشان نیست، و همچنین آن اموری که ممکن نیست علم صاحبان علم به آن تعلق گیرد، به خاطر اینکه از حد وجودشان خارج است، هم آن قسم و هم این قسم هر دو برای خدای تعالی معلوم و مشهود است، چون او به تمام اشیاء احاطه دارد.

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ
ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

سوره مبارکه روم آیه: ۳۰

فطر

کلمه "فطر" بطوری که راغب گفته است در اصل به معنای پاره کردن از درازای پارچه یا چیز دیگر است، وقتی گفته می شود: "فطرت الشيء فطرا" معنایش این است که آن را از طرف طول شکافتم. و در قرآن کریم هر جا که این ماده را به خدای تعالی نسبت داده به معنای ایجاد است، ولی در معنای ایجاد به نوعی عنایت استعمال شده، گویا خدای تعالی عالم عدم را شکافته، و از شکم آن موجودات را بیرون کشیده است.

بنا بر این کلمه "فاطر" همان معنایی را می دهد که کلمه بدیع و مبدع دارند، با این تفاوت که در کلمه ابداع، عنایت بر نبودن الگوی قبلی است، و در کلمه فاطر عنایت بر طرد عدم و برای ایجاد چیزی است از اصل، نه مانند کلمه صانع که به معنای آن کسی است که مواد مختلفی را با هم ترکیب می کند، و از آن صورتی جدید از قبیل خانه، ماشین، و امثال آن که وجود نداشت، درست می کند. همچنین می رسد که ماده "فطر" به معنای پدید آوردن از عدم محض است به خلاف خلقت، که بر پدید آوردن ساختمان از آجر و آهن نیز صادق است. پس اینکه بعضی ها فطرت را به معنای خلقت گرفته اند از راه صواب دور شده اند برای اینکه ماده "خلق" به معنای ایجاد صورت از ماده است به این صورت که چند ماده را با هم جمع کنیم و چیزی جدید و نوبسازیم، و اگر خلقت به معنای فطرت و ایجاد از عدم محض بود خدا آن را به عیسی بن مریم نسبت نمی داد و نمی فرمود: "وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ".

"فَطَّرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" چنین معنا می دهد که ملازم فطرت باش و بنا بر این در جمله مزبور اشاره است به اینکه این دینی که گفتیم واجب است برای او اقامه وجه کنی، همان دینی است که خلقت بدان دعوت، و فطرت الهی به سبب هدایت می کند، آن فطرتی که تبدیل پذیر نیست. برای اینکه دین چیزی به غیر از سنت حیات، و راه و روشی که بر انسان واجب است آن را پیشه کند تا سعادت مند شود نیست.

پس هیچ انسانی هیچ هدف و غایتی ندارد مگر سعادت، هم چنان که تمامی انواع مخلوقات به سوی سعادت خود، و آن هدفی که ایده آل آنهاست هدایت فطری شده اند، و طوری خلق شده، و به جهازی مجهز گشته اند که با آن غایت و هدف مناسب است، هم چنان که از موسی (ع) حکایت کرده که در پاسخ فرعون گفت: "رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى" و نیز فرموده:

الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ . بنا براین انسان نیز مانند سایر انواع مخلوقات مفسور به فطرتی است که او را به سوی تکمیل نواقص، و رفع حوائجش هدایت نموده، و به آنچه که نافع برای اوست، و به آنچه که برایش ضرر دارد ملهم کرده و فرموده: "وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا" و او در این حال مجهز به جهاز بدنی نیز هست، که با آن اعمال مورد حاجت خود را انجام دهد، هم چنان که فرموده: "ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرُهُ" یعنی سپس وسیله و راه زندگی را برایش فراهم کرد.

پس انسان دارای فطرتی خاص به خود است، که او را به سنت خاص زندگی و راه معینی که منتهی به هدف و غایتی خاص می شود، هدایت می کند راهی که جز آن راه را نمی تواند پیش گیرد، "فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" و انسان که در این نشاء زندگی می کند، نوع واحدی است که سودها و زیانهایش نسبت به بنیه و ساختمانی که از روح و بدن دارد سود و زیان مشترکی است که در افراد مختلف اختلاف پیدا نمی کند.

پس انسان از این جهت که انسان است بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد، و چون چنین است لازم است که در مرحله عمل تنها یک سنت ثابت برایش مقرر شود، و هادی واحد او را به آن هدف ثابت هدایت فرماید. و باید این هادی همان فطرت و نوع خلقت باشد، و به همین جهت دنبال "فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" اضافه کرد که "لَا تَبْدِيلَ لِمَخْلُوقِ اللَّهِ".

و اما اینکه گفتیم نوع انسان یک سعادت و شقاوت دارد، برای این است که اگر سعادت افراد انسانها به خاطر اختلافی که با هم دارد مختلف می شد، یک جامعه صالح و واحدی که ضامن سعادت افراد آن جامعه باشد، تشکیل نمی گشت، و همچنین اگر سعادت انسانها به حسب اختلاف اقطار، و سرزمینهایی که در آن زندگی می کنند، مختلف می شد، و سنت اجتماعی که همان دین است اساسش همان چیزی باشد که منطبقه اقتضاء دارد آن وقت دیگر انسانها نوع واحدی نمی شدند، بلکه به اختلاف منطبقه ها مختلف می شدند، و نیز اگر سعادت انسان به اقتضای زمانها مختلف می شد، یعنی اعصار و قرون یگانه اساس سنت دینی می گشت.

البته منظور ما از این حرف این نیست که اختلاف افراد و مکانها و زمانها هیچ تاثیری در برقراری سنت دینی ندارد، بلکه ما فی الجمله و تا حدی آن را قبول داریم، چیزی که هست می خواهیم اثبات کنیم که اساس سنت دینی عبارت است از ساختمان و بنیه انسانیت، آن بنیه ای که حقیقتی است واحد و مشترک بین همه افراد و اقوام، و ثابت در همه. می خواهیم بگویم برای انسانیت سنتی است واحد، و ثابت به ثبات اساسش، که همان انسان است، و همین سنت است که آسیای انسانیت بر محور آن می گردد، و همچنین سنت های جزئی که به اختلاف افراد و مکانها و زمانها مختلف می شود، پیرامون آن دور می زند. و این همان است که جمله "ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ" بدان اشاره می کند.

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا

سوره مبارکه شمس آیه: ۹

فلاح

راغب در مفردات می‌گوید: کلمه "فلاح" - به فتحه فاء و سکون لام - به معنای شکافتن است و لذا می‌گویند الحديد بالحديد یفلاح - آهن با آهن شکافته می‌شود. و کلمه "فلاح" به معنای ظفر یافتن و به دست آوردن و رسیدن به آرزو است. و این به دو نحو است: یکی دنیوی، و دیگری اخروی، اما ظفر دنیوی رسیدن به سعادت زندگی است، یعنی، به چیزی که زندگی را گوارا سازد. و آن در درجه اول بقاء و سپس توانگری و عزت است.

و ظفر اخروی در چهار چیز خلاصه می‌شود: بقایی که فناء نداشته باشد، غنایی که دستخوش فقر نشود، عزتی که آمیخته با ذلت نباشد و علمی که مشوب با جهل نباشد، و به همین جهت گفته‌اند: عیشی جز عیش آخرت نیست. پس اگر دست یابی به سعادت را فلاح خوانده‌اند، به این عنایت است که موانع را شکافته، کنار می‌زند و رخسار مطلوب را نشان می‌دهد. "فلاح"، "فوز"، "نجاح"، "ظفر" و "سعادت" همه الفاظی هستند که معانیشان نزدیک به هم هستند، و لذا راغب "فلاح" را به رسیدن به آرزو که همان معنای سعادت است تفسیر نموده، و در مفردات خود گفته: "الفلاح" به معنای شکافتن است، و در مثل گفته شده است "الحديد بالحديد یفلاح" - یعنی آهن با آهن شکافته می‌شود، و اگر بزرگان را هم "فلاح" می‌گویند به همین عنایت است که آنان زمین را می‌شکافند.

"فلاح" به معنای ظفر یافتن به مقصود است، و آن دو قسم است: یکی دنیوی و دیگری اخروی. فلاح و رستگاری دنیوی عبارتست از ظفر یافتن به سعادهایی که با دستیابی به آنها زندگی دنیایی آدمی خوش و خرم می‌شود، مانند بقاء و توانگری و عزت، شاعر هم که می‌گوید: افلح بما شئت فقد یدرك بالضعف و قد یخدع الأریب همین معنی را اراده کرده است. و فلاح اخروی به داشتن چهار چیز است: ۱- بقاء بدون فنا ۲- غنای بدون فقر ۳- عزتی که آمیخته و دستخوش ذلت نگردد ۴- علمی که جهل در آن راه نیابد. و بنابراین ممکن است گفته شود که فلاح همان سعادت است، و برای خاطر عنایتی از سعادت به فلاح تعبیر می‌کنند، و آن عنایت این است که لازمه سعادت ظفر یافتن و رسیدن به آرزوها با شکافتن و دریدن حجابهایی است که حایل بین آدمی و بین آن است، و این عنایت در همه موارد استعمال این کلمه از قبیل: "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ" و "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا" و "إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ" و سایر موارد لحاظ می‌شود.

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ

سوره مبارکه بقره آیه: ۱۸۵

فرقان

کلمه "فرقان" بطوری که در صحاح آمده به معنای چیزی است. که میان حق و باطل جدایی بیندازد، ولی دلالت ماده این کلمه اعم است یعنی دلالت بر صرف جدا سازی دارد، چه جدا سازی حق از باطل و چه جدا سازی نخود از کشمش مثلا، و یا هر جدا سازی دیگر، هم چنان که می بینیم در قرآن کریم در مورد جدا سازی مردم استعمال شده آنجا که فرموده: "يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقِيِ الْجَمْعَانِ". و نیز فرموده: "يَجْعَلُ لَكُمْ فُرْقَانًا". چیزی که هست مطلوب از این جدا سازی درگاه خدای تعالی حتما امری است که به هدایت برگشت کند، و در باره آن باشد، و جدا سازی مربوط به این مساله حتما همان جدا سازی بین حق و باطل خواهد بود حق و باطل در عقاید و در معارف، و نیز تعیین اینکه بنده خدا چه وظایفی دارد، و چه چیزهایی جزء وظایف او نیست. در نتیجه معنای جمله مورد بحث، با مطلق معارف الهیه منطبق می شود، چه معارف اصلی و چه فرعی، چه آنهایی که در کتابش بیان شده و چه آنهایی که به زبان انبیایش جاری گشته، و لذا می بینیم در آیه: "وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ" همه آنچه را که بر موسی و هارون نازل کرده فرقان نامیده است.

کلمه "فرقان" به معنای فرق است، و اگر قرآن کریم را فرقان نامید از آن جهت بوده که آیاتش بین حق و باطل جدایی می اندازد، و یا از این جهت بوده که آیاتش جدا جدا نازل شده. مؤید معنای اول این است که این کلمه در قرآن کریم بر تورات هم اطلاق شده، با اینکه تورات یکباره نازل شد. راغب در مفردات گفته: کلمه "فرقان" از کلمه "فرق" بلیغ تراست، برای اینکه فرقان تنها در فرق نهادن بین حق و باطل استعمال می شود، مانند قنعان، که تنها در مردی استعمال می شود که دیگران به حکم او قناعت می کنند، و این کلمه اسم است نه مصدر، به خلاف فرق که هم مصدر است، و هم در فرق بین حق و باطل و غیر آن استعمال می شود.

أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ

سوره مبارکه سجده آیه: ۱۸

فاسق

کلمه فسق بطوری که گفته‌اند، از الفاظی است که قبل از آمدن قرآن معنای امروز آن را نداشت، و در این معنا استعمال نمیشد، و این قرآن کریم است که کلمه نامبرده را در معنای معروفش استعمال کرد، و آن را از معنای اصلیش که بمعنای بیرون شدن از پوست است گرفته، چون وقتی می‌گویند: فسقت التمرة معنایش این است که خرما از پوستش بیرون آمد، و به همین جهت خود قرآن نیز کلمه: فاسقین را تفسیر کرد به الَّذِينَ يَنْفُسُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ، کسانی که می‌شکنند عهد خدا را بعد از میثاق آن، و معلوم است که نقض عهد وقتی تصور دارد که قبلاً بسته و محکم شده باشد، پس نقض عهد نیز نوعی بیرون شدن از پوست است. کلمه "فاسق" به طوری که گفته‌اند به معنای کسی است که از طاعت خارج و به معصیت گرایش کند.

فجور: راغب گفته کلمه "فجر" به معنای انفجار و شکاف وسیع برداشتن است، آن گاه می‌گوید: گناه را هم بدان جهت فجور نامیدند که باعث شکافته شدن و دریده شدن حرمت دیانت است، می‌گوییم: فلانی مرتکب فجور شد، و یا او فاجر است، و ایشان فجار و فجره‌اند.

در مجمع البیان گفته کلمه "تفجیر" به معنای آن است که به اصطلاح فارسی آب نهر را به خاطر زیاد شدن بشکند، و بند را آب ببرد، و گناه را هم اگر فجور می‌گویند، برای این است که گناهکار، پرده حیا را پاره می‌کند، و از صراط مستقیم خارج گشته، به بسیاری از گناهان مبتلا می‌شود، و اگر صبح را فجر می‌گویند، باز برای این است که روشنی پرده ظلمت را پاره کرده به همه جا منتشر می‌شود.

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ
فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ

سوره مبارکه بقره آیه: ۱۸۵

فوت

راغب می‌گوید: کلمه "فوت" به معنای دور شدن چیزی است از انسان، به طوری که دست یافتن به آن دشوار باشد. و در قرآن کریم آمده که: "وَإِنْ فَاتِكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَرْوَاحِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ - اگر از زنان شما چیزی نزد کفار مانده باشد" آن گاه می‌گوید: کلمه "تفاوت" که مصدر باب "تفاعل" از ماده "فوت" است، به معنای اختلاف دو چیز در اوصاف و خصوصیات است، گویا این از آن دور و آن از این دور است، خصوصیات این در آن نیست و خصوصیات آن در این نیست، این کلمه هم در قرآن آمده می‌فرماید: "مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ - در خلقت خدا چیزی که از مقتضای حکمت خارج باشد وجود ندارد".

پس منظور از نبودن تفاوت در خلق، این است که تدبیر الهی در سراسر جهان زنجیروار متصل به هم است، و موجودات بعضی به بعض دیگر مرتبطند، به این معنا که نتایج حاصله از هر موجودی عاید موجود دیگری شود، و در نتیجه دادنش به موجوداتی دیگر وابسته و نیازمند است. در نتیجه اصطکاک اسباب مختلف در عالم خلقت، و برخوردشان نظیر برخورد دو کفه ترازو است که در سبکی و سنگینی دائماً در حال مقابله می‌باشند، این می‌خواهد سبکی کند او نمی‌گذارد، او می‌خواهد سنگینی کند این نمی‌گذارد، این می‌خواهد بلند شود او نمی‌گذارد، او می‌خواهد بلند شود این مانع می‌شود، و نتیجه این کشمکش آن است که ترازودار بهره‌مند می‌شود. پس دو کفه ترازو در عین اختلافشان در به دست آمدن غرض ترازودار اتفاق دارند، و یا به عبارتی دیگر اختلاف آنها است که باعث می‌شود ترازودار جنس کشیدنی خود را بکشد و وزن آن را معلوم کند.

پس منظور از نبودن تفاوت در خلق این شد که خدای عز و جل اجزای عالم خلقت را طوری آفریده که هر موجودی بتواند به آن هدف و غرضی که برای آن خلق شده برسد، و این از به مقصد رسیدن آن دیگری مانع نشود، و یا باعث فوت آن صفتی که برای رسیدنش به هدف نیازمند است نگردد.

مشتقات قرآنی: الْقَادِرُ / الْقَادِرُونَ / الْقَدْرُ / الْقَدِيرُ

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ

سوره مبارکه حجر آیه: ۲۱

قدر

"قدر" هر چیزی، اندازه تعیین مقدار آن است و به طور کنایه در مقام و منزلتی که اشیاء بر حسب اوصاف و خصوصیات دارند استعمال می شود. می گویند: "قدر الشیء حق قدره" یعنی فلان چیز را آن طور که در خور آن بود و سزاوارش بود معرفی نمود.

"قدر" و "قدر" از هر چیزی کمیت و کوچک و بزرگی و کم و زیادی آن است، مثلاً وقتی گفته می شود: "قدرت الشیء قدر" یا گفته می شود: "قدرت الشیء تقدیر" مقصود این است که من کمیت و حدود ظاهری و محسوس فلان چیز را معلوم و بیان کردم، این معنای اصلی و لغوی این کلمه است، ولیکن کلمه مزبور را از معنای اصلیش تجاوز داده و در امور معنوی و غیر محسوس نیز استعمال کرده اند، مثلاً می گویند "فلانی در بین مردم و در میان اجتماع دارای قدر و منزلت است" و مقصودشان این است که فلانی در جامعه خود وزنه ای است دارای ارزش اجتماعی.

و از جهت اینکه تقدیر و تحدید هر چیز غالباً توأم با توصیفی است که طرف را از حال آن چیز آگاه می کند لذا کلمه "قدر" و "تقدیر" بطور استعاره، هم بر آن اوصاف اطلاق می شود و هم بر آن معرفت و آگاهی، مثلاً گفته می شود: "قدر الشیء و قدره" یعنی وصف کرد فلان چیز را و نیز گفته می شود: "قدر الشیء و قدره" یعنی معرفت به فلان چیز حاصل کرد و اینگونه استعمالات همه صحیح و لغوی است.

مقدار: "مقدار" به معنی حد هر چیزی است که با آن متعین شده و از غیر خود ممتاز می گردد، زیرا هیچ چیزی نیست که لباس وجود به خود گرفته باشد که فی نفسه و از غیر خود متعین و ممتاز نباشد، چون اگر متعین نمی بود وجود نمی یافت، و این معنی، یعنی اینکه هر موجودی حدی داشته باشد که از آن حد تجاوز نکند یک حقیقتی است که قرآن پرده از روی آن برداشته و مکرر خاطر نشان ساخته است، مانند: "قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا" و مانند: "وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ" و همچنین آیاتی دیگر.

پس وقتی بنا شد هر چیزی محدود به حدی باشد که از آن تجاوز نکند، و در نزد خدا و به امر او محکوم به آن حد باشد، و به هیچ وجه از نزد خدا و احاطه او بیرون نرود، و هیچ چیز از علم او غایب نباشد هم چنان که خودش فرمود: "إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ" و نیز فرمود: "أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ" و نیز فرمود: "لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ" محال است که خدای تعالی نداند که هر ماده ای چه باری دارد، و رحمها چه مقدار کم و زیاد می کنند.

کلمه "قدیر" یکی از اسماء حسناى خداى تعالى است که مرکز همه قدرتها است. راغب می‌گوید کلمه "قدرت" هرگاه وصف انسان قرار گیرد نام هیئتی برای انسان است که با آن می‌تواند کاری را که می‌خواهد انجام دهد. و چون خداى تعالى با آن وصف شود، معنای عاجز نبودن را می‌دهد. این کلمه تنها در مورد خداى تعالى بطور مطلق استعمال می‌شود، و تنها در مورد او است که می‌توان بطور مطلق گفت "قادر" است، و اما غیر خداى تعالى محال است کسی قادر مطلق باشد، هر چند که لفظ قادر بطور مطلق در باره آن اطلاق بشود. پس هرگاه بخواهیم غیر خدا را قادر بخوانیم حق کلام این است که بگوییم فلانى قادر بر فلان کار است. و اگر بگوییم فلانى قادر است، صرف تعبیر است و گرنه معنایش مقید است، چون آن کس، قادر بر کار معینی است، نه قادر مطلق. و به همین جهت است که غیر از خدا احدی به این صفت توصیف نمی‌شود، مگر آنکه به ضدش نیز توصیف می‌شود، چون غیر خدا هر که را فرض کنیم به هر کاری که قادر باشد، از کارهای دیگر عاجز است، تنها کسی که بطور کلی عجز از او منتفی است و به هیچ وجه متصف به آن نمی‌شود، خداست.

و کلمه "قدیر" به معنای آن فاعلی است که هر چه بخواهد می‌کند، و بر مقتضای حکمت هم می‌کند، نه زائد بر آن، و نه ناقص از آن، و به همین جهت صحیح نیست که غیر از خداى تعالى کسی به این صفت متصف شود: "انه على ما يشاء قدیر" - او است که بر هر چه بخواهد قدیر است. کلمه "مقتدر" نیز قریب المعنای با کلمه "قدیر" است و به همین معنا است جمله "عند مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ چیزی که هست در غیر خداى تعالى هم استعمال می‌شود، و در غیر خدا معنایش متکلف و مکتسب قدرت است، یعنی کسی که برای به دست آوردن قدرت خود را به زحمت می‌اندازد، و خود را قدرتمند و انمود می‌کند.

و حقا خوب معنا کرده، چیزی که هست در آنجا که گفت "و چون خداى تعالى با آن وصف شود معنای عاجز نبودن را می‌دهد" پیدا است که سهل انگاری نموده، چون صفات ذاتی خداى تعالى از قبیل حیات و علم و قدرت معانی ایجابی هستند، نه سلبی برای اینکه عین ذاتند، و معقول نیست معنای سلبی عین ذات باشد، مثلاً معنای حیات، نداشتن مرگ، و معنای علم، نداشتن جهل، و معنای قدرت، نداشتن عجز باشد این عقیده صابئین است، و لازمه اش این است که ذات خدا خالی از صفات کمال باشد. پس حق مطلب این است که معنای قدرت در خداى تعالى نیز قدرت بر انجام هر کاری باشد که اراده کرده، و لازمه آن این است که مطلق عجز از ساحت او نفی شود.

وَعَلَى اللَّهِ فَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ

سوره مبارکه نحل آیه: ۹

قصد

کلمه "قصد" - بطوری که راغب و غیر او گفته اند - به معنای استقامت راه است، یعنی راه آن طور مستقیم باشد که در رساندن سالک خود به هدف، قیوم و مسلط باشد، و ظاهراً این کلمه که مصدر است به معنای اسم فاعل است، و اضافه شدن آن به کلمه "سبیل"، اضافه صفت به موصوف خویش است، و بنا بر این، معنای قصد السبیل، سبیل قاصد است، در مقابل قول خداوند که می فرماید: "وَمِنْهَا جَائِرٌ" که "جائر" به معنای منحرف از هدف است و رهرو خود را به غیر هدف می رساند، و از هدف گمراه می کند.

و مقصود از اینکه فرمود: "بر خداست قصد سبیل"، این است که بر خدا واجب است که سبیل قاصد و راه مستقیم را برای بندگانش معین کند، تا آن راه، ایشان را به سعادت و فلاح بکشاند، و چون حاکمی غیر از خدا نیست که او را محکوم به این واجب کند، پس او خودش بر خود واجب کرده است که راهی برای بندگان خود قرار دهد و ایشان را بسوی خود هدایت کند، و قرار هم داده. زیرا راه قرار دادنش همین است که انسان و بلکه هر موجودی را به قوا و ادواتی مجهز کرده که اگر درست به کارش بزند او را به کمال مطلوب و سعادتش می رساند هم چنان که قرآن کریم فرمود: "الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى" و در خصوص انسان فرمود: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ".

و اما "هدایت"، عبارت است از آن تلقین هایی که از دو ناحیه در بشر القاء نموده، یکی از ناحیه فطرت و یکی از طریق بعث رسل و انزال کتب و تشریح شرایع، هم چنان که در باره قسمت اول فرموده: "وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا" و "إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا" و اگر خدای سبحان این آیه را که مربوط به هدایت است در میان آیاتی قرار داده که نعمتهای علوی و سفلی، از آسمان و زمین و انعام و خیل و بغال و حمیر و آب نازل از آسمان و زراعت و نظائر آن را می شمارد، بدین جهت بوده که کلام در دو آیه انعام و خیل به معنای راهپیمایی و سوار شدن مرکب منتهی شد، لذا مناسب بود که راههای معنوی که آدمی را به هدف حقیقی او و کمالی که در مسیر حیات در جستجوی آنست می رساند خاطر نشان بسازد.

لذا فرمود: یکی از نعمتهایی که خدا بر بندگانش منت نهاده این است که بر خود واجب کرده راه میانه را به آنان بنمایاند تا بتوانند به سعادت زندگیشان برسند و بسوی پروردگارشان هدایت گردند. در این آیه،

خدای سبحان قصد السبیل را به خودش نسبت داده، ولی سبیل جائز را نسبت نداده، جهتش این است که جائز، راه ضلالت است و از ناحیه خدا جعل نشده است بلکه راهی که خدا جعل کرده راه قصد و هدایت است، و راه جائز، به معنی انحراف از راه هدایت و نپیمودن آن است، پس در حقیقت راه نیست بلکه بیراهه است.

و بهر حال آیه شریفه ظاهر در این است که قصد السبیل را به خدا نسبت داده و آن دیگری را نسبت نداده، و چون قصد السبیل - که آن را به خدا نسبت داده - رهرو خود را به خدا منتهی می‌کند و از این می‌فهمیم که راه جائز که آن را به خدا نسبت نداده رهرو خود را به خدا منتهی نمی‌کند، و نیز می‌فهمیم که راه نیست بلکه انحراف از راه است. و چون ممکن است کسی توهم کند که همین عمل خدا باعث شده که خدا خود بدست خودش خود را مغلوب کرده و نعمتش را مکفور نماید، برای اینکه می‌بینیم اکثر مردم این راه را نپیموده، و به هدایت آن مهتدی نشده‌اند، و اگر او چنین راهی را جعل نمی‌فرمود بندگان نافرمانیش نمی‌کردند، پس خودش خود را در تدبیر خویش مغلوب بندگانش کرده است، و چون جای چنین توهمی بوده جمله‌ای را اضافه کرد تا آن را دفع کند، و آن جمله: "وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ" است، یعنی اگر اکثر مردم راه خدا را نمی‌روند بخاطر عجز خدای سبحان و غلبه آنان بر خدا و شکست دادن خدا نیست، بلکه از این جهت که خدا نخواسته هدایت شوند، زیرا اگر خدا می‌خواست همه را هدایت می‌کرد و ایشان چاره‌ای جز هدایت نداشتند چون خداوند در هر حال، قاهر و غالب است. و به عبارت دیگر، "سبیل قاصد" که خدا آن را قرار داده سبیلی است که بر اساس اختیار انسان بنا و درست شده، که انسان به اختیار خود، با اعمال صالح و اجتناب از معاصی آن را می‌پیماید، و چنین راهی ممکن نیست جبری باشد، هم چنان که ممکن نیست عمومی باشد، زیرا طبیعت‌های افراد، مختلف، و ترکیب ساختمانی آنان گوناگون است، و قهراً آثار این طبیعت‌ها و ترکیب‌های مختلف نیز متفاوت است، در نتیجه افراد در ایمان و کفر و تقوی و فجور و اطاعت و معصیت مختلفند.

با این حال اگر شما بگوئید پس چرا فرموده "يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ" و آیه "يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا" ف در جواب می‌گوئیم این گمراه کردن بخاطر مجازات اعمالی است که از فرد مستحق ضلالت سرزده است، نه اینکه گمراه کردن ابتدایی باشد چنان که جمله "وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ" آن را تفسیر کرده و فهمانده است که وقتی انسان فسق و تباهی را پیشه خود کند و به سوء اختیار خود از زی عبودیت خدا بیرون آید، یعنی خدای را نافرمانی کند و رجوع هم نکند، این روش، ضلالت ابتدایی آدمی و شروع به ضلالت است، که از ناحیه خود انسان سر می‌زند، و مستند به خود آدمی است، و در صورتی که انسان از آن بازگشت نکند خدا او را به ضلالتی بیشتر مجازاتش می‌کند و در حالت ضلالتش ثابت می‌کند. و اینکه گفتیم ضلالت ابتدایی از ناحیه خود بشر شروع می‌شود برای این است که خدای تعالی بشر را، هم از طریق فطرت و هم بوسیله دعوت انبیاء هدایت کرده و راه را یادشان داده است پس اگر کسی با این حال راه را گم می‌کند خودش می‌کند.

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ

سوره مبارکه ق آیه: ۷۳

قلب

کلمه "قلب" به معنای آن نیرویی است که آدمی به وسیله آن تعقل می‌کند و حق را از باطل تمیز می‌دهد، و خیر را از شر جدا می‌کند و بین نافع و مضر فرق می‌گذارد. و اگر تعقل نکند و چنین تشخیص و جداسازی نداشته باشد، در حقیقت وجود او مثل عدمش خواهد بود، چون چیزی که اثر ندارد وجود و عدمش برابر است. شواهدی از آیات است که دلالت می‌کند بر اینکه مراد از قلب خود آدمی یعنی خویشتن او و نفس و روح او است، برای اینکه هر چند طبق اعتقاد بسیاری از عوام ممکن است تعقل و تفکر و حب و بغض و خوف و امثال اینها را به قلب نسبت داد، به این پندار که در خلقت آدمی، این عضو است که مسئول درک است، هم چنان که طبق همین پندار، شنیدن را به گوش، و دیدن را به چشم، و شنیدن را به زبان، نسبت می‌دهیم، ولیکن مدرک واقعی خود انسان است، و این اعضاء، آلت و ابزار درک هستند چون درک خود یکی از مصادیق کسب و اکتساب است، که جز به خود انسان نسبت داده نمی‌شود.

حال ببینیم چه عاملی باعث شده که ادراکات انسانی را به قلب نسبت می‌دهند؟ ظاهراً منشا آن، این بوده که انسان وقتی وضع خود و سایر انواع حیوانات را بررسی کرده و مشاهده نموده که بسیار اتفاق می‌افتد که یک حیوان در اثر بیهوشی و غش و امثال آن شعور و ادراکش از کار می‌افتد، ولی ضربان قلب و نبضش هنوز زنده است، در صورتی که اگر قلبش از کار بیفتد دیگر حیاتی برایش باقی نمی‌ماند. از تکرار این تجربه یقین کرد که مبدأ حیات در آدمی، قلب آدمی است، به این معنا که، روحی را که معتقد است در هر جاندار هست نخست به قلب جاندار متعلق شده، هر چند که از قلب به تمامی اعضای زنده نیز سرایت کرده، و نیز یقین کرد، که آثار و خواص روحی و روانی چون احساسات و وجدانی یعنی شعور و اراده و حب و بغض و رجاء و خوف و امثال اینها، همه مربوط به قلب است، به همین عنایت که قلب اولین عضوی است که روح بدان متعلق شده است.

و این باعث نمیشود که ما هر یک از اعضا را مبدأ فعل مخصوص به خودش ندانیم، چون هیچ منافاتی بین این و آن نیست، در عین اینکه قلب را مبدأ حیات می‌دانیم، دماغ را هم مبدأ فکر، و چشم را وسیله دیدن، و گوش را ابزار شنیدن، و شش را آلت تنفس، و هر عضو دیگری را منشا عمل خاص به خودش می‌دانیم، چون همه اعضا و حتی خود قلب به منزله آلت و ابزاری است برای

انجام کاری که به وساطت آن آلت محتاج است. و چه بسا که تجربه‌های مکرر علمی هم این نظریه را تایید کند، چون بارها این آزمایش را در مرغان انجام داده‌اند که در یک عمل جراحی دماغ مغز سر مرغ را بیرون آورده‌اند، و دیده‌اند که حیوان هم چنان زنده است لیکن، هیچگونه درک و شعور و تشخیصی ندارد، حتی نمی‌فهمد که گرسنه و یا تشنه است، و نمیداند که آب رفع تشنگی و دانه رفع گرسنگی می‌کند، و اینکه این دانه و آن سنگ‌ریزه است، و چون مواد غذایی به او نمی‌رسد قلبش از ضربان می‌ایستد و می‌میرد و همچنین چه بسا بتوان این نظریه را از این راه تایید کرد که تا کنون بحثهای علمی طبیعی نتوانسته و موفق نشده مرکزی را در بدن کشف کند که تمامی دستوراتی که در بدن به وسیله اعضا انجام می‌شود از آن مرکز صادر بشود، و اعضای مختلف بدن همه مطیع فرمان آن باشند، ولی وجود چنین مصدر و مرکزی برایش مسلم شده است، زیرا می‌بینید که اعضای مختلف بدن با اینکه بسیار زیاد و بسیار مختلف است، هم خودشان اختلاف دارند و ساختمانشان متفاوت است، و هم اثر و کارشان و عملکردشان مختلف است، در عین حال همه در تحت یک لوا، و مطیع یک مرکز فرماندهی، و دارای وحدتی حقیقی هستند.

و نباید گمان کرد که اگر بشر نتوانسته به وجود چنین مرکز فرماندهی‌ای پی ببرد، برای این بوده که از اهمیت و حساسیت دماغ و ادراکات آن غافل بوده است، و تمدن امروز تا حدی به اسرار آن پی برده، در نتیجه نمی‌تواند مرکز احساسات وجدانی از قبیل شعور و اراده و حب و بغض و خوف و رجا و امثال آن را قلب بداند.

زیرا بشر همانطور که به اهمیت قلب پی برده بود، به اهمیت سر، که جایگاه دماغ است نیز پی برده بود، به شهادت اینکه می‌بینیم از قدیم‌ترین زمانها امت‌های مختلف و با زبانهای مختلف مبدأ حکم و امر و دستورات جامعه را رأس و رئیس نامیده، و لغت‌های مختلفی از آن منشعب کرده است، نظیر رأس، و رئیس و رئاسه، و رأس الخیط، سرخ و رأس المدة سرسید، و رأس المسافة، و رأس الکلام، و رأس الجبل سرکوه، و همچنین سر جانداران و چهارپایان را رأس خوانده، و نوك شمشیر را رأس السیف نامیده است، پس بشر از همان دیرباز به اهمیت دماغ پی برده بود، و لیکن به خاطر همان شواهدی که گفتیم، نمی‌توانست بپذیرد که دماغ مرکز فرماندهی بدن باشد. و ظاهراً همین مسئله باعث شد که ادراک و شعور و هر چه که بویی از شعور در آن باشد، از قبیل: حب و بغض و رجاء و خوف و قصد و حسد و عفت و شجاعت و جرأت و امثال آن را به قلب نسبت دهند، و منظورشان از قلب، همان روحی است که به بدن وابسته است، و یا به وسیله قلب، در بدن جریان می‌یابد، و لذا ادراکات نامبرده را، هم به قلب نسبت می‌دهند، و هم به روح، و هم به نفس، گاهی می‌گویند: فلانی را دوست دارم، و گاهی می‌گویند روحم او را دوست می‌دارد، و نیز می‌گویند قلبم او را دوست می‌دارد، و گاهی هم می‌گویند نفسم او را دوست می‌دارد، آن گاه

این مجاز گویی آن قدر ادامه می‌یابد که لفظ قلب را بر "نفس" اطلاق می‌کنند، هم چنان که بسیار اتفاق افتاده که از این هم تجاوز نموده کلمه "صدر" را بر قلب اطلاق می‌کنند چون قلب در سینه قرار دارد انحاء ادراکات و افعال و صفات روحی را به سینه نسبت می‌دهند.

و در قرآن کریم از این قسم نسبت‌ها در موارد بسیاری آمده، از آن جمله فرموده: "يَشْرَحُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ" و نیز فرموده: "ثُمَّ يَضِيقُ صَدْرَكَ" و نیز فرموده: "وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ" که در این آیه هم رسیدن دلها به گلوگاه کنایه است از تنگی سینه و نیز فرموده: "إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ" و بعید نیست که اینگونه موارد در کلام خدای تعالی اشاره باشد به تحقیق این نظریه، چیزی که هست متاسفانه تا کنون این نظریه آن طور که باید و شاید روشن نشده است.

مرض قلب عبارت است از اینکه قلب دچار نوعی تردید و اضطراب شود که مساله ایمان به خدا و اطمینان نسبت به آیات او را کدر و ناصاف کند و ایمان در آن قلب آمیخته با شرک شود و لذا می‌بینیم که در مرحله خلق و خوی احوالی و اخلاقی متناسب با کفر بر آن عارض می‌گردد و در مرحله عمل کارهایی از آن سر می‌زند که متناسب با کفر به خدا و به آیات او است.

بنا بر این ظاهرا عرف و اصطلاح قرآن کریم این است که مرض قلب عبارت است از شك و تردیدی که بردن آدمی نسبت به آنچه مربوط به خدای تعالی و آیات اوست مستولی و چیره می‌شود و نمی‌گذارد قلب با آن معارف که همان عقائد دینی است جوش بخورد و انسان مبتلای به آن شك و تردید عقد قلبی نسبت به خدا و آیاتش داشته باشد.

و اصولاً خدای سبحان مرض قلب را در حد مرض‌های جسمانی دانسته که به تدریج شدت می‌یابد و اگر به معالجه‌اش نپردازد مزمن می‌شود و در آخر کار بیمار را به هلاکت می‌کشاند و شدت یافتنش به خاطر ناپرهیزی کردن و بیماری را با چیزهایی که برای مریض مضر است و طبع مریض را بیشتر تحریک می‌کند کمک کردن است که این ناپرهیزی و امداد کردن بیماری در بیماریهای قلبی همان ارتکاب معصیت‌ها است که خدای تعالی درباره‌اش فرموده: "فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا".

حال ببینیم مهر به دل خوردن یعنی چه؟ یعنی همین که دل به حالتی درآید که دیگر پذیرای حق نباشد، و حق را پیروی نکند، پس چنین دلی قهراً تابع هوای نفس می‌شود، هم چنان که در جای دیگر فرموده: "طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ" و نیز نتیجه دیگرش این است که حق را نفهمد و نشنود، و به آن علم و یقین پیدا نکند، هم چنان که فرموده: "وَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ" و نیز فرموده: "وَنَطَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ" ، و نیز فرموده: "وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ" و به هر حال باید دانست که خدای تعالی ابتداء مهر بردل کسی نمی‌زند، بلکه اگر چنین می‌کند به عنوان مجازات است، چون مهر بردل زدن گمراه کردن است، و اضلال جزیر اساس مجازات به خدای تعالی منسوب نمی‌شود.

لب

"لب" در انسان‌ها به معنای عقل است، چون عقل در آدمی مانند مغز گردو است نسبت به پوست آن، و لذا در قرآن "لب" به همین معنا استعمال شده، و گویا کلمه عقل به آن معنایی که امروز معروف شده یکی از اسماء مستحدثه است، که از راه غلبه استعمال این معنا را به خود گرفته، و به همین جهت کلمه عقل هیچ در قرآن نیامده، و تنها افعال مشتق شده از آن در قرآن آمده مانند "يعقلون".

حلم

احلام جمع حلم عبارت است از آنچه که شخص نائم در خواب خود می‌بیند، و بعید نیست که اصل در معنای آن تصویری باشد که انسان از داخل نفس خود بدون واسطه حواس ظاهری دارد، و به همین مناسبت است که عقل را هم "حلم" می‌نامند، چون عقل عبارت است از استقامت تفکر، و نیز از آن باب است که حد بلوغ و رشد را "حلم" می‌نامند: **وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ** یعنی زمان بلوغ و حد بلوغ عقل.

نهی

کلمه "نهی" جمع نهیة- به ضم نون و سکون هاء- است، که به معنای عقل است، و اگر عقل را نهیه نامیده‌اند برای این بوده که عقل، آدمی را از پیروی هوای نفس نهی می‌کند.

فواد

فواد مبدئی است که آدمی به وسیله آن تعقل می‌کند. و به عبارت دیگر آن مبدئی است از انسان که تعقل می‌کند و این نعمت در میان همه حیوانات تنها مخصوص انسان است و مرحله به دست آمدن فواد یک مرحله وجودی جدیدی است که باز از مرحله حیوانیت که همان عالم حس است وسیعتر و مقامی شامختر است.

چون به خاطر داشتن همین قوه عاقله است که همان حواس که در سایر حیوانات هست در انسان آن قدر وسیعتر می‌شود که به هیچ مقیاس و تقدیری ممکن نیست اندازه‌گیری شود، زیرا به وسیله آن آدمی چیزهایی را درک می‌کند که در محضرش و در برابرش نیست و یا الآن نیست ولی در گذشته بوده یا بعدها خواهد آمد و نیز آثار و اوصاف آن را- با واسطه و یا بی واسطه- درک می‌کند. انسان که دارای این قوه عاقله است با این قوه پا به فراز ماورای محسوسات و جزئیات نهاده، کلیات را درک می‌کند، و به قوانین کلی پی می‌برد و در نتیجه در علوم نظری و معارف حقیقی غور می‌کند و با قدرت تدبیرش در اقطار آسمانها و زمین نفوذ می‌کند و در تمام اینها از عجایب تدبیر الهی، با ایجاد سمع و بصر و افئده، نعمتهایی است که به هیچ وجه آدمی نمی‌تواند شکر آن را به جای آورد.

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

سوره مبارکه حمد آیه: ۶

قیام

ظاهراریشه این لغت از قیام آدمی گرفته شده باشد، چون انسان در سایر حالاتش غیر از قیام-مانند حال نشستن و دمر و خوابیدن و دوزانو نشستن و طاق باز و به رو افتادن- آن طور که در حال قیام مسلط بر کارها و مقاصد خود هست تسلط ندارد و آن طور نمی تواند قبض و بسط و دادوستد را انجام دهد، به خلاف حال قیام که وقتی انسان بر پای خود بایستد از هر حال دیگری بهتر تعادل خود را در دست دارد و در نتیجه به تمامی اعمال خود از ثبات و حرکت، دادن و گرفتن، اعطاء و منع و جلب و دفع مسلط تر است، و نیز کنترل تمامی قوای خویش و افعال آن قوا را در دست دارد. بنا بر این می توان گفت حالت قیام در تمامی شؤون معرف شخصیت آدمی است.

این اصل معنای قیام است، آن گاه این کلمه را بطور استعاره در متعادل ترین احوال هر چیز دیگری استعمال کرده اند، مثلاً استوارترین وضع يك ستون را که همان حالت عمودی آن است قائم می نامند، و همچنین درختی را که بر پای خود ایستاده و رگ و ریشه خود را در زمین دوانیده قیام درخت می خوانند، و به همین منوال قائم بودن يك ظرف آب به این است که روی قاعده کب خود ایستاده باشد، و قیام عدل این است که در زمین گسترده شود و قائم بودن قانون و سنت این است که در مملکت اجراء شود. و به همین منوال اقامه، به معنای بپا داشتن هر چیز است به نحوی که تمامی آثار آن چیز مترتب بر آن شود، و هیچ اثر و خاصیتی پنهان و مفقود نماند، مانند اقامه عدل و اقامه سنت و اقامه نماز و اقامه شهادت و اقامه حدود و اقامه دین و امثال آن.

و اما اشتقاق دیگر این ماده که "استقامت" است، معنایش طلب قیام از هر چیز است. و به عبارت دیگر استدعای ظاهر شدن تمامی آثار و منافع آن چیز است، و بنا بر این معنای "استقامت طریق" این است که راه متصف باشد به آن وصفی که غرض از راه همان وصف است، و آن این است که کوتاهترین خط میان ما و هدف ما باشد و علاوه، روشن باشد و ما را دچار تردید نسازد و به بیراهه نیندازد. و همچنین استقامت آدمی در يك کار این است که از نفس خود بخواهد که در باره آن امر قیام نموده آن را اصلاح کند، بطوری که دیگر فساد و نقص به آن راه نیابد و به حد کمال و تمامیت خود برسد.

کلمه قیام به معنای کسی است که مصلحت چیزی را تاءمین نموده، امور آن را تدبیر نماید، مانند قیام خانه که قائم به مصالح خانه است، و اهل خانه در امور خانه به او مراجعه می کنند.

و کتاب قیم، آن کتابی است که مشتمل بر معانی قیمی باشد، و آنچه که قرآن کریم متضمن آن است اعتقاد حق و عمل صالح است. کلمه قیم به معنای آن کسی است که مسئول قیام به امر شخصی دیگر است، که در قیام خود و تدبیر آن امر قوی باشد. و یا به معنای کسی است که قائم به پای خود بوده دچار تزلزل و لغزش نگردد. و کلمه قوام و نیز قیام مبالغه در همین قیام است، قیوم: کلمه "قیوم" بطوری که علمای صرف گفته‌اند، برون "فی‌عول" است، هم چنان که کلمه "قیام" برون "فی‌عال" از ماده قیام است، صفتی است که بر مبالغه دلالت دارد، و قیام بر هر چیزی به معنای درست کردن و حفظ و تدبیر و تربیت و مراقبت و قدرت بر آن است، همه این معانی از قیام استفاده می‌شود، چون قیام به معنای ایستادن است، و عادات بین ایستادن و مسلط شدن بر کار ملازمه هست، از این رو از کلمه "قیوم" همه آن معانی استفاده می‌شود.

مستقیم: کلمه مستقیم هم بمعنای هر چیزی است که بخواهد روی پای خود بایستد، و بتواند بدون اینکه بچیزی تکیه کند بر کنترل و تعادل خود و متعلقات خود مسلط باشد، مانند انسان ایستاده‌ای که بر امور خود مسلط است، در نتیجه برگشت معنای مستقیم بچیزی است که وضعش تغییر و تخلف پذیر نباشد، لذا صراط مستقیم عبارت میشود از صراطی که در هدایت مردم و رساندنشان بسوی غایت و مقصدشان، تخلف نکند، و صد درصد این اثر خود را به بخشد، هم چنان که خدای تعالی در آیه شریفه: *فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ، فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ، وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا،* و اما آنهایی که به خدا ایمان آورده و از او خواستند تا حفظشان کند، بزودی خدایشان داخل رحمت خاصی از رحمت‌های خود نموده، و بسوی خویش هدایت می‌کند، هدایتی که همان صراط مستقیم است، آن راهی را که هرگز در هدایت رهرو خود تخلف نموده، و دائماً بر حال خود باقی است، صراط مستقیم نامیده.

و نیز در آیه: *فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ، يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ...* کسی که خدایش بخواهد هدایت کند، سینه‌اش را برای اسلام گشاده می‌سازد، و کسی که خدایش بخواهد گمراه کند، سینه‌اش را تنگ و بی حوصله می‌سازد، بطوری که گویی با سمان بالا می‌رود، آری این چنین خداوند پلیدی را بر آنان که ایمان ندارند مسلط می‌سازد، و این راه مستقیم پروردگار توست طریقه مستقیم خود را غیر مختلف و غیر قابل تخلف معرفی کرده، و نیز در آیه: *قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ، إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ، إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ،* فرمود این صراط مستقیم من است، و من خود را بدان ملزم کرده‌ام، بدرستی بندگان من کسانیند، که تونمی توانی بر آنان تسلط یابی، مگر آن گمراهی که خودش با اختیار خود پیروی تو را بپذیرد، سنت و طریقه مستقیم خود را دائمی، و غیر قابل تغییر معرفی فرموده، و در حقیقت می‌خواهد بفرماید: *فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا، وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا،* برای سنت خدا نه تبدیلی خواهی یافت، و نه دگرگونی.

يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ
لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ

سوره مبارکه غافر آیه: ۱۶

قهار

"قهر" نوعی از غلبه را گویند، و آن این است که چیزی بر چیز دیگری چنان جلوه و ظهور کند که آن را مجبور به قبول اثری از آثار خود نماید، اثری که یا بالطبع و یا به عنایت و فرض مخالف با اثر مقهور باشد، مانند ظهور آب بر آتش که آن را خاموش می‌سازد، و ظهور آتش بر آب که آن را تبخیر و یا رطوبتش را خشک می‌کند.

لفظ "قاهر" از اسمایی است که هم بر خدای متعال اطلاق می‌شود، و هم بر سلسله اسباب، صادق است، الا اینکه بین قهرا و قهرا سبب فرق است، زیرا اگر غیر او بعضی بر بعضی دیگر قهر و غلبه دارند در عین حال قاهر و مقهور از جهت مرتبه وجودی، و درجه هستی، با هم برابرند، باین معنا که اگر آتش مثلاً بر هیزم قهر می‌کند و آن را مشتعل می‌سازد خودش با آن هیزم، هردو موجودی هستند طبیعی. ولیکن خدای سبحان، قهرش مانند قهر آتش بر هیزم نیست، بلکه او قاهر است به تفوق و احاطه مطلق، نه به قوی‌تر بودن در اقتضای طبیعی به این معنا که اگر ما آتش زدن و شعله‌ور ساختن چیزی از قبیل هیزم و امثال آن را به خدای سبحان نسبت دهیم معنای این نسبت ما این است که خدای سبحان هم به وجود مخصوص و محدودی که با آن وجود هیزم را ایجاد کرده و هم به خواص و کیفیاتی که به آن داده و آن را با دست قدرت خود مجهز به آن خواص نموده و هم به ایجاد آتشی که آن را طعمه خود سازد و آن آتش نیز ذات و آثارش ملک او است، و هم به اینکه نیروی مقاومت در برابر آتش را از آن سلب نموده بر آن قاهر است. آری، قهر خدای تعالی بر هیزم به این معنا است، نه به معنای قهر موجودات بر یکدیگر. چون او است که هر چیزی را در جای خود وضع کرده و از آن جمله احتراق و اشتعال را هم در هیزم قرار داده، به طوری که در برابر اراده و مشیت او قدرت سرپیچی از این امر و از سایر امور و آثاری که در آن نهاده، ندارد. برای اراده و مشیت او افقی است ما فوق هستی هیزم. پس اگر می‌گوییم خداوند بر بندگان قاهر است قهرا و نظیر قهر بعضی از بندگان بر بعضی دیگر که همه در عرض هم هستند نیست. در آیه "يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ" معنای بروزشان برای واحد قهار با اینکه تمامی موجودات همیشه برای خدای تعالی ظاهر و غیر مخفی است، این است که آن روز تمامی علل و اسبابی که آنها را از خدایشان محجوب می‌کرد از کار افتاده، دیگر آن روز، با دید دنیایشان هیچ يك از آن اسباب را که در دنیا اختیار و سرپرستی آنان را در دست داشت

نمی‌بینند، تنها و تنها سبب مستقلى که مؤثر در ایشان باشد خدای را خواهند یافت، هم چنان که آیات بسیاری براین معنا دلالت دارد و می‌رساند که در قیامت مردم به هیچ جا ملتفت نشده و به هیچ جهتی روی نمی‌آورند، نه با بدنهایشان و نه با دلهایشان، و نیز به احوال آن روزشان و به احوال و اعمال گذشته‌شان توجه نمی‌کنند، الا اینکه خدای سبحان را حاضر و شاهد و مهیمن و محیط بر آن می‌یابند. دلیل براین معانی که گفتیم توصیف خدای سبحان است در آیه مورد بحث به "واحد قهار" که این توصیف به نوعی غلبه و تسلط اشعار دارد، پس بروز مردم برای خدا در آن روز ناشی از این است که خدا یکتاست، و تنها اوست که وجود هر چیز قائم به او است، و تنها اوست که هر مؤثری غیر خودش را خرد می‌کند، پس چیزی میان خدا و ایشان حائل نیست، و چون حائل نیست پس ایشان برای خدا بارزند، آنهم بارز مطلق.

دقت و تدبیر در آیات قرآن این معنا را به دست می‌دهد که روز قیامت روزی است که خداوند بندگان را جمع نموده، حجاب و پرده‌ها را از جلودیدگان و حواسشان برمی‌دارد در نتیجه حقایق بطور تام و کامل برایشان ظاهر می‌گردد، و آنچه در این نشاء دنیا برایشان مستور و در پس پرده غیب بود، در آنجا برایشان مشهود می‌شود. در این موقع است که دیگر شك و تردیدی بردلی راه نیافته و دلی را به وسوسه نمی‌اندازد، و همه به معاینه درك می‌کنند که خدا حق مبین است و مشاهده می‌کنند که تمام قدرتها برای او و ملك و عصمت و امر و قهر، تنها شایسته اوست و شریکی برای او نیست.

و آن استقلالی که در دنیا برای اسباب پنداشته می‌شد از بین رفته و روابط تأثیری که میان اشیاء بود زایل می‌گردد، در این هنگام است که ستارگان اسباب فروریخته، اخترانی که اوهام را در ظلمات راهنمایی می‌کرد خاموش می‌شود و دیگر برای هیچ دارنده‌ای ملكی بطور استقلال نمی‌ماند، دیگر برای هیچ قدرتمندی قدرتی که با آن، عزت به خرج دهد نمانده، برای هیچ چیز ملجا و پناهگاهی که بدان پناهنده شود و به وسیله عصمتش خود را حفظ نماید باقی نمی‌ماند و دیگر پرده‌ای نخواهد ماند که چیزی را از چیز دیگری محجوب و پوشیده بدارد، و امر همه‌اش برای خدای واحد قهار است، و جز او کسی مالك چیزی نیست، و این است معنای جمله "يَوْمَ هُمْ بَارُؤُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَی اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ" و جمله "مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ" و جمله "يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ"، و همچنین آیات و جملات بسیار دیگری که همه در این صدد هستند که نفی کنند آنچه را که اوهام در این نشاء دنیوی - که جز لهو و لعب چیز دیگری نیست - می‌آراید. و چنین وانمود می‌کند که این اسباب ظاهری هر يك برای خود سببی است مستقل در تأثیر و هر کدام به صفتی از اوصاف ملك، سلطنت، قوت، عزت و کرامت متصف است، و اتصافش هم بطور حقیقت است و این خود اینها بندگان که یکی می‌دهد و آن دیگری منع می‌کند یکی نافع است و دیگری مضر، و در غیر این اسباب ظاهری سود و زیانی نیست

إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَ لَهُ يَسْجُدُونَ

<؟>. سوره مبارکه اعراف آیه: ۶۰۲

تکبر

استکبار" و "تکبر" از انسان به این است که خود را بزرگ شمرده و در موضعی قرار دهد که لایق آن نیست. و از همین جهت جزء رذائل اخلاقی شمرده شده، لیکن همین کلمه گاهی بر بزرگی خدای سبحان اطلاق می شود با اینکه کبریای او به حق است، و او هم کبیر و متعال است و هم متکبر، ولی مستکبر بر او اطلاق نمی شود، و شاید از نظر لفظ اطلاقش صحیح نباشد، زیرا استکبار به معنای طلب بزرگی است، و لازمه طلب کردن نداشتن است، و خلاصه کسی استکبار می کند که بخواهد به صرف ادعا خود را از دیگری بزرگتر بداند، و این مذموم است، اما تکبر به معنای ظهور با کبریاء است، چه اینکه متکبر، فی نفسه دارای آن باشد، مانند خدای سبحان که در اینصورت تکبرش تکبر حق است، و چه نداشته باشد و صرفاً از راه غرور مدعی آن شود که تکبرش تکبر باطل و مذموم است، مانند تکبر غیر خدا.

پس، از اینجا معلوم شد که استکبار همیشه مذموم است، - ولی تکبر در هر جا که اطلاق شود مذموم نیست، بلکه در غیر خدا مذموم است -، و این استکبار، یا استکبار شخص نسبت به مخلوق است و یا استکبار نسبت به خالق. اما استکبار به مخلوق از این حیث مذموم است که او و آن کس که وی بر او استکبار می کند هر دو در فقر و احتیاج مساویند، و هیچ یک از آن دو مالک نفع و ضرر خویش نیستند، پس استکبار یکی برد دیگری بیرون شدن از حد خویش و تجاوز از زوی خویش است، و این خود ظلم و طغیان است.

و اما استکبار مخلوق به خالق از این جهت مذموم است که جز با فرض استقلال و غنای ذاتی تحقق نمی پذیرد، و چنین فرضی همانا غفلت ورزیدن از مقام پروردگار است، زیرا نسبت میان عبد و پروردگارش نسبت ذلت و عزت، و فقر و غنا است، و مادامی که آدمی غافل از این نسبت نباشد و از مشاهده مقام پروردگارش غفلت نورزد هرگز استکبار بر خدای خود را تعقل هم نمی کند تا چه رسد به اینکه آن را باور نماید زیرا کوچک و افتاده در برابر بزرگ و متعالی همواره خود را ذلیل و اورا کبیر می بیند، و دیگر ممکن نیست برای نفس خود کبریایی و عزتی احساس کند مگر اینکه دچار غفلت و بی خودی شود.

وَكَتُبْنَا لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ
وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ

سوره مبارکه اعراف آیه: ۱۵۷

کتاب

منظور از "کتاب" که جمع کتاب است جرم کتاب نیست، بلکه منظور مکتوب و مطالبی است که در کتاب نوشته شده، و کلمه "کتاب"، هم بر کاغذ و لوحهای مختلف اطلاق می شود و هم بر کلمات و الفاظ نوشته شده ای که نقوش حک شده و یا با قلم سیاه شده، از آن الفاظ حکایت می کند، و چه بسا بر معانی آن الفاظ هم اطلاق شود، به این اعتبار که آن معانی به وسیله الفاظ حکایت شده، و نیز بر حکم حاکم و قضای رانده شده نیز اطلاق می گردد، مثلاً می گویند: "کتاب علیه کذا- بر فلانی چنین نوشتند" یعنی حکم کردند که باید چنین و چنان کند، در قرآن هم آمده که: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ"، و نیز فرموده: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ"، و ظاهراً مراد از کتبی که در صحف است همین معنای آخر باشد، یعنی احکام و قضایایی الهی باشد، که در مورد اعتقادات و اعمال صادر شده است، دلیلش توصیف کتاب است به صفت "قیمه"، چون کلمه "قیمه" از قیام کردن به امر خیری، و حفظ و مراعات مصلحت آن، و ضمانت سعادت آن است.

اقسام سه گانه اطلاق "کتاب" در قرآن مجید:

قسم اول کتابهایی است که مشتمل بر شرایع دین بوده و بر انبیاء نازل می شده مانند کتابی که بر نوح نازل شده و آیه "وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ" به آن اشاره می نماید، و کتابی که بر ابراهیم و موسی نازل شده و آیه "صُحُفٍ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى" از آن به صحف تعبیر کرده، و کتاب انجیل که در آیه "وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ" اسم برده شده، و کتاب محمد ص که آیات: "تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ" و... بدان اشاره می نماید.

قسم دوم کتبی است که اعمال بندگان را از نیکی و بدی ضبط می کند، و آیات راجع به آن چند قسم است: بعضی از آیات، کتابی که در آن ذکر شده کتابی است مختص به فرد فرد نفوس بشر، مانند آیه "وَكُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا" و آیه "يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ" و آیاتی دیگر. و بعضی دیگر آیه ای است که مراد از کتاب در آنها کتابی است که اعمال امت ها را ضبط می نماید، مانند آیه "وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِئَةٍ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا". و بعضی دیگر آیات راجع به کتبی است که جمیع مردم در آنها مشترکند، مانند آیه "هَذَا كِتَابُنَا يُنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ" البته این در صورتی است که خطاب در این آیه خطاب به همه مردم باشد.

این قسم از کتابهای مذکور در قرآن به اعتبار منقسم شدن مردم به دو دسته نیکوکاران و زشتکاران طور دیگر نیز تقسیم شده، و آن تقسیم اینگونه کتابها است به "کتاب فجار" و "کتاب ابرار" که در آیه زیر آمده: "كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ وَمَا أَذْرَاكَ مَا سِجِّينُ كِتَابٌ مَرْفُومٌ" تا آنجا که می فرماید: "كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ وَمَا أَذْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ كِتَابٌ مَرْفُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ".

قسم سوم کتبی است که جزئیات نظام عالم و حوادث واقعه در آن را ضبط می کند. که این کتابها نیز چند نوعند: یکی آن کتابی که مطالب نوشته شده در آن به هیچ وجه تغییر نمی پذیرد، مانند "وَمَا يَعْرِزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ" و آیه "وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ" و آیه "وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ" و آیه "لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ" البته این آیه مخصوص حوادث لا یتغیر نیست، و لیکن اطلاقش این قسم حوادث را هم شامل می شود، چون اجل ها دو قسمند یکی اجل های لا یتغیر، و یکی آن اجل هایی که قابل تغییر هست.

و به هر حال احتمال دارد این نوع کتاب هم خود دو قسم باشد: یکی کتاب عامی که حافظ جمیع موجودات و حوادث جاری است، و دیگر کتاب خاصی که مخصوص به يك يك موجودات و مشتمل بر حوادث هر موجود می باشد، "وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا" و همچنین آیات کریمه دیگری که مشابه آن دو است به این احتمالی که دادیم اشاره دارد.

کتاب مبین

مراد از کتاب مبین امری است که نسبتش به موجودات، نسبت برنامه عمل است به خود عمل، و هر موجودی در این کتاب يك نوع اندازه و تقدیر دارد، الا اینکه خود این کتاب موجودی است که قبل از هر موجودی و در حین وجود یافتن و بعد از فنای آن، وجود داشته و خواهد داشت، و موجودی است که مشتمل است بر علم خدای تعالی به اشیاء، همان علمی که فراموشی و گم کردن حساب، در آن راه ندارد. از این جهت می توان حدس زد که مراد از کتاب مبین، مرتبه واقعی اشیاء و تحقق خارجی آنها باشد که قابل پذیرفتن هیچگونه تغییر نیست. و خلاصه اینکه، این کتاب کتابی است که جمیع موجوداتی را که در عالم صنع و ایجاد واقع شده اند، برشمرده، و آنچه را که بوده و هست و خواهد بود، احصاء کرده است، بدون اینکه کوچکترین موجودی را از قلم انداخته باشد، البته غیر این کتاب الواح و کتب دیگری نیز هست که قابل تغییر و تبدیل بوده و محو و اثبات را می پذیرد، آیه "يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ" از وجود چنین کتبی حکایت می کند، برای اینکه محو و اثبات را در مقابل ام الكتاب قرار داده است و این به خوبی دلالت دارد بر اینکه این محو و اثبات هم در کتابی صورت می گیرد.

مشتقات قرآنی: الْكُفْرَةُ / الْكُفُورَ / الْكُوفِرِ / كُفْرُهُ

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ
وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

سوره مبارکه بقره آیه: ۱۲۱

کافر

کلمه "کفر" در اصل به معنای پوشاندن است، و بنا بر این در تحقق معنای کفر این معنا شرط است، که معنای ثابتی که پرده روی آن بیفتد وجود داشته باشد، همانطور که کلمه حجاب در جایی مفهوم پیدا می‌کند که چیز ثابت و پیدایی باشد، تا با افتادن حجاب بر روی آن ناپیدا شود، پس معنای کفر هم وقتی تحقق می‌یابد که چیز ثابت و هویدایی باشد، که کافر آن را پوشاند، و این معنا در کفران به نعمت‌های خدا و کفر به آیات او و کفر به خدا و رسولش و کفر به روز جزا وجود دارد.

کفار: به فتح کاف به معنای کثیر الکفران است یعنی کسی که بسیار کفران می‌ورزد بخود ستم می‌کند و شکر نعمت‌های خدا را بجانمی‌آورد و هم چنان کفران می‌کند تا آنکه کفران، کار او را به هلاکت و خسران منتهی می‌سازد، و ممکن است معنایش این باشد که به نعمت‌های خدا زیاد ظلم می‌کند، یعنی شکرش را بجا نیاورده کفران می‌کند.

کفاره: عبارتست از عملی که بوجهی از وجوه، زشتی معصیت را پوشاند، و اصل این کلمه از کفر است که به معنای پوشاندن است، خدای تعالی می‌فرماید: "نُكَفِّرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ"، راغب گفته است: کفاره چیزی است که گناه را پوشاند، و از همین باب است کفاره سوگند "فکفاره" این کفاره به يك اعتبار از متفرعات سوگند است. ظاهر کفر هم در قرآن همان ستر است، چه اینکه کفرا اصطلاحی باشد، یا مطلق پوشاندن حق باشد، که در برابر مطلق ایمان است.

کفور: این کلمه مبالغه کفران نعمت است. معنای "تکفیر سیئات" پوشاندن آن به وسیله مغفرت است. کلمه "نکفر" صیغه متکلم مع الغیر مضارع از باب تفعیل است، که از ک- ف- ر گرفته شده، و کلمه کفر در لغت عرب به معنای پوشاندن است، ولی در قرآن کریم استعمالش در عفو از گناهان شایع شده. کفور به معنای جحود و هر دو به معنای انکار از در لجبازی است.

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ

سوره مبارکه بقره آیه: ۲۵۳

کلام

هر چیزی که از مقاصد کشف و پرده برداری کند کلام است .

لفظ " کلمه " در لغت به معنای لفظی است که دلالت کند بر معنای تام و یا غیر تام، و در قرآن کریم گاهی استعمال می شود در قول حقی که خدای تعالی آن را گفته باشد از قبیل قضا و وعد، مانند آیه " وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ " که مقصود از کلمه ای که می فرماید در سابق گفته شده، آن سخنی است که در موقع هبوط آدم به وی فرموده بود، و قرآن کریم آن را چنین حکایت می کند: " وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ " و مانند آیه " حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ " که اشاره است به آن حکمی که در داستان ابلیس کرد و فرمود " لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ " .

گاهی هم به معنای موجود خارجی از قبیل انسان استعمال می شود، مانند آیه " إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ " و مسیح را از این جهت مورد استعمال این کلمه قرار داده که خلقت مسیح (ع) خارق العاده بوده، عادت در خلقت انسان بر این جاری است که به تدریج صورت گیرد، و مسیح (ع) به کلمه ایجاد به وجود آمد، هم چنان که در قرآن فرموده: " إِنَّ مَثَلِ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ " .
حقیقت " کلام " :

آدمی به خاطر احتیاج خود به تشکیل اجتماع و تاسیس مدنیت به حکم فطرت، به هر چیزی که اجتماع بدان نیازمند است، (که یکی از آنها سخن گفتن است)، تا به وسیله آن مقاصد خود را به یکدیگر بفهمانند، و فطرتش او را در رسیدن به این هدف هدایت کرده، به اینکه از راه صدایی که از حلقومش بیرون می آید، این حاجت خود را تامین کند، یعنی صدای مزبور را در فضای دهانش جزء جزء نموده و از ترکیب آن جزء ها علامت هایی به نام کلمه درست کند، که هر یک از آنها، (علامت ها) معنایی که دارد ادا شود، چون به جزاین علامت های قراردادی، هیچ راه دیگری نداشت تا به طرف مقابل خود بفهماند در دل چه دارد، و چه می خواهد.

پس انسان از این جهت به تکلم نیازمند است که برای تفهیم دیگران و فهمیدن خود، راه دیگری به جزاین نداشت که آواز خود را پاره پاره کند، و از ترکیب آنها علامت هایی به نام کلمه بسازد، که هر یک از آن کلمه ها نشان دهنده معنایی باشد، و به همین جهت است که می بینیم واژه ها،

در زبانهای مختلف، با همه وسعتش دائرمدار احتیاجات موجود بشر است، یعنی احتیاجاتی که بشر در طول زندگی و در زندگی عصر حاضر خود به آنها بر می خورد و باز به همین جهت است که می بینیم روز به روز دامنه لغت ها گسترش می یابد، هر قدر تمدن و پیشرفت جامعه در راه زندگی بیشتر می شود لغت ها هم زیادتر می شود.

از اینجا روشن می شود که کلام (یعنی تفهیم آنچه در ضمیر است به وسیله صداهای ترکیب شده و قراردادی)، وقتی تحقق می یابد که انسان در میان اجتماع قرار گیرد، حتی اگر حیوانی هم اجتماعی زندگی کند، گمان نمی کنم که زبان و علامتهایی نداشته باشد، قطعاً دارد، و اما انسان در غیر ظرف اجتماع، محتاج به کلام نیست، به این معنا که اگر فرض کنیم انسانی بتواند به تنهایی زندگی کند و هیچ تماسی با انسانهای دیگر نداشته حتی اجتماع خانوادگی هم نداشته باشد چنین فردی قطعاً احتیاج به کلام پیدا نمی کند، برای اینکه نیازمند به فهمیدن کلام غیر نبوده، و احتیاج به فهماندن کلام به غیر را ندارد. و همچنین هر موجود دیگر که در وجودش احتیاج به زندگی اجتماعی و تعاونی ندارد فاقد زبان است، مانند فرشته و شیطان.

پس کلام به آن نحوی که از انسان سر می زند از خدای تعالی سر نمی زند یعنی خدا حنجره ندارد تا صدا از آن بیرون آورد، و دهان ندارد تا صدا را در مقطع های تنفس در دهان قطعه قطعه کند، و با غیر خودش قراردادی ندارد (که بفرماید مثلاً هر وقت اگر فلان کلمه را گفتم بدان که فلان معنا را منظور دارم) برای اینکه شان خدای تعالی أجل و ساحتش منزه تر از آن است که مجهز به تجهیزات جسمانی باشد، و بخواهد با دعاوی خیالی و اعتباری استکمال کند، هم چنان که خودش فرمود: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ".

لیکن در عین حالی که قرآن کریم تکلم به معنای معهود بین مردم را از خدای تعالی نفی می کند، آیه شریفه: "وَمَا كَانَ لَيْشْرًا أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ" (که ترجمه اش گذشت) حقیقت معنای تکلم را درباره خدای تعالی اثبات نموده است. پس خدای تعالی تکلم با آثار و خواص خود را دارد، ولی آن حد اعتباری را که در تکلم معهود بشری است، ندارد، و وقتی اثر کلام و نتیجه آن که همان فهماندن طرف باشد، در خدای تعالی هست، قهراً بطور محدود جزء امور جمله قرآن کریم در باره مورچه زمان حضرت سلیمان فرموده است: "قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِينُكُمْ" مورچه ای بانگ زد: ای مورچگان به سوراخهای خود بروید. نیز در باره هدهد سلیمان ع می فرماید: "فَقَالَ أَحْضَتْ بِمَا لَمْ تُحِظْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ" گفت: من به چیزی دست یافتم که تو هرگز از آن خبر نداری، و من از شهر سبأ خبری یقینی آورده ام.

و نیز در باره وحیی که خود خدا به بعضی از جانداران بی زبان کرده می فرماید: "وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ" پروردگارت به زنبور عسل وحی کرد که از سوراخ کوه ها و سقف خانه هایی که مردم می سازند و از شکاف درختان برای خود خانه ها بسازید.

بیان حقیقی بودن استعمال لفظ "کلام" و "قول" در غیر موارد بشری:

جهت دوم: یعنی بحث از جهت کیفیت استعمال - در سابق توجه فرمودید که بشر در آغاز مفردات لغات را در مقابل محسوسات و امور جسمانی وضع کرد، و هر وقت لغتی را به زبان می آورد، شنونده به معنای مادی و محسوس آن منتقل می شد و خلاصه دایره استعمال لغات امور مادی و محسوس بود، سپس به تدریج منتقل به امور معنوی شد، و این انتقال و استعمال لفظ در امور معنوی هر چند در ابتدا، استعمال مجازی بود لیکن در اثر تکرار استعمال کار به جایی رسید که آن امر معنوی هم معنای حقیقی کلمه شد، چون یکی از نشانیهای حقیقت بودن استعمال، تبادر است، یعنی اینکه هر وقت کلمه به زبان جاری شود آن معنا به ذهن راه یابد، و استعمال لغات در امور معنوی اینطور شد.

و ترقی اجتماع و پیشرفت انسان در تمدن باعث می شد که وسایل زندگی دوشادوش حوائج زندگی تحول پیدا کند، و مرتب رو به دگرگونی بگذارد، در حالی که فلان کلمه و اسم، همان اسم روز اول باشد، مصداق و معنای فلان کلمه تغییر شکل دهد، در حالی که غرضی که از آن مصداق منظور بوده همان غرض سابق باشد.

مثلاً روز اولی که بشر "عربی زبان"، کلمه "سراج" و بشر "فارسی زبان" کلمه "چراغ"، را وضع کرد، برای آن ابزار و وسیله ای وضع کرد که احتیاجش را به نور برطرف سازد، و در روزهای اولی که این کلمه وضع شده بود معنا و مصداقش یعنی آن وسیله ای که در شبهای تاریک پیش پایش را روشن می کرد عبارت بود از یک پیاله پایه دار سفالی، که مقداری روغن خوراکی و یا هر چیزی دیگر در آن قرار داشت، و فتیله ای در آن روغن، غوطه خورده بود، و سرفتیله در لبه پیاله قرار گرفته و افروخته می شد، و شعله آن، اطاق و مسیر راه او را روشن می کرد، و سرامیک سازان آن روز هم همین پیاله پایه دار را می ساختند، و نام آن را چراغ می گذاشتند.

سپس این وسیله استضاء و روشنائی، به صورتهای دیگری در آمد، و در هر بار که تغییر شکل می داد، کمالی زائد بر کمال قبلی خود را واجد می شد، تا آخر منتهی شد به چراغ الکتریکی، که نه پیاله دارد و نه روغن و نه فتیله، و با اینکه هیچیک از اجزای روز اول را ندارد، باز لفظ چراغ را بر آن اطلاق می کنیم، و این لفظ را بطور مساوی در مورد همه انحاء چراغها استعمال می کنیم، بدون اینکه احتیاج به اعمال عنایتی داشته باشیم، و این نیست مگر به خاطر همین که غرض و نتیجه ای که روز اول بشر را واداشت تا پیاله پیه سوز را بسازد، آن غرض بدون هیچ تفاوتی در تمامی اشکال چراغها حاصل است، و آن عبارت بود از روشن شدن تاریکیها.

و معلوم است که بشر به هیچیک از وسائل زندگی علاقه نشان نمی دهد و آن را نمی شناسد مگر به نتایجی که برای او، و در زندگیش دارند. پس حقیقت چراغ، عبارت شد از هر چیزی که با روشنائی خود در شب نور دهد مادامی که این خاصیت و اثرباقی است حقیقت چراغ هم

هست، اسم چراغ هم بطور حقیقت بر چنین وسیله ای صادق است، به شرط اینکه تغییری در معنای کلمه رخ نداده باشد، هر چند که احیاناً در شکل آن وسیله یا در کیفیت کارش یا در کمیت آن، یا در اصل اجزای ذاتش تغییراتی رخ داده باشد، همانطور که در مثال چراغ دیدیم. و بنا بر این، پس ملاک در بقای معنای حقیقی و عدم بقای آن، همان بقای اثر است، که مطلوب از آن معنا است، مادام که در معنای کلمه، تغییری حاصل نشده باشد، کلمه در آن معنا استعمال می شود، و بطور حقیقت هم استعمال می شود، و در وسایل زندگی امروز که به هزاران هزار رسیده و همه در همین امروز ساخته می شود کمتر وسیله ای دیده می شود که ذاتش از ذات روز اولش تغییر نکرده باشد.

مع ذلك به خاطر اینکه خاصیت روز اول را دارد نام روز اول را بر آن اطلاق می کنیم، (یخچال را که در روز اول عبارت بود از میدانی وسیع برای یخ شدن آب، و چاله ای عمیق برای ذخیره کردن آن یخ، امروز به چیزی اطلاق می کنیم که نه میدان دارد و نه چاله) و در لغات و اسامی هرزبانی از انتقالات قسم اول، نمونه های زیادی دیده می شود، و انتقالات قسم اول این بود که لفظی که در آغاز وضع شده بود برای معنایی محسوس در آخر به معنایی معقول و غیر محسوس درآمده باشد، چیزی که هست مردی جستجوگر می خواهد تا آماری از اینگونه لغات بگیرد.

پس معلوم شد که استعمال لفظ "کلام" و لفظ "قول" در موارد غیر بشری استعمالی حقیقی است، و هیچ مجازی در کار نیست، برای اینکه غرض از کلام و قول که همان تفهیم دیگران است در کلام خدا با انبیا و ملائکه و جن، و در کلام ملائکه و جن با یکدیگر موجود است، هر چند که لوازم انسانی آن یعنی داشتن ریه و دهان و حنجره و صدا در آن موارد نباشد.

بنا بر این، از همه بیانات قبلی، معلوم شد که اطلاق کلام و قول در مورد خدای تعالی اطلاق است که از امری حقیقی و واقعی حکایت می کند، قولش می فهماند که واقعا خدا گفتاری داشته، و کلامش حکایت می کند از اینکه خدای تعالی به راستی تکلمی کرده و سخنی گفته است.

و نیز معلوم شد که کلام و قول خدا مرتبه ای از مراتب معنای حقیقی این دو کلمه است، هر چند که از نظر مصداق با مصداقی که معهود بین ما انسانها است اختلاف داشته باشد، و این مطلب اختصاصی به دو لفظ "کلام" و "قول" ندارد، همه الفاظی که هم در خدا استعمال می شود و هم در ما، از قبیل: "حیات"، "علم"، "اراده"، "اعطاء"، "سمیع" و "بصیر" همین طور هستند، چون معنای همه این الفاظ در بشر مستلزم جسمانیت است، اگر ما می بینیم برای این است که دو چشم داریم، و اگر می شنویم برای این است که دو گوش داریم و... ولیکن این معانی در خدا هست، ولی لوازم امکانی آن در ساحت مقدس او نیست.

این راه هم باید دانست که آنجا هم که لفظ "قول" در معنای رفع درجات است، و فرموده: "درجه بعضی را از درجه بعضی دیگر بالاتر برده" از آن جهت که مشتمل است بر یک امری حقیقی و

واقعیتی غیراعتباری، همان بگومگو و مطالبی که در قول خدا داشتیم، در اینجا نیز می‌آید، و بیشتر علمایی که کارشان بحث در اطراف معارف دینی است، خیال کرده‌اند اینگونه بیانات از يك امر اعتباری و معنای وهمی خبر می‌دهند، نظیر همان امور اعتباری و وهمی‌ای که در بین ما اهل اجتماع هست، پیش خود یکی را رئیس و زعیم اعتبار نموده و دیگران را مرءوس او قرار داده و یا یکی را بر دیگران برتری و تقدم و صدارت می‌دهیم، و از این قبیل عناوین اعتباری.

و در نتیجه ادامه این خیال، کارشان به آنجا کشیده شده است، که آنچه از حقائق اخروی است را هم با آن عناوین وهمی مرتبط دانسته، و گفته‌اند: بهشت و دوزخ و سؤال و حساب و سایر جزئیات معاد، نیز مترتب بر همین امور اعتباری است، و به عبارتی دیگر رابطه میان مقامات معنوی نامبرده و نتایجی که مترتب بر آن می‌شود، خود يك رابطه‌ای است اعتباری و قراردادی.

و چون به اینجا رسیدند، به حکم اضطرار مجبور شدند بگویند: جاعل و برقرار کننده این روابط، خدای تعالی است، و خدا خود محکوم به این آرای اعتباری است که از يك شعور و وهمی ناشی می‌شود، عینا مانند انسان در عالم ماده که عالم حرکت و استكمال است، و به همین جهت می‌بینید که حاضر نیستند انبیا و اولیا را دارای کمالاتی حقیقی و معنوی بدانند، و به زحمت، همه عباراتی را که در کتاب و سنت ظهور در این کلمات حقیقی دارد به نحوی از اعتبارات تاویل می‌کنند.

اعتباریه باقی می‌ماند، یعنی اموری که تنها در اجتماع انسانی اعتبار دارد، مانند ذرع که فلز بودن آن واقعیت دارد، ولی ذرع بودن آن حدی است اعتباری، و مانند کیل و ترازو که آهن بودن و شکل آن واقعیت دارد، ولی ترازو بودنش امری است اعتباری، و همچنین چراغ، که اثرش یعنی روشنایی و روشنگریش امری است واقعی، ولی حد و حدودش امری است اعتباری، و باز مانند سلاح که از بین بردن دشمن توسط آن امری است ثابت، ولی به فلان شکل بودن آن امری است قراردادی، و امثال این امور که بیانش در سابق گذشت.

پس تا اینجا معلوم شد که خاصیت کلام در خدای سبحان هست، یعنی خدا هم مقصود خود را به پیامبر خود می‌فهماند، و این همان حقیقت کلام است، و خدای سبحان هر چند که برای ما بیان کرده که این فهماندن انبیا حقیقت کلام است و اشاره کرد که کلام او صفات و وضع کلام ما آدمیان را ندارد، ولیکن برای ما بیان نکرده، و خود ما هم از کلام او درک نکرده‌ایم که در حقیقت کلام او چیست؟، و او چگونه با پیامبرانش حرف می‌زند و مقاصد خود را به ایشان تفهیم می‌کند؟، چیزی که هست اینکه: چه این چگونگی را بفهمیم و چه نفهمیم نمی‌توانیم خواص کلام معهود نزد خود را از خدا سلب نموده و بگوئیم خدا کلام ندارد، بلکه باید بگوئیم آثار کلام یعنی تفهیم معانی مقصود و القای آن در ذهن شنونده، در خدای تعالی هست.

پس کلام خدای تعالی مانند زنده کردن و میراندن و رزق و هدایت و توبه و سایر عناوین فعلی از افعال خدای تعالی است، و در نتیجه صفات: "متکلم"، "محیی"، "ممیت"، "رازق"، "هادی"، "تواب"، و غیره صفات فعل خدا هستند، یعنی بعد از اینکه خدا موجودی شنوا آفرید، و با او سخن گفت، "محیی" و "متکلم" می شود، و چون حیات را از او گرفت "ممیت" به شمار می آید، و وقتی او را هدایت کرد، و از گناهش صرف نظر نمود، "هادی" و "تواب" می شود.

پس لازم نیست که خدای سبحان قبل از این هم این صفات را داشته باشد، و ذات او از این جهت تمام باشد، برخلاف علم و قدرت و حیات که صفات ذاتند، و بدون آنها ذات، تمامیت ندارد، و چگونه می توان گفت، بین صفات ذات و صفات افعال، که صفاتی بعد از تمامیت ذات و چه بسا قبل از انطباق بر زمان است، فرقی نیست؟، با اینکه خود خدای تعالی در آیات زیر پاره ای از صفات و افعال خود را زمانی دانسته و می فرماید: "وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تُرَانِي" بعد از آنکه موسی به میقات ما آمد، و پروردگارش با او سخن گفت، وی گفت: پروردگارا خودت را به من نشان بده، تا به سوی تو نظر کنم، گفت: هرگز مرا نخواهی دید.

و نیز فرمود: "وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا" با اینکه من قبلا تو را آفریدم، در حالی که هیچ چیزی نبود، "۶" و باز فرموده: "فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ" خدای تعالی نخست به ایشان فرمود بمیرید، و سپس آنها را زنده کرد. و نیز فرموده: "نَحْنُ نَزَّلُكُمْ وَإِلَيْهِمْ" ما شما را روزی می دهیم. و همچنین می فرماید: "الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى" موسی به فرعون گفت: پروردگارا ما کسی است که نخست هر چیزی را خلق کرد و سپس آن را هدایت نمود. و نیز فرمود: "ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا" سپس نظر رحمت خود را به ایشان برگردانید تا توبه کنند. بطوری که ملاحظه می کنید این آیات "کلام خدا"، "خلقت"، "میراندن"، "زنده کردن"، "رزق"، "هدایت" و "توبه" را زمانی می داند، و همه را یکسان زمانی می داند.

این آن حقیقتی است که اندیشیدن در آیات قرآن و بحث و تفسیری که سروکار آن تنها با خود قرآن است در خصوص معنای کلام دست می دهد، و اما این سؤال که از نظر علم کلام، که خود علمی جداگانه است، و متخصصین آن را متکلمین گویند، سخن گفتن خدا چه معنا دارد؟ و متکلمین گذشته، در این باره چه گفته اند؟ و نیز این سؤال که علم فلسفه در این باره چه اقتضایی دارد؟ پاسخ آن انشاء الله به زودی می آید. این راهم باید دانست که لفظ "کلام" یا "تکلیم" از الفاظی است که خدای تعالی در قرآن آن را در غیر مورد انسان استعمال نکرده، بلکه لفظ "کلمه"، و یا لفظ "کلمات" را در غیر مورد انسان استعمال کرده، مثل نفس آدمی را در آیه زیر، "کلمه" خوانده، و فرمود: "وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ" و دین خدا را کلمه خوانده و فرموده: "وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا". و نیز فرموده: "وَتَمَّتْ كَلِمَةَ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا"، و قضای خدا و یا نوعی از خلق او را کلمه خوانده، و فرموده: "مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ".

موارد استعمال لفظ "قول" در قرآن مجید

و اما لفظ "قول" را در قرآن مجید بطور عموم استعمال کرده، یعنی هم سخن گفتن خدا با انسان را شامل می‌شود، و هم با غیر انسان را، از آن جمله در مورد انسان فرموده: "فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِرِزْوَجِكَ" پس گفتیم ای آدم، این ابلیس دشمن تو و دشمن همسرتو است. و در مورد ملائکه فرموده: "إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" آن زمان که پروردگارت به ملائکه گفت: من در زمین جانشین خواهم نهاد. و نیز فرموده: "إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ" آن زمان که پروردگارت به ملائکه گفت، من بشری از گل خواهم آفرید. و در مورد ابلیس فرموده: "قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي" فرمود: ای ابلیس چه عامل و انگیزه‌ای تورا از اینکه سجده کنی در برابر چیزی که من به دست خود آفریده‌ام بازداشت؟ و در مورد غیر صاحبان عقل فرموده: "ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِالْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا، قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ" سپس به خلقت آسمان که دودی بیش نبود پرداخت، پس به آسمان و زمین گفت: چه بخواهید و چه نخواهید باید بیائید، گفتند: به طوع و رغبت آمدیم. و نیز فرموده: "قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ" به آتش گفتیم برابراهیم سرد و بی آزار شود. و نیز فرموده: "وَ قِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَ يَا سَمَاءُ أَقْلِعِي" گفته شد ای زمین آب خودت را فرو ببر، و ای آسمان توهم بس کن.

و در آیه زیر تمامی موارد را یعنی صاحبان عقل و غیر صاحبان عقل را جمع کرده با اینکه موارد آن بسیار مختلف است یکسره فرموده: "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" امر او در وقتی که چیزی را اراده کرده باشد تنها این است که به آن چیز بفرماید موجود شو و آن چیز موجود می‌شود. و نیز فرموده: "إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" چون قضای امری را براند تنها به آن امر می‌گوید موجود شو و آن امر موجود می‌شود.

قول خدا در تکوینات

و آنچه که بعد از دقت و تدبر از کلام خدای تعالی استفاده می‌شود، این است که لفظ "قول" از خدای تعالی به معنای ایجاد چیزی است که: آنچه با وجود یافتنش دلالت بر معنایی می‌کند که مقصود خدا بوده است، (هم چنان که قول در اصطلاح خود آدیان نیز به معنای ایجاد صدایی است که بر معنای مقصود ما دلالت می‌کند).

دلیل بر اینکه لفظ قول در قرآن مجید به معنای چنین ایجاد است این است که هم در مواردی که شنونده‌ای دارای گوش و درک است استعمال شده، و هم در مواردی که گوش و درک به آن معنایی که معهود بین ما است ندارد، مانند آسمان و زمین، و تنها راه سخن گفتن با آنها تکوین و ایجاد است، و به دلیل اینکه دو آیه اخیر یعنی آیه سوره یس و سوره مریم، "قول" در آیات قبلی را به ایجاد و خلقت تفسیر کرده است.

این همان معنایی است که گفتیم از تدبیر در کلام خدا به دست می‌آید حال هر يك از دو مورد تکوینیات و غیر تکوینیات را توضیح داده و می‌گوئیم: اما قول خدا در مورد تکوینیات عبارت شد از خود آن موجود تکوینی، که خدا ایجادش کرد، پس موجودات عالم در عین اینکه مخلوق خدایند قول خدا هم هستند، برای اینکه خاصیت قول در آنها هست، خاصیت قول این است که غیر مرا به آنچه در قلب من است آگاه می‌سازد، مخلوقات خدا هم با خلقت و وجود خود بر خواست خدا دلالت می‌کنند.

و این پرواضح است که به حکم دو آیه سوره یس و مریم، وقتی خدا چیزی را اراده می‌کند و می‌فرماید موجود شو حتی کلمه "باش" هم بین خدا و آن چیز واسطه نیست، و غیر از وجود خود آن چیز هیچ امر دیگری دست اندر کار نیست، پس هستی آن چیز، بعینه، قول خدا و "باش" خدا است، پس قول خدا در تکوینیات عین همان خلقت و ایجاد است، که آن نیز عین وجود است، و وجود هم عین آن چیز است و اما در غیر تکوینیات از قبیل سخن گفتن با يك انسان، مثلاً باید دانست که قول خدا عبارت است از ایجاد امری که باعث پدید آمدن علمی باطنی در انسان می‌شود، علم به اینکه فلان مطلب چنین و چنان است، حال یا به اینکه خدای تعالی صدایی در کنار جسمی ایجاد کند، و انسانی که پهلوی آن جسم ایستاده، مطلب را بشنود و بفهمد، و یا به نحوی دیگر که مانع آن را درک می‌کنیم، و نه می‌توانیم کیفیت تاثیرش را در قلب پیامبر تصور نمائیم، و نمی‌دانیم چگونه خدای تعالی به پیامبری از پیامبران خود می‌فهماند که مثلاً فلان مطلب چنین و چنان است، اما اینقدر می‌دانیم که قول و کلام خدا با پیامبر خود، حقیقت معنای "قول" و "کلام" را دارد.

قول خداوند در غیر تکوینیات و قول خدا با ملائکه و شیطان :

در مورد "قول خدا" با ملائکه یا شیطان، لیکن در خصوص این دو مورد و شبیه آن اگر مشابهی داشته باشند، به خاطر اینکه وجودشان از سنخ وجود ما انسانها نیست، یعنی حیوانی اجتماعی نیستند، و همانند ما از راه تحصیل علم، تکامل تدریجی ندارند.

باید "قول" معنایی دیگر داشته باشد، در ما انسانها "قول" عبارت بود از استخدام صوت یا اشاره به ضمیمه قرارداد قبلی، که فطرت انسانی ما، و اینکه حیوانی اجتماعی هستیم آن را ایجاد می‌کرد و اما ملائکه و جن و مشابه آن دو و بطوری که از کلام خدای سبحان بر می‌آید چنین وجودی ندارند، پس قطعاً سخن گفتن خدا با آنان طوری دیگر است.

از اینجا روشن می‌شود که سخن گفتن خود فرشتگان با یکدیگر، و خود شیطانها با یکدیگر از راه استخدام صدا و استعمال لغت‌هایی در برابر معانی نیست و بنا بر این وقتی يك فرشته می‌خواهد با فرشته‌ای دیگر سخن بگوید و مقاصد خود را به او بفهماند، و یا شیطانی می‌خواهد با شیطان دیگر سخن بگوید، اینطور نیست که مانند ما، بدنی و سری و در سردهنی و در دهان زبانی

داشته باشد، و آن زبان صدا را قطعه قطعه نموده، از هر چند قطعه اش لفظی در برابر مقصد خود درست کند، و شنونده ای هم سری و در سر سوراخی بنام گوش و دارای حس شنوایی و در پشت آن، دستگاه انتقال صوت به مغز داشته باشد، تا سخنان گوینده را بشنود، و این پرواضح است. اما هر چه باشد بطور مسلم در بین این دو نوع مخلوق، حقیقت معنای سخن گفتن و سخن شنیدن هست، و اثر قول و مخصوصاً فهم، معنای مقصود و ادراک آن را دارد، هر چند که قوی چون قول ما ندارند، و همچنین بین خدای سبحان و بین ملائکه و شیطان قول هست، اما نه چون ما، که عبارت است از ایجاد صوت از طرف صاحب قول، و شنیدن آن از طرف مقابل. و همچنین قوی که احیانا به پاره ای از حیوانات بی زبان نسبت داده شده، و از آن جمله قرآن کریم در باره مورچه زمان حضرت سلیمان فرموده است: "قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ" مورچه ای بانگ زد: ای مورچگان به سوراخهای خود بروید.

و نیز در باره هدده سلیمان ع می فرماید: "فَقَالَ أَحْطُتْ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ" گفت: من به چیزی دست یافتم که تو هرگز از آن خبر نداری، و من از شهر سبأ خبری یقینی آورده ام. و نیز در باره وحیی که خود خدا به بعضی از جانداران بی زبان کرده می فرماید: "وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ" پروردگارت به زنبور عسل وحی کرد که از سوراخ کوه ها و سقف خانه هایی که مردم می سازند و از شکاف درختان برای خود خانه ها بسازید.

مشتقات قرآنی: اللَّاعِبِينَ / نَلْعَبُ / يَلْعَبُونَ / يَلْعَبُونَ

اعْلَمُوا أَنَّهَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ
وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ

سوره مبارکه حدید آیه: ۲۰

لعب

کلمه "لعب"، به معنای کار و یا کارهای منظمی است با نظم خیالی و برای غرض خیالی مثل بازیهای بچه‌ها، زندگی دنیا همان طور که به اعتباری لهواست، همین طور لعب نیز هست، برای اینکه فانی و زودگذر است، هم چنان که بازیها این طورند، عده‌ای بچه با حرص و شور و هیجان عجیبی يك بازی را شروع می‌کنند، و خیلی زود از آن سیر شده و از هم جدا می‌شوند. و نیز همان طور که بچه‌ها بر سر بازی داد و فریاد راه می‌اندازند، و پنجه بر روی هم می‌کشند، با اینکه آنچه بر سر آن نزاع می‌کنند جز وهم و خیال چیزی نیست، مردم نیز بر سر امور دنیوی با یکدیگر می‌جنگند، با اینکه آنچه این ستمگران بر سر آن تکالب می‌کنند، از قبیل اموال، همسران، فرزندان، مناصب، مقامها، ریاستها، مولویت‌ها، خدمتگزاران، یاران، و امثال آن چیزی جز اوها و نیستند، و در حقیقت سرابی هستند که از دور آب به نظر می‌رسد، و انسان منافع مذکور را مالک نمی‌شود، مگر در ظرف وهم و خیال.

به خلاف زندگی آخرت، که انسان در آن عالم با کمالات واقعی که خود از راه ایمان و عمل صالح کسب کرده زندگی می‌کند، و مهمی است که اشتغال به آن آدمی را از منافع بازمی‌دارد، چون غیر از آن کمالات واقعی واقعیت دیگری نیست، و جدی است، که لعب و لهو و تاثیر در آن راه ندارد، بقایبی است که فنایی با آن نیست، لذتی است که با الم آمیخته نیست، سعادت است که شقاوتی در پی ندارد، پس آخرت حیاتی است واقعی، و به حقیقت معنای کلمه، و این است معنای اینکه خدای تعالی می‌فرماید: "وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُمْ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَاةُ".

کلمه "لعب" به معنای بازی نظامداری است که دو طرف بازی به نظام آن آشنایی دارند، مانند الك دولك و نظایر آن که اطفال به منظور رسیدن به غرضی خیالی آن را انجام می‌دهند.

وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا

سوره مبارکه فرقان آیه: ۷۲

لغو

کلمه "لغو" به معنای هر عمل و گفتاری است که مورد اعتنا نباشد، و هیچ فایده‌ای که غرض عقلا بر آن تعلق گیرد نداشته باشد، و به طوری که گفته‌اند: شامل تمامی گناهان می‌شود. پس کارهای لغو در نظر دین، آن اعمال مباح و حلالی است که صاحبش در آخرت و یا در دنیا از آن سودی نبرد و سرانجام آن، منتهی به سود آخرت نگردد مانند خوردن و آشامیدن به انگیزه شهوت در غذا که لغو است، چون غرض از خوردن و نوشیدن گرفتن نیرو برای اطاعت و عبادت خدا است. بنا بر این اگر فعل هیچ سودی برای آخرت نداشته باشد، و سود دنیایی اش هم سرانجام منتهی به آخرت نشود، چنین فعلی لغو است و به نظری دقیقتر، "لغو" عبارت است از غیر واجب و غیر مستحب. خدای عز و جل در وصف مؤمنین نفرموده که به کلی لغو ترک می‌کنند، بلکه فرموده: از آن اعراض می‌کنند، چون هر انسانی هر قدر که با ایمان باشد در معرض لغزش و خطا است، و خدا هم لغزش‌های غیر کبائر را، در صورتی که از کبائر اجتناب شود بخشیده و فرموده است: "إِنَّ تَجْتَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا" به همین جهت خدا مؤمنین را به این صفت ستوده که از لغو اعراض می‌کنند، و اعراض غیر از ترک به تمام معنا است. ترک امری است عدمی و اعراض امری وجودی، اعراض وقتی است که محرك و انگیزه‌ای، آدمی را به سوی اشتغال به فعلی بخواند و آدمی از آن اعراض نموده به کاری دیگر پردازد، و اعتنایی به آن کار نکند. و لازمه‌اش آن است که نفس آدمی خود را بزرگتر از آن بداند که به کارهای پست اشتغال ورزد، و بخواد که همواره از کارهای منافی با شرف و آبرو چشم پوشیده، به کارهای بزرگ و مقاصد جلیل پردازد.

ایمان واقعی هم همین اقتضاء را دارد، چون سرو کار ایمان هم با ساحت عظمت و کبریایی و منبع عزت و مجد و بهاء است و کسی که متصف به ایمان است جز به زندگی سعادت‌مند ابدی و جاودانه اهتمام نمی‌نماید، و اشتغال نمی‌ورزد مگر به کارهایی که حق آن را عظیم بدانند، و آنچه را که فرومایگان و جاهلان بدان تعلق و اهتمام دارند عظیم نمی‌شمارد، و در نظر او خوار و بی ارزش است و اگر جاهلان او را زخم زبان بزنند و مسخره کنند، به ایشان سلام می‌کند، و چون به لغوی بر خورد کند آبرومندانه می‌گذرد. و از همین جا روشن می‌شود که وصف مؤمنین به اعراض از لغو کنایه است از علو همت ایشان، و کرامت نفوسشان.

مشتقات قرآنی: اللَّهُو/الْهَآكُم/لَهُو

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِعَیْرِ عِلْمٍ
وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ

سوره مبارکه لقمان آیه: ۶

لهو

در مفردات می‌گوید: کلمه "لهو" به معنای هر کار بیهوده و بی‌ارزشی است که آدمی را از کار مهم و پرارزش باز بدارد، وقتی می‌گویند: "الهاه کذا" معنایش این است که آن کار بیهوده وی را مشغول به خود کرد و از کاری مهم‌تر باز داشت. کلمه "الهاء" به معنای بازداشتن کسی است از راهی که می‌خواست برود یا کار مهمی که می‌خواست انجام دهد. کلمه "لهو" به معنای هر چیزی است که آدمی را از مهمش باز بدارد، و لهو الحدیث آن سخنی است که آدمی را از حق منحرف نموده و به خود مشغول سازد، مانند حکایات خرافی، و داستانهایی که آدمی را به فساد و فجور می‌کشاند، و یا از قبیل سرگرمی به شعر و موسیقی و مزار و سایر آلات لهو که همه اینها مصادیق لهو الحدیث هستند.

کلمه "لهو" به معنای سرگرم شدن به چیزی و باز ماندن از امری مهم است، مثلاً وقتی می‌گویند: "الهاه کذا"، معنایش این است که فلان کار بیهوده او را از مهمش باز داشت، و اگر آلات طرب را هم آلات لهومی نامند، به همین جهت است، و لهو از صفات قلب است، و لذا فرمود: "لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ" و دلها را لاهی خواند.

همچنین کلمه "لهو"، به معنای هر چیز و هر کار بیهوده‌ای است که انسان را از کار مهم و مفیدش باز بدارد، و به خود مشغول سازد، بنا بر این یکی از مصادیق لهو، زندگی مادی دنیاست، برای اینکه آدمی را با زرق و برق خود و آرایش فانی و فریبنده خود از زندگی باقی و دائمی بازمی‌دارد، و به خود مشغول و سرگرم می‌کند. یا کلمه "لهو" به معنای هر عمل سرگرم کننده‌ای است که انسان را از کاری مهم و حیاتی و وظیفه‌ای واجب باز بدارد.

مشتقات قرآنی: یٰلَهِیْمُ / فَالْهِیْمَا

فَالْهِیْمَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

سوره شمس مبارکه لقمان آیه: ۸

ل ه م

کلمه "الهام" که مصدر "الهم" است، به معنای آن است که تصمیم و آگهی و علمی از خبری در دل آدمی بیفتد، و این خود افاضه‌ای است الهی، و صور علمیه‌ای است یا تصویری و یا تصدیقی که خدای تعالی به دل هر کس که بخواهد می‌اندازد، و اگر در آیه شریفه هم تقوای نفس را الهام خوانده، و هم فجور آن را، برای این بود که بفهماند مراد از این الهام این است که خدای تعالی صفات عمل انسان را به انسان شناسانده، و به او فهمانده عملی که انجام می‌دهد تقوی است و یا فجور است، علاوه بر تعریفی که نسبت به متن عمل و عنوان اولی آن کرده، عنوانی که مشترک بین تقوا و فجور است، مثلاً تصرف مال را که مشترک بین تصرف در مال یتیم و تصرف در مال خویش است، و همخوابگی را که مشترک بین زنا و نکاح است، به او شناسانده، علاوه بر آن این را هم به او الهام کرده که تصرف در مال یتیم و همخوابگی با زن اجنبی فجور است، و آن دوی دیگر تقوا است، و خلاصه کلام اینکه منظور از الهام این است که خدای تعالی به انسانها شناسانده که فعلی که انجام می‌دهند فجور است یا تقوا، و برایش مشخص کرده که تقوا چگونه اعمالی، و فجور چگونه اعمالی است.

ایزاع

کلمه "ایزاع" معنای الهام را می‌دهد، و این الهام، الهام آن اموری نیست که اگر خدا عنایت نکند آدمی به حسب طبع خود علم به آنها پیدا نمی‌کند، و آیه "وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا" از آن خبر می‌دهد، بلکه الهام عملی و به معنای وادار کردن، و دعوت باطنی به عمل خیر و شکر نعمت و بالآخره عمل صالح است.

مَالِکِ یَوْمِ الدِّینِ

سوره مبارکه حمد آیه: ۴

• مالک •

مالک: کلمه "ملك" - به کسره میم، و ضم آن، هر دو- به معنای این است که چیزی قائم به وجود چیز دیگر باشد، به طوری که هر طور که بخواهد در آن تصرف کند، چه اینکه اصل رقبه اش قائم به وجود مالک باشد، مانند رقبه مال که قائم به مالک است که می تواند هر نوع تصرفی در آن بکند، و یا اینکه در تحت فرمان او قرار گیرد، و او با امر و نهی و حکم راندن بروی مسلط باشد، مانند تسلطی که يك سلطان بر رعیت خود، و آنچه در دست ایشان است دارد، که قسم دوم را ملک- به ضمه میم- تعبیر می کنند.

پس ملک- به کسره میم- عمومی تر است از ملک- به ضمه میم- هم چنان که راغب نیز گفته ملک- به فتحه میم و کسره لام- به معنای متصرف به امر و نهی است در مردم، و این کلمه تنها به کسی اطلاق می شود که سیاست و اداره امور آدمیان را به عهده دارد، و بدین جهت گفته می شود: فلانی ملک مردم است، ولی گفته نمی شود ملک این اشیاء است، تا آنجا که می گوید: پس ملک- به ضمه میم- به معنای ضبط شیء مورد تصرف است، به وسیله حکم، و ملک- به کسره میم- نظیر جنس برای مطلق ملک است، پس هر ملک- به ضمه میم- ملک به کسره میم- هست، ولی هر ملک- به کسره میم- ملک- به ضمه میم- نیست. و چه بسا می شود که ملک- به کسره- مختص به مالکیت رقبه، و ملک- به ضمه میم- مختص به غیر آن می شود.

ملک: نزد ما اهل اجتماع و در ظرف اجتماع، يك نوع اختصاص مخصوص است. که بخاطر آن اختصاص، چیزی قائم به چیزی دیگر می شود، و لازمه آن صحت تصرفات است، و صحت تصرفات قائم به کسی می شود که مالک آن چیز است، وقتی می گوئیم: فلان متاع ملک من است، معنایش این است که آن متاع يك نوع قیامی بوجود من دارد، اگر من باشم می توانم در آن تصرف کنم، ولی اگر من نباشم دیگری نمی تواند در آن تصرف کند.

البته این معنای ملک در ظرف اجتماع است، که مانند سایر قوانین اجتماع امری وضعی و اعتباری است، نه حقیقی، الا این که این امر اعتباری از يك امر حقیقی گرفته شده، که آن را نیز ملک می نامیم، توضیح این که ما در خود چیزهایی سراغ داریم که به تمام معنای کلمه، و حقیقتاً ملک ما هستند، و وجودشان قائم به وجود ما است، مانند اجزاء بدن ما، و قوای بدنی ما، بینایی ما، و چشم ما، شنوایی ما، و گوش ما، چشایی ما، و دهان ما، لامسه ما، و پوست بدن ما، بویایی

ما، و بینی ما، و نیز دست و پا و سایر اعضای بدن ما، که حقیقتاً مال ما هستند، و می شود گفت مال ما هستند، چون وجودشان قائم به وجود ما است، اگر ما نباشیم چشم و گوش ما جدای از وجود ما هستی علیحده ای ندارند، و معنای این ملك همین است که گفتیم: اولاً هستیشان قائم به هستی ما است، و ثانیاً جدا و مستقل از ما وجود ندارند، ثالثاً این که ما می توانیم طبق دلخواه خود از آنها استفاده کنیم، و این معنای ملك حقیقی است.

از میان این دو قسم ملك آنچه صحیح است که به خدا نسبت داده شود، همان ملك حقیقی است، نه اعتباری، چون ملك اعتباری با بطلان اعتبار، باطل می شود، يك مال ما دام مال من است که نفروشم، و به ارث ندهم، و بعد از فروختن اعتبار ملکیت من باطل می شود، و معلوم است که مالکیت خدای تعالی نسبت به عالم باطل شدنی نیست. و نیز پیر واضح است که ملك حقیقی جدای از تدبیر تصور ندارد، چون ممکن نیست فرضاً کره زمین با همه موجودات زنده و غیر زنده روی آن در هستی خود محتاج بخدا باشد، ولی در آثار هستی مستقل از او و بی نیاز از او باشد، وقتی خدا مالک همه هستی ها است، هستی کره زمین از او است، و هستی حیات روی آن، و تمامی آثار حیات از او است، در نتیجه پس تدبیر امر زمین و موجودات در آن، و همه عالم از او خواهد بود، پس او رب تمامی ما سوای خویش است، چون کلمه رب بمعنای مالک مدبر است.

ملکوت: "قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ" کلمه "ملکوت" به معنای ملك یعنی سلطنت و حکومت است، چیزی که هست این معنا را با مبالغه افاده می کند. خدای تعالی ملکوت خودش را تفسیر کرده و فرموده: "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ". پس ملکوت هر چیزی این است که از امر خدا و به کلمه "کن" هستی یابد. و به عبارت دیگر ملکوت هر چیزی وجود او است به ایجاد خدای تعالی. پس "بودن ملکوت هر چیز به دست خدا" کنایه استعاری است از اینکه ایجاد هر موجودی که بتوان کلمه "شیء" - چیز را بر آن اطلاق نمود مختص به خدای تعالی است، هم چنان که فرموده: "اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" پس ملك خدا محیط به هر چیز است و نفوذ امرش و ممضی بودن حکمش بر هر چیزی ثابت است. همچنین مراد از "ملکوت" آن جهت از هر چیزی است که رو به خداست، چون هر موجودی دو جهت دارد، یکی رو به خدا، و یکی دیگر رو به خلق. ملکوت هر چیز آن جهتی است که رو به خدا است، و ملك آن سمت رو به خلق است ممکن هم هست بگوئیم: ملکوت به معنای هر دو جهت هر موجود است: "وَكَذَلِكَ نُزِّيْنَا إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ" و "قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ". و اگر فرموده ملکوت هر چیزی به دست خداست، برای این است که: دلالت کند بر اینکه خدای تعالی مسلط بر هر چیز است، و غیر از خدا کسی در این تسلط بهره و سهمی ندارد.

مشتقات قرآنی: مَنَّآ / تَمَّنَّهَا / يَمْنُ / مَمْنُون

وَرُبِّدُ أَنْ نَمَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوْا فِي الْأَرْضِ
وَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَجَعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ

سوره مبارکه قصص آیه: ۵

منت

کلمه "من" - به طوری که از کلام راغب استفاده می شود- در اصل به معنای ثقل و سنگینی بوده، و از همین جهت واحد وزن را هم در سابق "من" می گفتند، و منت به معنای نعمت سنگین است، و فلانی برفلانی منت نهاد معنایش این است که: او را از نعمت، گرانبار کرد، و نیز همو گفته: و این کلمه به دو نحو استعمال می شود، یکی منت عملی مانند آیه "وَرُبِّدُ أَنْ نَمَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوْا" یعنی می خواهیم به آنان که در زندگی ضعیف شمرده شدند نعمتی بدهیم که از سنگینی آن گرانبار شوند، و دوم منت زبانی، مانند آیه "يَمْنُونُ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا" - بر تو منت می نهند که مسلمان شده اند" و این از جمله کارهای زشت است، مگر در صورت کفران نعمت، این بود خلاصه کلام راغب.

ممنون: کلمه "ممنون" از ماده "من" و اسم مفعول آن است، و مصدر "من" به معنای قطع است، وقتی گفته می شود: "منه السیر منا" معنایش این است که پیاده روی او را از رفتن قطع و ناتوان کرد، البته باید توجه داشت که کلمه "ممنون" اسم مفعول از منت نیز می آید، و منت به معنای آن است که نعمتی را که به کسی داده ای با زبان خود آن را بر آن شخص سنگین سازی، کلمه مذکور در آیه "وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ" به معنای اول است.

کلمه "من" با تشدید نون به معنی منت نهادن است، و منت آن عملی است از صاحب احسان که احسانش را ناگوار سازد، مثل اینکه به آن شخصی که احسان کرده بگوید: این من بودم که چنین و چنان احسانی به تو کردم، و یا عملی کند که حاکی از همین باشد و اصل در معنای منت بطوری که گفته شده قطع کردن است، و در آیه: "لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ" به همین معنا آمده است.

وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ

سوره مبارکه آل عمران آیه: ۵۴

مکر

راغب می‌گوید: کلمه "مکر" به معنای به کار بردن حيله برای منصرف کردن کسی از مقصودش می‌باشد، و این به دو صورت است، یکی ممدوح و یکی مذموم، مکر ممدوح آن است که به منظور عمل صحیح و پسندیده‌ای انجام شود. و بنا بر این معنا، خدای تعالی فرموده: "وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ". و اما مکر مذموم آن مکاری است که به منظور عمل قبیح و ناپسندی بکار رود، و در این باره فرموده: "وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ" و نیز فرموده: "وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا" و فرموده: "فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْرِهِمْ" و در باره هر دو قسم آن فرموده: "وَمَكْرُوا مَكْرًا وَمَكْرَنَا مَكْرًا". و بعضی از علما گفته‌اند: از مکر خدا یکی این است که بنده را مهلت داده و او را از لذت دنیا برخوردار می‌کند، و لذا امیرالمؤمنین ع فرموده: کسی که خداوند دنیا را بر او توسعه داده باشد و او نفهمد که خدا با او مکر کرده از ناحیه عقل خود فریب خورده .

کید

در مفردات می‌گوید: کلمه "کید" به معنای نوعی حيله زدن است که گاهی مذموم و گاهی ممدوح است، هر چند استعمالش بیشتر در مذموم است، و چنین است کلمه "استدراج" و "مکر". علمای ادب گفته‌اند که: کید هم به خودی خود متعدی می‌شود و مفعول می‌گیرد، و هم با حرف "لام".

کلمه "کید" به طوری که راغب می‌گوید: به معنای نوعی حيله‌گری است. ولی صاحب مجمع البیان آن را به مکر معنا کرده. بعضی دیگر گفته‌اند: کید به معنای هر عملی است که مایه خشم پنهانی گردد. کلمه "کید"، به معنای تدبیر و چاره‌جویی پنهانی علیه کسی و به ضرر او است.

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

سوره مبارکه حج آیه: ۶

موت

کلمه "موت" این کلمه به معنای نداشتن حیات و آثار حیات از شعور و اراده است البته نداشتن کسی و چیزی که می بایست داشته باشد و قابلیت داشتن آن را دارا باشد هم چنان که خدای عز و جل فرموده: "وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ" و در باره اصنام و بتها فرموده: "أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ" البته برای این کلمه معانی دیگری نیز هست یکی معنای فلسفی که موت را عبارت می دانند از مفارقت روح از بدن و قطع علاقه تدبیری آن و دیگری معنایی است که در روایات از آن جمله در حدیث نبوی آمده که آن را عبارت دانسته از انتقال از خانه ای به خانه ای دیگر.

ولی این معنای را نمی توان معنای لغوی کلمه دانست بلکه معنایی است که یا عقل در آن دخالت کرده و یا نقل، و این معنا که ما برای موت نقل کردیم وصف آدمی است به اعتبار بدنش و اما روح آدمی در هیچ جای کلام خدای تعالی چیزی که به اتصاف آن به موت گویا باشد وجود ندارد هم چنان که در باره اتصاف ملائکه به آن در کلام خدای تعالی چیزی وجود ندارد.

کلمه "موت" به معنای نداشتن آن حالت است، چیزی که هست به طوری که از تعلیم قرآن برمی آید معنای دیگری به خود گرفته، و آن عبارت از این است که همان موجود دارای شعور و اراده از یکی از مراحل زندگی به مرحله ای دیگر منتقل شود، قرآن کریم صرف این انتقال را موت خوانده با اینکه منتقل شونده شعور و اراده خود را از دست نداده، هم چنان که از آیه "نَحْنُ قَدْ زُنَّا بِبَيْنِكُمْ الْمَوْتَ... فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ" این معنا استفاده می شد، بنا بر این دیگر نباید پرسید: چرا در آیه مورد بحث فرموده: "خدا موت و حیات را آفریده" مگر مرگ هم آفریدنی است؟ چون گفتیم: از تعلیم قرآن برمی آید که مرگ به معنای عدم حیات نیست، بلکه به معنای انتقال است. امری است وجودی که مانند حیات خلقت پذیر است.

علاوه بر این اگر مرگ را امر عدمی بگیریم، همانطور که عامه مردم هم چنین می پندارند، باز خلقت پذیر هست، چون این عدم با عدمهای صرف فرق دارد و مانند کوری و تاریکی، عدم ملکه است، که حظی از وجود دارد

مشتقات قرآنی: مَكَّنَاهُمْ / مَكَّنِي / نُمَكِّن

الَّذِينَ إِِنْ مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ
وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ

سوره مبارکه حج آیه: ۴۱

• تمکین •

"مکان" در نزد اهل لغت به معنای جایی است که چیزی را در خود گنجانیده باشد، و تمکین به معنای جای دادن است هم چنان که تمکن به معنای قبول مکان و جایگیر شدن در آنست و از همین باب است که خدا فرموده: "مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ" و نیز فرموده "وَلَقَدْ مَكَّنَاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ" و نیز فرموده: "أَوْ لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ" و "نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ".

پس کلمه "مکان" به معنای قرارگاه هر چیز است از زمین، و معنای "امکان" و "تمکین" قرار دادن در محل است. و چه بسا، که کلمه "مکان" و "مکانت" به استقرارگاه امور معنوی اطلاق می شود، مثل اینکه می گوئیم "فلانی مکانتی در علم دارد"، و یا "مکانتی در نزد مردم دارد". و وقتی گفته می شود "من فلانی را از فلان چیز امکان دادم و او تمکن یافت" معنایش این است که او را قدرت دادم و او قادر بر آن شد، ولی این تعبیر از باب کنایه است.

تمکین: تمکین هر چیزی برقرار کردن آن است در مکان و این کنایه است از ثبات آن چیز، و زوال و اضطراب و تزلزل ناپذیری آن، به طوری که اگر اثری داشته باشد هیچ مانعی جلوی تاثیر آن را نگیرد و در آیه مورد بحث تمکین دین عبارت است از اینکه: آن را در جامعه مورد عمل قرار دهد، یعنی هیچ کفری جلوگیری نکند، و امرش را سبک نشمارند، اصول معارفش مورد اعتقاد همه باشد، درباره آن اختلاف و تخصمی نباشد، و این حکم را خدای سبحان در چند جای از کلامش کرده که اختلاف مختلفین در امر دین علت و منشای جزطغیان ندارد، مانند این آیه "وَ اِخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ".

تمکین به معنای قدرت دادن است. وقتی گفته می شود مکنته و یا مکنت له معنایش این است که من او را توانا کردم. پس تمکن در زمین به معنای قدرت تصرف در زمین است، تصرفی مالکانه و دلخواه، و چه بسا گفته شود که مصدری است ریخته و قالب گرفته شده از ماده کون نه از مکن به توهم اصالت میم. پس تمکین به معنای استقرار و ثبات دادن است ثباتی که باعث شود دیگر از مکانش کنده نشود و هیچ مانعی مزاحمتش نتواند کند.

إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نُحَيْسٍ مُّسْتَمِرٍّ

سوره مبارکه قمر آیه: ۱۶

نحس

کلمه "نحس" - به فتحه نون و سکون حاء - مانند کلمه "نحوست" مصدر و به معنای شوم است. کلمه "نحسات" - به کسره حاء - صفت مشبیه از ماده "نحس" است، که ضد "سعد" است. و "ایام نحسات" یعنی ایام شوم. بعضی هم گفته اند: "ایام نحسات" به معنای روزهای غباری و خاکی آلود است، به طوری که مردم یکدیگر را نبینند.

۱- در سعادت و نحوست ایام: (از نظر عقل، قرآن و سنت)

نحوست روز و یا مقداری از زمان به این معنا است که در آن زمان بغیر از شر و بدی حادثه ای رخ ندهد، و اعمال آدمی و یا حد اقل نوع مخصوصی از اعمال برای صاحب عمل برکت و نتیجه خوبی نداشته باشد، و سعادت روز درست بر خلاف این است. و ما به هیچ وجه نمی توانیم بر سعادت روزی از روزها، و یا زمانی از ازمته و یا نحوست آن اقامه برهان کنیم، چون طبیعت زمان از نظر مقدار، طبیعتی است که اجزا و ابعاضش مثل هم هستند، و خلاصه یک چیزند، پس از نظر خود زمان فرقی میان این روز و آن روز نیست، تا یکی را سعد و دیگری را نحس بدانیم. و اما عوامل و عللی که در حدوث حوادث مؤثرند، و نیز در به ثمر رساندن اعمال تاثیر دارند، از حیثه علم و اطلاع ما بیرونند، ما نمی توانیم تکه تکه زمان را با عواملی که در آن زمان دست در کارند بسنجیم، تا بفهمیم آن عوامل در این تکه از زمان چه عملکردی دارند، و آیا عملکرد آنها طوری است که این قسمت از زمان را سعد می کند یا نحس، و به همین جهت است که تجربه هم بقدر کافی نمی تواند راه گشا باشد، چون تجربه وقتی مفید است که ما زمان را جدای از عوامل در دست داشته باشیم، و با هر عاملی هم سنجیده باشیم، تا بدانیم فلان اثر، اثر فلان عامل است، و ما زمان جدای از عوامل نداریم، و عوامل هم برای ما معلوم نیست.

و به عین همین علت است که راهی به انکار سعادت و نحوست هم نداریم، و نمی توانیم برنبودن چنین چیزی اقامه برهان کنیم، همانطور که نمی توانستیم بر اثبات آن اقامه برهان کنیم، هر چند که وجود چنین چیزی بعید است، ولی بعید بودن، غیر از محال بودن است، این از نظر عقل. و اما از نظر شرع در کتاب خدای تعالی نامی از نحوست ایام آمده، در همین سوره آیه ۱۹ فرموده: "إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نُحَيْسٍ مُّسْتَمِرٍّ" و جایی دیگر فرموده: "فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَّحِسَاتٍ".

و هر چند از سیاق داستان قوم عاد که این دو آیه مربوط بدانست استفاده می شود که نحوست و شثامت مربوط به خود آن زمانی است که در آن زمان باد به عنوان عذاب بر قوم عاد وزید، و آن زمان هفت شب و هشت روز پشت سر هم بوده، که عذاب به طور مستمر بر آنان نازل می شده اما بر نمی آید که این تاثیر و دخالت زمان به نحوی بوده که با گردش هفته ها دوباره آن زمان نحس برگردد. این معنا به خوبی از آیات استفاده می شود، و گرنه همه زمانها نحس می بود، بدون اینکه دائر مدار ماهها و یا سالها باشد. فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحْسَاتٍ لِنُذِقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ لَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَى وَ هُمْ لَا يُنصُرُونَ.

در مقابل زمان نحس نامی هم از زمان سعد در قرآن آمده و فرموده: "وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ" و مراد از آن شب، شب قدر است، که در وصف آن فرموده: "لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ"، و این پر واضح است که مبارك بودن آن شب و سعادتش از این جهت بوده که آن شب به نوعی مقارن بوده با اموری بزرگ و مهم از سنخ افاضات باطنی و الهی، و تاثیرهای معنوی، از قبیل حتمی کردن قضاء و نزول ملائکه و روح و سلام بودن آن شب، هم چنان که در باره این امور فرموده: "فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ" و نیز فرموده: "تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ".

و برگشت معنای مبارك بودن آن شب و سعادتش به این است که عبادت در آن شب دارای فضیلت است، و ثواب عبادت در آن شب قابل قیاس با عبادت در سایر شبها نیست، و در آن شب عنایت الهی به بندگانی که متوجه ساحت عزت و کبریایی شده اند نزدیک است.

این بود آن مقدار از معنای سعادت و نحوست که در قرآن آمده بود. و اما در سنت، روایات بسیار زیادی در باره سعد و نحس ایام هفته و سعد و نحس ایام ماههای عربی و نیز از ماههای فارسی و از ماههای رومی رسیده، که در نهایت کثرت است، و در جوامع حدیث نقل شده، و در کتاب بحار الانوار احادیث زیادی از آنها نقل شده، و بیشترین احادیث ضعیفند، چون یا مرسل و بدون سندند، و یا اینکه قسمتی از سند را ندارند، هر چند که بعضی از آنها سندی معتبر دارد البته به این معنا که خالی از اعتبار نیست.

و اما روایاتی که ایام نحس را می شمارد، و از آن جمله چهارشنبه هر هفته، و چهارشنبه آخر ماه، و هفت روز از هر ماه عربی، و دو روز از هر ماه رومی، و امثال آن را نام می برد، در بسیاری از آنها و مخصوصاً روایاتی که نحوست ایام هفته و ایام ماههای عربی را نام می برد، علت این نحوست هم آمده، و آن عبارت است از اینکه در این روزهای نحس حوادث ناگواری به طور مکرر اتفاق افتاده، آن هم ناگوار از نظر مذاق دینی، از قبیل رحلت رسول خدا (ص) و شهادت سید الشهداء (ع) و انداختن ابراهیم (ع) در آتش، و نزول عذاب بر فلان امت، و خلق شدن آتش و امثال اینها.

و این ناگفته پیداست که نحس شمردن چنین ایامی استحکام بخشیدن به روحیه تقوی است، وقتی افرادی فقط به خاطر اینکه در این ایام بت شکنان تاریخ، ابراهیم و حسین (ع) گرفتار دست بت های زمان خود شده اند، دست بکاری نمی زنند، و از اهداف و لذت های خویش چشم می پوشند، چنین افرادی روحیه دینیشان قوی می گردد، برعکس، اگر مردم هیچ حرمتی برای چنین ایامی قائل نباشند و اعتنا و اهتمامی به آن نورزند، و هم چنان افسار گسیخته سرگرم کوشش در برآوردن خواسته های نفسانی خود باشند، بدون توجه به اینکه امروز چه روزی است و دیروز چه روزی بود، و بدون اینکه اصلا روز برایشان مطرح باشد، چنین مردمی از حق رویگردان خواهند بود، و به آسانی می توانند حرمت دین را هتک کنند و اولیای دین را از هدایت خود نومید و در نتیجه ناراحت سازند. بنا براین، برگشت نحوست این ایام به جهاتی از شقاوت های معنوی است، که از علل و اسباب اعتباری منشا می گیرد، که به نوعی از ارتباط، مرتبط به این ایام است، و بی اعتنایی به آن علل و اسباب باعث نوعی شقاوت دینی می شود. و نیز در عده ای از این روایات آمده که برای دفع نحوست این ایام باید به خدا پناه برد. یا روزه گرفت یا دعا کرد، یا مقداری قرآن خواند، و یا صدقه ای داد، و یا کاری دیگر از این قبیل کرد.

مانند روایت ابن الشیخ که در کتاب مجالس به سند خود از سهل بن یعقوب ملقب به ابی نواس، از امام عسکری (ع) نقل کرده که در ضمن حدیثی گفته است: من به آن حضرت عرضه داشتم: ای سید من در بیشترین ایام به خاطر آن نحوستها که دارند، و برای دفع وحشتی که انسان از این روزها دارد، و این نحوست و وحشت نمی گذارد انسان به مقاصد خود برسد، چه کند؟ لطفا مرا به چیزی که رفع این نگرانی کند دلالت بفرما، برای اینکه گاهی حاجتی ضروری پیش می آید، که باید فوراً در رفع آن اقدام کرد، و وحشت از نحوست، دست و پا گیر آدم است، چه باید کرد؟ به من فرمود: ای سهل! شیعیان ما همان ولایتی که از ما در دل دارند حرز و حصنشان است، آنها اگر در لجه دریا های بی کران و یا وسط بیابانهای بی سروته و یا در بین درندگان و گرگان و دشمنان جنی و انسی قرار گیرند از خطر آنها ایمنند، به خاطر اینکه ولایت ما را در دل دارند، پس بر توباد که به خدای عز و جل اعتماد کنی و ولایت خود را نسبت به امامان طاهرینت خالص گردانی، آن وقت هر جا که خواستی برو، و هر چه خواستی بکن، (تا آخر حدیث). و سپس در آخر او را دستور می دهد به خواندن مقداری از قرآن و دعا، تا به این وسیله نحوست و شومی را از خود دفع نموده، به دنبال هر هدفی می خواهد برود.

و در خصال به سند خود از محمد بن ریاح فلاح روایت آورده که گفت: من امام ابو ابراهیم موسی بن جعفر (ع) را دیدم که روز جمعه حجامت می کرد، عرضه داشتم: فدایت شوم، چرا روز جمعه حجامت می کنید؟ فرمود: من آیه الکرسی خوانده ام، تو هم هر وقت خونت هیجان یافت چه شب باشد و چه روز آیه الکرسی بخوان و حجامت کن.

باز در خصال به سند خود از محمد بن احمد دقاق روایت کرده که گفت: نامه‌ای به امام ابو الحسن دوم (ع) نوشتم، و از مسافرت در روز چهارشنبه آخر ماه پرسیدم، در پاسخم نوشتند: کسی که در چهارشنبه آخر ماه علی رغم اهل طیره (و خرافه پرستان) مسافرت کند، از هر آفتی ایمن خواهد بود، و از هر گزند محفوظ مانده، خدا حاجتش را هم برمی آورد.

همین شخص نوبتی دیگر نامه به آن جناب نوشته از حجامت در چهارشنبه آخر ماه پرسید، و امام (ع) در پاسخش نوشته است: هر کس علی رغم اهل طیره (که به نفوس معتقدند و می گویند: النفوس کالنصوص) حجامت کند، خداوند از هر آفتی عافیتش داده، از هر گزند محفوظ می کند، و محل حجامتش کبود هم نمی شود (این جمله اشاره است به رد پاره‌ای از روایات که در آنها آمده: هر کس در روز چهارشنبه آخر ماه و یا هر چهارشنبه حجامت کند محل حجامتش کبود می شود و خلاصه عفونت پیدا می کند و در بعضی دیگر آمده که ترس آن هست که محل حجامتش عفونت پیدا کند).

و در معنای این حدیث روایتی است که در تحف العقول آمده، که حسین بن مسعود گفت: روزی خواستم به حضور ابی الحسن امام هادی (ع) شرفیاب شوم، در آن روز هم انگشتم به سنگ خورد، و هم سواره‌ای به سرعت از من گذشت، و به شانام زد و شانام صدمه دید، و هم اینکه وقتی می خواستم وارد شوم از بس شلوغ بود لباسم را پاره کردند، با خود گفتم: خدا مرا از شرت حفظ کند چه روز شومی هستی، و چون شرفیاب شدم حضرت فرمود: ای حسن این چه پنداری است؟ تو که همواره دور و بر ما هستی نباید گناهت را گردن کسی که بیگناه است بگذاری.

امام با این گفتار خود عقل مرا بیدار کرد، و فهمیدم که خطا رفته‌ام، عرضه داشتم: ای مولای من، از خدا برایم طلب مغفرت کن، فرمود: ای حسن روزها چه گناهی دارند که شما هر وقت به کیفر اعمالتان می رسید آن ناراحتی را به گردن روز گذشته، آن روز را روزی شوم می خوانید؟ عرضه داشتم: من به نوبه خود از این گناه و خطا برای ابد استغفار می کنم، و همین توبه من است یا بن رسول الله.

فرمود: این تنها کافی نیست که شما از تفال به ایام دست بردارید و سودی به حالتان ندارد، چون خدا شما را از این جهت عقاب می کند که ایام را به جرمی مذمت کنید که مرتکب نشده‌اند، ای حسن تا حالا متوجه این معنا نشده‌ای که این خدای تعالی است که ثواب و عقاب در دست او است، و اوست که ثواب و عقاب بعضی از کارها را فوری و در همین دنیا داده، و ثواب و عقاب بعضی دیگر را در آخرت می دهد؟ عرضه داشتم: بله ای مولای من، فرمود: هیچ وقت تندرروی نکنید، و برای ایام هیچ دخالتی در حکم خدای تعالی قائل مشوید، عرضه داشتم: چشم ای مولای من.

و از روایات قبلی هم - که نظایری دارد - استفاده می‌شود که ملائک در نحوست ایام نحس صرفاً تفال زدن خود مردم است، چون تفال و تطییر اثری نفسانی دارد، که بیانش می‌آید، ان شاء الله. و این روایات در مقام نجات دادن مردم از شر تفال (و نفوس) است، می‌خواهد بفرماید اگر قوت قلبت به این حد هست که اعتنائی به نحوست ایام نکنی که چه بهتر، و اگر چنین قوت قلبی نداری دست به دامن خدا شو، و قرآنی بخوان و دعایی بکن.

بعضی از علما آن روایاتی را که نحوست بعضی از ایام را مسلم گرفته حمل بر تقیه کرده‌اند، و خیلی هم بعید نیست، برای اینکه تفال به زمانها و مکانها و اوضاع و احوال، و شوم دانستن آنها از خصایص عامه است، که خرافاتی بسیار نزد عوام از امت‌ها و طوایف مختلف آنان یافت می‌شود، و از قدیم الایام تا به امروز این خرافات در بین مردمان مختلف رایج بوده، و حتی در بین خواص از اهل سنت در صدر اول اسلام روایاتی بوده که آنها را به رسول خدا (ص) نسبت می‌دادند، در حالی که احدی جرأت نکرده آنها را رد کند، هم چنان که در کتاب مسلسلات به سند خود از فضل بن ربیع روایت کرده که گفت: روزی با مولایم مامون بودم، خواستیم به سفری برویم، چون روز چهارشنبه بود مامون گفت امروز سفر کردن مکروه است، زیرا من از پدرانم شنیدم ... که می‌گفتند من از پدرم عبد الله بن عباس شنیدم می‌گفت، از رسول خدا (ص) شنیدم می‌فرمود: آخرین چهارشنبه هر ماه روز نحسی است مستمر.

و اما روایاتی که دلالت دارد بر سعادت ایامی از هفته و یا غیر هفته، توجیه آنها نیز نظیر اولین توجیهی است که قبلاً در اخبار داله بر نحوست ایام بدان اشاره کردیم، برای اینکه در این گونه روایات سعادت آن ایام و مبارك بودنش را چنین تعلیل کرده که چون در فلان روز حوادثی متبرک رخ داده، حوادثی که از نظر دین بسیار مهم و عظیم است، مانند ولادت رسول خدا (ص) و بعثتش، هم چنان که روایت شده که خود آن جناب دعا کرد و عرضه داشت: بار الها روز شنبه و پنجشنبه را از همان صبح برای اتم مبارك گردان. و نیز روایت شده که خدای تعالی آهن را در روز سه شنبه برای داوود نرم کرد. و اینکه رسول خدا (ص) روز جمعه به سفر می‌رفت. و اینکه کلمه "أحد - یکشنبه" یکی از اسمای خدای تعالی است.

پس از آنچه گذشت هر چند طولانی شد این معنا روشن گردید که اخباری که درباره نحوست و سعادت ایام وارد شده بیش از این دلالت ندارد که این سعادت و نحوست به خاطر حوادثی دینی است، که بر حسب ذوق دینی و یا بر حسب تاثیر نفوس یا در فلان روز ایجاد حسن کرده، و یا باعث قبح و زشتی آن شده، و اما اینکه خود آن روز و یا آن قطعه از زمان متصف به میمنت و یا شئامت شود، و تکوینا خواص دیگری داشته باشد، که سایر زمانها آن خواص را نداشته باشد، و خلاصه علل و اسباب طبیعی و تکوینی آن قطعه از زمان را غیر از سایر زمانها کرده باشد از آن روایات بر نمی‌آید، و هر روایتی که برخلاف آنچه گفتیم ظهور داشته باشد، باید یا حمل بر تقیه کرد و یا به کلی طرح نمود.

۲- در سعادت و نحوست کواکب [سعادت و نحوست کواکب (از نظر عقل و شرع)]:

در این فصل راجع به این مطلب بحث می‌کنیم که آیا اوضاع کواکب آسمانی در سعید بودن و یا نحس بودن حوادث زمین تأثیر دارند یا خیر؟

و گفتار در این بحث از نظر عقل همان گفتاری است که در مساله سعادت و نحوست ایام گذشت، در اینجا نیز راهی برای اقامه برهان بر هیچ طرف نداریم، نه می‌توانیم با برهان، سعادت خورشید و مشتری و قران سعدین را اثبات کنیم، و نه نحوست مریخ و قران نحسین و قمر در عقرب را، (و نه نفی اینها را).

بله منجمین قدیم هند معتقد بودند که حوادث زمین ارتباطی با اوضاع سماوی دارند، و به طور مطلق چه ثوابت آسمان و چه سیاراتش در وضع زمین اثر دارند. و بعضی دیگر از منجمین غیر هند این ارتباط را تنها میان اوضاع سیارات هفتگانه آن روز و حوادث زمین قائل بودند، نه ثوابت، و آن گاه برای اوضاع مختلف آنها آثاری شمرده‌اند که به آنها احکام نجوم می‌گویند، که هر يك از آن اوضاع پیش آید می‌گویند به زودی در زمین چنین و چنان می‌شود.

و همین منجمین در باره خود ستارگان اختلاف کرده‌اند: بعضی گفته‌اند: این اجرام موجوداتی هستند دارای نفوسی زنده، و دارای اراده، و کارهایی که می‌کنند به عنوان يك علت فاعلی می‌کنند. و بعضی دیگر گفته‌اند: اجرامی هستند بدون نفس، ولی در عین حال هر اثری که از خود بروز می‌دهند به عنوان يك علت فاعلی بروز می‌دهند. بعضی دیگر گفته‌اند: اصلا علت فاعلی آثار خود نیستند، بلکه زمینه فراهم ساز فعل خدایند و فاعل حوادث خدای تعالی است. جمعی دیگر گفته‌اند: کواکب و اوضاع آن صرفاً علامتهایی هستند برای حوادث، و اما خود آنها هیچ کاره‌اند، و حوادث نه فعل آنها است و نه آنها زمینه چین فعل خدا در آن حوادثند. بعضی هم گفته‌اند: اصلا هیچ ارتباطی میان اوضاع کواکب و حوادث زمینی نیست، حتی آن اوضاع علامت حدوث آن حوادث هم نیستند، بلکه عادت خدا بر این جاری شده که فلان حادثه زمینی را مقارن با فلان وضع آسمانی پدید آورد.

و هیچ يك از این احکام که گفته شد دائمی و عمومی نیست، و چنان نیست که در هنگام پدید آمدن فلان وضع آسمانی بتوان حکم قطعی کرد به اینکه فلان حادثه زمینی حادث می‌شود، گاهی این پیشگوییها درست در می‌آید، و گاهی هم دروغ می‌شود، ولیکن داستانهای عجیب و حکایات غریبی که از استخراجات این طائفه به ما رسیده، این معنا را مسلم می‌کند که چنان هم نیست که میان اوضاع آسمانی و حوادث زمینی هیچ رابطه‌ای نباشد، بلکه رابطه جزئی هست، اما همانطور که گفتیم رابطه جزئی، نه رابطه صد در صد، و اتفاقاً در روایاتی هم که از ائمه معصومین (ع) در این باب آمده، این مقدار تصدیق شده است. بنا بر این، نمی‌توان حکم قطعی کرد به اینکه فلان کوكب یا فلان وضع آسمانی سعد است یا نحس، و اما اصل ارتباط حوادث

زمینی با اوضاع آسمانی را هیچ دانشمند اهل بحثی نمی‌تواند انکارش کند، و این مقدار، از نظر دین ضروری به جایی نمی‌رساند حال چه اینکه بگویند این اجرام دارای نفس ناطقه هم هستند، یا این را نگویند، علی‌ای حال با هیچ يك از ضروریات دینی مخالفت ندارد.

مگر اینکه کسی توهّم کند که اعتقاد به چنین تاثیری شرک است، چون در حقیقت کسی که ستارگان را در پدید آوردن حوادث زمین مؤثر می‌داند آنها را خالق آن حوادث می‌شمارد، و می‌تواند خلقت حوادث را منتهی به خدای تعالی نسازد. لیکن این توهّم صحیح نیست، چون احدی چنین حرفی نزده، حتی وثنی مذهبان از صابئه که کواکب را می‌پرستند چنین ادعایی نکرده‌اند. ممکن است کسی اشکال کند که وقتی ستارگان پدید آورنده حوادث زمینند پس در حقیقت مدبر نظام کون و مستقل در تدبیر آن هستند، در نتیجه دارای ربوبیت هستند، که خود مستوجب معبودیت نیز هست، و این همان شرک در پرستش است، که صابئه ستاره‌پرست برآند.

و اما روایات وارد در اینکه اوضاع ستارگان در سعادت و نحوست اثر دارند و یا ندارند بسیار زیاد و بر چند قسمند:

بعضی از آن روایات به ظاهرش مساله سعادت و نحوست را پذیرفته، مانند روایتی که صاحب رساله الذهبیه در کتاب خود از حضرت رضا (ع) نقل کرده، که فرمود: بدان که جماع با زنان در وقتی که قمر در برج حمل (فروردین) و یا برج دلو (بهمن) است بهتر است، و از آن بهتر وقتی است که قمر در برج ثور (اردیبهشت) باشد، که شرف قمر است.

و در بحار از نوادر او به سند خود از حمران از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: کسی که مسافرت و یا ازدواج کند، در حالی که قمر در عقرب باشد، هرگز خوبی نخواهد دید (تا آخر حدیث). و ابن طاووس در کتاب نجوم از علی (ع) روایت کرده که فرمود: مسافرت کردن در همراه وقتی که قمر در محاق است، و همچنین وقتی که در عقرب است خوب نیست.

و ممکن است امثال این روایات را حمل کنیم بر تقیه که البته دیگران هم اینطور حمل کرده‌اند، و نیز ممکن است حمل شود بر مقارنه این اوقات با تفالی که عامه می‌زنند، هم چنان که عده‌ای از روایات نیز به آن اشعار دارد، چون در آن روایات دستور داده‌اند برای دفع نحوست صدقه دهید، مانند روایتی که راوندی به سند خود از موسی بن جعفر از پدرش از جدش نقل کرده که در حدیثی فرمود: در هر صبحگاه به صدقه‌ای تصدق ده تا نحوست آن روز از تو برطرف شود، و در هر شامگاه به صدقه‌ای تصدق ده تا نحوست آن شب از تو دور گردد، (تا آخر حدیث).

ممکن هم هست بگوییم: این روایات نظریه ارتباط خاص دارد که بین وضع آسمان و حادثه زمینی به نحو اقتضا هست، نه به نحو علیت.

دسته دوم از روایات آن روایاتی است که به کلی تاثیرات نجوم در حوادث را انکار و تکذیب نموده و به شدت از اعتقاد بدان و نیز اشتغال به علم نجوم نهی می‌کند، مانند کلام امیرالمؤمنین در

نهج البلاغه که می فرماید: "والمنجم كالکاهن و الکاھن كالساحر و الساحر كالکافر و الکاھر فی النار". و از اخباری دیگر برمی آید که آن را تصدیق کرده، و اجازه داده که در نجوم نظر کنند و فرموده اند: نهی از اشتغال به علم نجوم برای این است که مبادا کسی آنها را مستقل در تاثیر بیندارد، و کارش منجر به شرک شود.

دسته سوم از آن روایات، احادیثی است که دلالت دارد بر اینکه نجوم در جای خود حق است چیزی که هست اندک از این علم فایده ندارد و زیادش هم به دست کسی نمی آید، هم چنان که در کافی به سند خود از عبد الرحمن بن سیاب روایت کرده که گفت: به امام صادق (ع) عرضه داشتیم: فدایت شوم، مردم می گویند تحصیل علم نجوم حلال نیست، و من این علم را دوست می دارم، اگر به راستی مضر به دین من است، دنبالش نروم، چون مرا به چیزی که مضر به دینم باشد حاجتی نیست، و اگر مضر به دینم نیست بفرما، که به خدا قسم خیلی به آن علاقه مندم، و خیلی اشتغای تحصیل آن را دارم؟ فرمود: اینطور که مردم می گویند نیست، نجوم ضرری به دینت نمی زند، آن گاه فرمود: لیکن شما می توانید مختصری از این علم را به دست آورید و یک قسمت از آن را تحصیل کنید، که تازه زیاد همان قسمت را هم نمی توانید به دست آورید، و اندکش هم به دردتان نمی خورد (تا آخر حدیث).

و در بحار از کتاب نجوم ابن طاووس از معاویه بن حکیم از محمد بن زیاد از محمد بن یحیی خثعمی روایت کرده که گفت: من از امام صادق (ع) از علم نجوم پرسیدم، که آیا حق است یا نه؟ فرمود: بله حق است. عرضه داشتیم: آیا در روی زمین کسی را سراغ دارید که این علم را دارا باشد؟ فرمود: بله، در روی زمین کسی هست که آن را می داند. و در عده ای از روایات آمده که کسی به جز یک خانواده هندی و خانواده ای از عرب از آن آگهی ندارد. و در بعضی از آن روایات به جای خانواده ای از عرب خانواده ای از قریش آمده. و این روایات مطلب سابق ما را تایید می کند که گفتیم بین اوضاع کواکب و حوادث زمین ارتباطی جزئی هست.

بله در بعضی از این روایات آمده که خدای تعالی مشتری را به صورت مردی به زمین فرستاد، و او در زمین به مردی از عجم (غیر عرب) برخورد، و علم نجوم را به او تعلیم کرد، تا آنجا که پنداشت که کاملاً فرا گرفته، بعد از او پرسید: حالا ببین مشتری کجا است؟ آن مرد گفت: من ستاره مشتری را در فلک نمی بینم، و نمی دانم کجا است، مشتری فهمید که او درست نیاموخته او را عقب زد، و دست مردی از هند را گرفته علم نجوم را به او تعلیم داد، تا جایی که پنداشت کاملاً یاد گرفته، آن گاه پرسید: حالا بگو ببینم مشتری کجا است؟ او گفت محاسبات من دلالت دارد بر اینکه مشتری خود توهستی، همین که این را گفت صیحه ای زد و مرد، و علم او به اهل بیتش به ارث رسید، و علم نجوم در آن خانواده است. ولی این روایت خیلی شباهت دارد به روایات جعلی.

فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ
إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ

سوره مبارکه نحل آیه: ۱۱۴

• نعمت •

"نعیم" به معنای نعمت بسیار است، و لذا خداوند بهشت را با این کلمه توصیف کرده و فرموده: "فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ" و "جَنَّاتِ النَّعِيمِ"، و "تنعم" به معنای تناول چیزی است که در آن نعمت و خوشی است، گفته می شود: "نعمه تنعیما فتنعم" یعنی او را تنعم کرد و متنعم شد، و زندگیش فراخ و گوارا گردید. خدای تعالی هم فرموده: "فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ" و به همین معناست "طعام ناعم" و "جاریه ناعمة" بنا براین، در همه مشتقات این کلمه بطوری که ملاحظه گردید يك معنی خوابیده، و آن نرمی و پاکیزگی و سازگاری است و مثل اینکه ریشه این مشتقات "نعومت" باشد، و اگر می بینیم که تنها در مورد انسان استعمال می شود برای این است که تنها انسان است که با عقل خود نافع را از ضار تشخیص داده، از نافع خوشش می آید و از آن متنعم می شود، و از ضار بدش می آید و آن را ملایم و سازگار با طبع خویش نمی بیند، به خلاف غیر انسان که چنین تشخیصی را ندارد، مثلاً مال و اولاد و امثال آن برای یکی نعمت است و برای دیگری نقمت، و یا در يك حال نعمت است و در حالی دیگر نقمت و عذاب.

بله، اگر در جایی به خدا نسبت داده شود البته نعمت است و فضل و رحمت، چون او خود خیر است و جز خیر از ناحیه او افاضه نمی شود، و از موهبت خود نتیجه سوء و شر نمی خواهد، و چگونه بخواهد با اینکه او رؤوف، رحیم، غفور و ودود است، خداوند فرموده: "وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهْلُهمْ قَلِيلًا" و نیز: "ثُمَّ إِذَا حَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ" این نعمتها که مورد اشاره این دو آیه است، و امثال آن، وقتی نعمت است که به خدا منسوب گردد و اما اگر به کفران کننده خدا نسبت داده شود برای او نقمت و عذاب خواب بود: "لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ". و کوتاه سخن، اگر انسان در ولایت خدا باشد تمامی اسبابی که برای ادامه زندگی و رسیدن به سعادت بدانها تمسک می جوید همه نسبت به او نعمت هایی الهی خواهند بود، و اگر همین شخص مفروض، در ولایت شیطان باشد عین آن نعمتها برایش نقمت خواهد شد، هر چند خداوند آنها را آفریده که نعمت باشند.

کلمه نعمت بروزن "فعلة" صیغه ای است که در مواردی که بخواهی از نوع چیزی سخن بگویی در این قالب می گویی، و نعمت برای هر چیز عبارت است از نوع چیزهایی که با طبع آن چیز بسازد، و طبع او آن چیز را پس نزند و موجودات جهان هر چند که از حیث اینکه در داخل نظام

تدبیر قرار گرفته اند، همه به هم مربوط و متصلند، و بعضی که سازگار با بعض دیگرند نعمت آن بعض بشمار می روند، و در نتیجه اکثر و یا همه آنها وقتی با یکدیگر مقایسه شوند نعمت خواهند بود هم چنان که خدای تعالی فرموده: "وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا"، و نیز فرموده: "وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً".

الا اینکه خدای تعالی بعضی از این نعمتها را به اوصاف بدی چون ۱- شر ۲- پست ۳- لعب ۴- لهو و اوصاف دیگری ناپسند توصیف کرده، يك جا فرموده: "وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُنْمِي لَهُمْ خَيْرًا لَّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُنْمِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ" و در جای دیگر فرموده: "وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ لَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ" و در جایی دیگر فرموده: "لَا يُعْرَضُونَ عَلَيْكَ غَزَابٌ وَلَا عَذَابٌ مِنْ رَبِّكَ إِلَّا أَنْ يَنْتَهِبُوا فِي الْبِلَادِ، مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ" و در جاهای دیگر آیاتی دیگر در این باره آورده.

و این سنخ آیات قرآنی دلالت دارد بر اینکه این چیزهایی که ما نعمتش می شماریم وقتی نعمتند که با غرض الهی موافق باشد، و آن غرضی را که خدا این موجودات را بدان جهت خلق کرده تامین شوند، و ما می دانیم که آنچه خدای تعالی برای بشر خلق کرده بدین جهت خلق کرده که او را مدد کند در اینکه راه سعادت حقیقی خود را سریع تر طی کند، و سعادت حقیقی بشر نزدیکی به خدای سبحان است، که آنها با عبودیت و خضوع در برابر پروردگار حاصل می شود، آری خدای تعالی می فرماید: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ".

و بنا بر این پس هر موجودی که انسان در آن تصرف می کند تا به آن وسیله راه خدای تعالی را طی کند، و به قرب خدا و رضای او برسد، آن موجود برای بشر نعمت است، و اگر مطلب به عکس شد یعنی تصرف در همان موجود باعث فراموشی خدا و انحراف از راه او، و دوری از او و از رضای او شد، آن موجود برای انسان نعمت است، پس هر چیزی فی نفسه برای انسان نه نعمت است و نه نعمت، تا ببینی انسان با آن چه معامله ای بکند، اگر در راه عبودیت خدای تعالی مصرفش کند، و از حیث آن تصرفی که گفتیم روح عبودیت در آن بدمد، و در تحت ولایت خدا که همان تدبیر ربوبی او بر شئون بندگان است قرارش دهد، آن وقت برای او نعمت خواهد بود، و لازمه این حرف این است که نعمت در حقیقت همان ولایت الهی است، و هر چیزی وقتی نعمت می شود که مشتمل بر مقداری از آن ولایت باشد، هم چنان که خدای عز و جل فرموده: "اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ"، و نیز فرموده: "ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكُافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ" و نیز در باره رسول گرامیش فرموده: "فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ، ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ، وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا" اینها و آیاتی دیگر ولایت الهی و آثار آن را بیان می کند.

مشتقات قرآنی: اَنْفُخُوا / فَاَنْفُخْ / فَتَنْفُخْ / نَفَخَ

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ
وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ

سوره مبارکه سجده آیه: ۹

ن ف خ

نفخ به معنای دمیدن هوا در داخل جسمی است بوسیله دهان یا وسیله‌ای دیگر- این معنای لغوی نفخ است، ولی آن را بطور کنایه در تاثیر گذاشتن در چیزی و یا القاء امر غیر محسوسی در آن چیز استعمال می‌کنند، و در آیه شریفه مقصود از آن ایجاد روح در آدمی است. البته اینکه می‌گوییم در آدمی، معنایش این نیست که روح مانند باد که در جسم باد کرده داخل است در بدن آدمی داخل باشد، بلکه معنایش ارتباط دادن و برقرار کردن رابطه میان بدن و روح است، هم چنان که در آیه "ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ، خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَّوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ"، و آیه "قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي ذُكِّرَ بِكُمْ" به این معنا اشاره شد.

چون در آیه اول همانطور که ملاحظه می‌کنید، می‌فرماید: روح انسانی همان بدنی است که خلقت دیگر به خود گرفته، بدون اینکه چیزی بر آن اضافه شده باشد. و در آیه دوم می‌فرماید: روح در هنگام مرگ از بدن گرفته می‌شود در حالی که بدن به حال خود باقی است، و چیزی از آن کم نمی‌گردد.

پس روح، امر وجودی است که فی نفسه يك نوع اتحاد با بدن دارد و آن این است که متعلق به بدن است، و در عین حال يك نوع استقلال هم از بدن دارد به طوری که هر وقت تعلقش از بدن قطع شد از او جدا می‌شود. در تفسیر آیه "وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ" در جلد اول این کتاب پاره‌ای مطالب که مربوط به این مقام است گذشت، و امیدواریم که بتوانیم در ذیل آیه "قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" - ان شاء الله- در این مساله بحثی کامل و مستوفی بنماییم.

در آیه مورد بحث اگر روح را به خود نسبت داده و اضافه کرده به منظور تشریف و احترام بوده، و از باب اضافه لامی است که اختصاص و ملکیت را می‌رساند. و جمله "فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ" به این معنا است که سجده کنید، و بعید نیست معنایش این باشد که برای سجده او به روبرو زمین بیفتید، که اگر این باشد تاکید در خضوع ملائکه را برای این مخلوق تازه می‌رساند، و بعضی از مفسرین همین معنا را گرفته‌اند. و معنای آیه این می‌شود: وقتی من ترکیب آن را تعدیل نموده و صنع بدنش را تمام کردم، و سپس روح بزرگ منسوب به خود را که من میان آن و بدن او ارتباط برقرار کرده ایجاد نمودم، شما برای سجده بر او به زمین بیفتید.

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ سِتْنًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ
وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

سوره مبارکه بقره آیه: ۱۳۰

نفس

کلمه "نفس" - آن طور که دقت در موارد استعمالش افاده می‌کند - در اصل به معنای همان چیزی است که به آن اضافه می‌شود پس "نفس الانسان" به معنای خود انسان و "نفس الشیء" به معنای خود شیء است و "نفس الحجر" به معنای همان حجر سنگ است.

بنا بر این اگر این کلمه به چیزی اضافه نشود هیچ معنایی ندارد و نیز با این بیان هر جا استعمال بشود منظور از آن تاکید لفظی خواهد بود مثل اینکه می‌گوییم "جاءنی زید نفسه" - زید خودش نزد من آمد" و یا منظور از آن تاکید معنا است مثل اینکه می‌گوییم: "جاءنی نفس زید" - خود زید نزد من آمد" و در همه موارد استعمالش حتی در مورد خدای تعالی به همین منظور استعمال می‌شود هم چنان که فرمود: "كَتَبَ عَلٰی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ" و نیز فرموده: "وَيَحذِّرُكُمْ اللّٰهُ نَفْسَهُ" و نیز فرمود: "تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمْ مَا فِي نَفْسِكَ" لیکن بعد از معنای اصلی استعمالش در شخص انسانی که موجودی مرکب از روح و بدن است شایع گشته و معنای جداگانه‌ای شده که بدون اضافه هم استعمال می‌شود مانند این آیه شریفه که می‌فرماید: "هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا" یعنی از یک شخص انسانی و نیز مانند آیه "مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا" یعنی کسی که انسانی را بکشد و یا انسانی را زنده کند.

و این دو معنا که گفته شد هر دو در آیه "كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا" استعمال شده چون نفس اولی به معنای دومی انسان و دومی به معنای اولی معنای مضاف الیه است و معنایش این است که هر کسی از خودش دفاع می‌کند. آن گاه همین کلمه را در روح انسانی استعمال کردند چون آنچه مایه تشخیص شخصی انسانی است علم و حیات و قدرت است که آن هم قائم به روح آدمی است و این معنا در آیه شریفه "أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ" و این دو معنا یعنی معنای دوم و سوم در غیر انسان یعنی نباتات و حیوانات بکار رفته مگر از نظر اصطلاح علمی مثلاً به یک گیاه یا یک حیوان نفس گفته نمی‌شود و نیز به مبدأ مدبر جسم او که جان او است نیز نفس گفته نمی‌شود، بلکه گاهی هم که به خون نفس می‌گویند آن نیز برای این است که جان جانداران بستگی به آن دارد و از همین باب می‌گویند فلان حیوان نفس سائله خون جهنده دارد و آن دیگری ندارد.

مشتقات قرآنی: نُسخَتِهَا / نَسْنَسِخْ

هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ
إِنَّا كُنَّا نَسْنَسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

سوره مبارکه جاثیه آیه: ۲۹

نسخ

کلمه "نسخ" به معنای از بین بردن چیزی است به وسیله چیزی که دنبال آن قرار دارد، مانند از بین رفتن سایه به وسیله آفتاب، و از بین رفتن آفتاب به وسیله سایه‌ای که دنبالش می‌آید، و از بین رفتن جوانی به وسیله پیری، که به دنبالش می‌آید. تا آنجا که می‌گوید: و نسخ کتاب عبارت از آن است که صورت آن کتاب را به کتابی دیگر منتقل سازی، به طوری که مستلزم از بین رفتن صورت اول نباشد، بلکه صورتی مثل آن در ماده‌ای دیگر پدید آری، مانند نقش کردن خطوط یک مهر در موم‌های متعدد. و استنساخ به معنای پیشی گرفتن در نسخ چیزی است.

و مقتضای آنچه وی نقل کرده این است که مفعول فعل استنساخ در عبارت: "من کتاب را استنساخ کردم" کتاب اصلی باشد، که از آن نسخه برداری کرده‌ایم، و لازمه این معنا در آیه مورد بحث که می‌فرماید: "إِنَّا كُنَّا نَسْنَسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ" این است که اعمال ما نسخه اصلی باشد، و از آنها نسخه بردارند. و یا به عبارتی دیگر: اعمال در اصل کتابی باشد و از آن کتاب نقل شود. و اگر مراد از این عبارت این بوده باشد که بخواهد بفرماید: اعمال خارجی که قائم به انسان است، از راه کتابت ضبط می‌شود، باید می‌فرمود: "انا کنا نکتب ما کنتم تعملون" یعنی ما همواره آنچه می‌کنید می‌نویسیم، چون در این صورت هیچ نکته‌ای ایجاب نمی‌کند که اعمال را کتاب و نسخه اصلی فرض کنیم، تا نامه اعمال از آن کتاب استنساخ شود. و اگر کسی بگوید کلمه "یسنسخ" به معنای "یستکتب" است، هم چنان که بعضی گفته‌اند، جوابش این است که هیچ دلیلی برای این معنا نداریم.

و لازمه این که گفتیم - بنا بر نقل راغب - باید اعمال، خود کتابی باشد تا از آن استنساخ کنند، این است که مراد از جمله "ما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ" اعمال خارجی انسانها باشد، بدین جهت که در لوح محفوظ است چون هر حادثه‌ای، و از آن جمله اعمال انسانها هم یکی از آن حوادث است، قبل از حدوثش در لوح محفوظ نوشته شده، در نتیجه استنساخ اعمال عبارت می‌شود از نسخه برداری آن، و مقدمات و حوادث و عواملی که در آن اعمال دخیل بوده، از کتاب لوح محفوظ. و بنا بر این، نامه اعمال در عین اینکه نامه اعمال است، جزئی از لوح محفوظ نیز هست، چون از آنجا نسخه برداری شده، آن وقت معنای اینکه می‌گوییم "ملائکه اعمال را می‌نویسند" این می‌شود که ملائکه آنچه را که از لوح محفوظ نزد خود دارند، با اعمال بندگان مقابله و تطبیق می‌کنند.

مشتقات قرآنی: الْمُنِيرُ / النَّارُ / التُّورُ / نَارُ / نُورٌ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ
نَمُّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ

سوره مبارکه انعام آیه: ۱

نور

کلمه "نور" معنایی معروف دارد، و آن عبارت است از چیزی که اجسام کثیف و تیره را برای دیدن ما روشن می‌کند و هر چیزی به وسیله آن ظاهر و هویدا می‌گردد، ولی خود نور برای ما به نفس ذاتش مکشوف و هویدا است، چیز دیگری آن را ظاهر نمی‌کند. پس نور عبارت است از چیزی که ظاهر بالذات و مظهر غیر است، مظهر اجسام قابل دیدن می‌باشد. این اولین معنایی است که کلمه نور را برای آن وضع کردند و بعدا به نحو استعاره یا حقیقت ثانوی به طور کلی در هر چیزی که محسوسات را مکشوف می‌سازد استعمال نمودند، در نتیجه خود حواس ظاهر ما را نیز نور یا دارای نور که محسوسات به آن ظاهر می‌گردد خواندند، مانند حس سامعه و شامه و ذائقه و لامسه و سپس از این هم عمومی ترش کرده شامل غیر محسوسش هم نمودند، در نتیجه عقل را نوری خواندند که معقولات را ظاهر می‌کند، و همه این اطلاعات با تحلیلی در معنای نور است، که گفتیم معنایش عبارت است از ظاهر بنفسه و مظهر غیر. و چون وجود هستی هر چیزی باعث ظهور آن چیز برای دیگران است، مصداق تام نور می‌باشد، و از سوی دیگر چون موجودات امکانی، وجودشان به ایجاد خدای تعالی است، پس خدای تعالی کامل‌ترین مصداق نور می‌باشد، او است که ظاهر بالذات و مظهر ما سوای خویش است، و هر موجودی به وسیله او ظهور می‌یابد و موجود می‌شود.

پس خدای سبحان نوری است که به وسیله او آسمانها و زمین ظهور یافته‌اند، در "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ"، چون نور را اضافه کرده به آسمانها و زمین، و آن گاه آن را حمل کرده بر اسم جلاله "الله" و فرموده نور آسمان و زمین الله است، ناچار منظور آن کسی هم که آیه را معنا کرده به "الله منور السماوات والارض" - خدا نورانی کننده آسمانها و زمین است "همین است، و منظور عمده‌اش این بوده که کسی خیال نکند که خدا عبارت از نور عاریتی قائم به آسمانها و زمین است، و یا به عبارت دیگر از وجودی که بر آنها حمل می‌شود و گفته می‌شود: آسمان وجود دارد، زمین وجود دارد، این سخن بسیار باطل است و خدا بزرگ‌تر از اینها است. از اینجا استفاده می‌شود که خدای تعالی برای هیچ موجودی مجهول نیست، چون ظهور تمامی اشیاء برای خود و یا برای غیر، ناشی از اظهار خدا است، اگر خدا چیزی را اظهار نمی‌کرد و هستی نمی‌بخشید ظهوری نمی‌یافت. پس قبل از هر چیز ظاهر بالذات خدا است.

مشتقات قرآنی: قَهْمٌ / لَيَّتَقِي / وَاقٍ / يَتَّقِي / يُوقِ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ
وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ

سوره مبارکه آل عمران آیه: ۱۰۲

تقوی

کلمه "تقوی" - به طوری که راغب گفته - به معنای آن است که انسان خود را از آنچه می‌ترسد در محفظه‌ای قرار دهد. و منظور از این محفظه و تقوا به قرینه اینکه در مقابل فجور قرار گرفته اجتناب از فجور و دوری از هر عملی است که با کمال نفس منافات داشته باشد، و در روایت هم تفسیر شده به ورع و پرهیز از محرمات الهی. "وقایه" به معنای حفظ کردن چیزی است از هر خطری که به آن صدمه بزند، و برایش مضر باشد.

تقوای دینی به یکی از سه امر حاصل می‌شود: و به عبارت دیگر خدای تعالی به یکی از سه وجه عبادت می‌شود: ۱- خوف ۲- رجاء ۳- حب. و این هر سه در آیه "فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُورِ" در دنیای دیگر عذابی سخت هست، و هم مغفرت و خشنودی خدا، و زندگی این دنیا جز کالایی فریبنده نیست. سوره حدید، آیه ۲۰ جمع شده است.

بنا بر این، هر شخص با ایمانی باید نسبت به حقیقت دنیا توجه داشته باشد، و بداند که دنیا متاع غرور و دام فریب است که چون سراب بیابان به نظر بیننده لب تشنه، آب می‌آید و او را به سوی خود می‌کشد، ولی وقتی نزدیک شود چیزی نمی‌بیند، و اگر چنین تنبهی داشته باشد دیگر هدف خود را از کارهایی که در زندگی انجام می‌دهد دنیا قرار نداده، می‌داند که در ورای این دنیا جهان دیگری است که در آنجا به نتیجه اعمال خود می‌رسد، حال یا آن نتیجه، عذابی است شدید در ازای کارهای زشت، و یا مغفرتی است از خدا در قبال کارهای نیک. پس بر اوست که از آن عذاب بهراسد، و به آن مغفرت امیدوار باشد. ولی اگر عالی‌تراز این فکر کند هدف خود را خشنودی خود قرار نمی‌دهد و به خاطر نجات از عذاب و رسیدن به ثواب عمل نمی‌کند بلکه هر چه می‌کند به خاطر خدا و رضای او است.

البته طبایع مردم در اختیار یکی از این سه راه مختلف است، بعضی از مردم - که اتفاقاً اکثریت را هم دارا هستند - مساله ترس از عذاب بردل‌هایشان چیره گشته و از انحراف و عصیان و گناه بازشان می‌دارد، اینها هر چه بیشتر به تهدید و وعیدهای الهی برمی‌خورند بیشتر می‌ترسند و در نتیجه به عبادت می‌پردازند.

و بعضی دیگر حس طمع و امیدشان غلبه دارد، اینان هر چه بیشتر به وعده‌های الهی و ثوابها و درجاتی که خداوند نوید داده برمی‌خورند امیدشان بیشتر شده، به خاطر رسیدن به نعمتها و کرامتها و حسن عاقبتی که خداوند به مردم با ایمان و عمل صالح وعده داده بیشتر به تقوا و التزام اعمال صالح می‌پردازند تا شاید بدین وسیله به مغفرت و بهشت خدایی نائل آیند.

ولی دسته سوم که همان طبقه علمای بالله هستند هدفشان عالی‌تر از آن دو دسته است، اینان خدا را نه از ترس عبادت می‌کنند و نه از روی طمع به ثواب، بلکه او را عبادت می‌کنند برای اینکه اهل و سزاوار عبادت است، چون خدا را دارای اسماء حسنی و صفات علیایی که لایق شان اوست شناخته‌اند و در نتیجه فهمیده‌اند که خداوند پروردگار و مالک سود و اراده و رضای ایشان و مالک هر چیز دیگری غیر ایشان است، و اوست که به تنهایی تمامی امور را تدبیر می‌کند. خدا را این چنین شناختند و خود را هم فقط بنده او دیدند، و چون بنده شانی جز این ندارد که پروردگارش را بندگی نموده، رضای او را به رضای خود و خواست او را برخواست خود مقدم بدارد، لذا اولاً به عبادت خدا می‌پردازد و ثانیاً از آنچه که می‌کند و آنچه که نمی‌کند جز روی خدا و توجه به او چیز دیگر در نظر نداشته، نه التفتاتی به عذاب دارد تا از ترس آن به وظیفه خود قیام نماید، و نه توجهی به ثواب دارد تا امیدوار شود.

گواينکه از عذاب خدا ترسناک و به ثواب او امیدوار هست، وليکن محرکش برای عبادت و اطاعت خوف و رجاء نیست. کلام امیر المؤمنین (صلوات الله علیه) که عرض می‌کند: "من تورا از ترس آتش و به امید بهشت عبادت نمی‌کنم بلکه بدان جهت عبادت می‌کنم که تورا اهل و سزاوار عبادت یافتم" نیز به همین معنا اشاره دارد.

این دسته از آنجایی که تمامی رغبت‌ها و امیال مختلف خود را متوجه يك سو کرده‌اند، و آن هم رضای خدا است، و تنها غایت و نتیجه‌ای که در نظر گرفته‌اند خداست، لذا محبت به خدا در دل‌هایشان جایگیر شده است. آری، این دسته خدای تعالی را به همان نحوی شناخته‌اند که خود خدای تعالی خود را به داشتن آن اسماء و صفات معرفی کرده. و چون او خود را به بهترین اسماء و عالیترین صفات معرفی و توصیف کرده، و نیز از آنجایی که یکی از خصایص دل‌آدمی مجذوب شدن در برابر زیباییها و کمالات است، در نتیجه، محبت خدا که جمیل علی‌الاطلاق است در دل‌هایشان جایگزین می‌شود.

از آیه شریفه "ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ" به ضمیمه آیه "الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ" استفاده می‌شود که خلقت دائرمدار حسن و این دو (خلقت و حسن) متلازم و متصادق هستند. آن گاه از آیات بسیار دیگری برمی‌آید که يك يك موجودات، آیه و دلیل بوجود خدا، و آنچه در آسمانها و زمین است آیاتی است برای صاحبان عقل. و خلاصه در عالم وجود چیزی که دلالت بوجود او نکند و جمال و جلال او را حکایت ننماید وجود ندارد.

پس اشیاء از جهت انواع مختلفی که از خلقت و حسن دارند همه بر جمال لا یتناهی او دلالت نموده، بازبان حال او را حمد و بر حسن فنا ناپذیر او ثنا می گویند. و از جهت انواع مختلفی که از نقص و حاجت دارند همه بر غنای مطلق او دلالت نموده بازبان حال او را تسبیح و ساحت قدس و کبریائیش را از هر عیب و احتیاجی تنزیه می کنند، هم چنان که فرموده: "وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ". پس این دسته از مردم در معرفت اشیاء از راهی سلوک می کنند که پروردگارشان بدان راهنمایی کرده و نشانشان داده، و آن راه این است که هر چیزی را آیه و علامت صفات جمال و جلال او می دانند، و برای هیچ موجودی نفسیت و اصالت و استقلال نمی بینند، و به این نظریه موجودات می نگرند که آینه هایی هستند که با حسن خود، حسن ما و رای خود را که حسنی لا یتناهی است جلوه گرمی سازند، و با فقر و حاجت خود غنای مطلق را که محیط به آنهاست نشان می دهند، و با ذلت و مسکنتی که دارند عزت و کبریای ما فوق خود را حکایت می کنند.

و پرواضح است که آن دسته از مردم که نظرشان به عالم هستی چنین نظری باشد خیلی زود نفوسشان مجذوب ساحت عزت و عظمت الهی گشته، و محبت به او آن چنان بردلهایشان احاطه پیدا می کند که هر چیز دیگری و حتی خود آنان را از یادشان می برد، و رسم و آثار هوا و هوس و امیال نفسانی را به کلی از صفحه دلهایشان محو می سازد، و دلهایشان را به دلهایی سلیم مبدل می سازد که جز خدا (عزاسمه) چیز دیگری در آن نباشد، هم چنان که فرموده: "وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ".

ولذا، این طبقه دو طریق اول را که یکی طریق خوف و دیگری طریق رجاء بود خالی از شرك نمی دانند، چون آن کس که خدا را از ترس می پرستد در حقیقت به منظور دفع عذاب از جان خود متوسل به خدا می شود، پس او خودش را می خواهد نه خدا را. و همچنین آن کس که خدا را به امید ثوابش عبادت می کند به منظور جلب ثواب و رستگاری به نعمت و کرامت متوسل خدا می شود، او هم خود را می خواهد نه خدا را، زیرا اگر راه دیگری غیر از توسل به خدا سراغ داشت در جلب آن نفع و دفع آن ضرر آن راه را می پیمود، و با خدا و عبادت او هیچ سرو کاری نداشت، و در سابق هم از امام صادق (ع) روایتی گذشت که می فرمود: "هل الدين الا الحب - مگر دین غیر از محبت چیزی دیگر هم هست؟" و در حدیث دیگری فرمود: "من او را به ملاک دوستیش می پرستم، و این مقام نهفته ای است که جز پاکان با آن تماسی ندارند" و اگر اهل محبت را در این حدیث "پاکان" خوانده برای این است که گفتیم این طایفه از هوای نفس و لوث مادیت منزهدند. پس: اخلاص در عبادت جز از راه محبت، تمام و کامل نمی گردد.

وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

سوره مبارکه الرحمن آیه: ۲۷

• وجه •

"وجه" در اصل لغت به معنای عضوی از اعضای بدن یعنی صورت است، و چون صورت اولین و عمده ترین عضوی است که از انسان به چشم می خورد به همین مناسبت قسمت خارجی هر چیزی را هم که مشرف به بیننده است وجه روی آن چیز گویند، مثلاً گفته می شود: "وجه النهار: یعنی ابتدای روز" و در بسیاری از آیات قرآنی ذات هم به "وجه" "وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" مثل تعبیر شده است.

دو کلمه "وجه" و "جهت" به يك معنا است، و وجه هر چیزی در عرف عام به معنای آن ناحیه ای از آن است که با آن با غیر روبرو می شود و ارتباطی با آن دارد، هم چنان که وجه هر جسمی سطح بیرون آن است، و وجه انسان نیم پیشین سر و صورتش می باشد، یعنی آن طرفی که با آن با مردم روبرو می شود، و وجه خدا چیزی است که با آن برای خلقش نمودار است، که خلقش هم با آن متوجه درگاه او می شوند، و این همان صفات کریمه او از حیات و علم و قدرت و سماع و بصراست و نیز هر صفتی از صفات فعل مانند صفت خلقت و رزق و احیاء و اماته و مغفرت و رحمت و همچنین آیات داله بر خدا بدان جهت که آیتند، وجه خدا می باشند.

کلمه "وجه" به معنای آن روی هر چیزی است که رو به روی تو و یا هر کس دیگر باشد، و وجه خدای تعالی عبارت است از صفات فعلی خدای تعالی، صفات کریمه ای که افاضه خیر بر خلق و خلقت و تدبیر و رزق آنها، و یا به عبارت جامع تر رحمت عامه او که قوام تمامی موجودات بدان است، از آن صفات نشأت می گیرد، و بنا بر این معنای اینکه عملی به خاطر وجه الله انجام شود این است که در انجام عمل این نتیجه منظور گردد که رحمت خدای تعالی و خشنودیش جلب شود، منظور تنها و تنها این باشد و ذره ای از پاداش هایی که در دست غیر خدای تعالی است منظور نباشد. گفتیم وجه خدای تعالی عبارت است از صفات فعلی او، که صفات ذاتی خدای تعالی ما و رای آن صفات قرار دارد، و مبدأ آن و در آخر مبدأ تمامی خیرات عالم است. و بنا بر این برگشت اینکه عمل برای وجه الله باشد، به این می شود که عمل انسان به این انگیزه از انسان سر بزند که باعث رضای اوست، و او محبوب ما و رضایتش منظور ما است، برای اینکه او جمیل علی الاطلاق است، و به تعبیر دیگر: برگشت چنین عملی به این است که انسان خدای را تنها به این جهت عبادت کند که او اهلیت عبادت و استحقاق آن را دارد.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ
وَاجْهَدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

سوره مبارکه مائده آیه: ۳۵

• وسیله •

راغب در مفردات می‌گوید کلمه "وسيله" به معنای رساندن خود به چیزی است با رغبت و میل، و این کلمه از نظر معنا خصوصی تر از کلمه "وصيله" است، برای اینکه در وسیله معنای رغبت نیز خوابیده، ولی در وصيله چنین نیست و بیش از رساندن به چیزی دلالت ندارد، چه اینکه این رساندن با رغبت باشد و چه بدون رغبت، خدای تعالی در قرآن کریم فرموده: "وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ"، و حقیقت وسیله به درگاه خدا مراعات راه خدا است، به اینکه اولاً به احکام او علم پیدا کنی و در ثانی به بندگی او پردازی، و ثالثاً در جستجوی مکارم و عمل به مستحبات شریعت باشی و این وسیله معنایی نظیر معنای کلمه قربت را دارد، و چون وسیله نوعی توصل است و توصل هم در مورد خدای تعالی - که منزّه از مکان و جسمانیت است - توصل معنوی و پیدا کردن رابطه‌ای است که بین بنده و پروردگارش اتصال برقرار کند، و نیز از آنجا که بین بنده و پروردگارش هیچ رابطه‌ای به جز ذلت عبودیت نیست، قهراً وسیله عبارت است از اینکه انسان حقیقت عبودیت را در خود تحقق دهد و به درگاه خدای تعالی وجهه فقر و مسکنت به خود بگیرد، پس وسیله در آیه شریفه همین رابطه است، و اما علم و عمل که راغب کلمه را به آن معنا گرفته از لوازم معنای وسیله و از ادوات رساندن خود به حقیقت عبودیت است، و این بسیار واضح است، مگر آنکه راغب خواسته باشد علم و عمل را بر خود این حالت اطلاق کند.

مشتقات قرآنی: الْمُتَوَكِّلُونَ / الْوَكِيلُ / تَوَكَّلْ

وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ
قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا

سوره مبارکه طلاق آیه: ۳

وکیل

کلمه "وکیل" از وکالت است که به معنای تسلط بر امری است که بازگشت آن به غیر شخص وکیل است، ولی وکیل قائم به آن امر و مباشر در آن است، توکیل کردن دیگری هم به همین معنا است که او را در کاری تسلط دهد تا او بجای خودش آن کار را انجام دهد، و توکل بر خدا به معنای اعتماد بر او و اطمینان به او در امری از امور است، و توکیل خدای تعالی و توکل بر او در امور به این معنای نیست که او خالق و مالک و مدبر هر چیز است بلکه به این عنایت است که خداوند اجازه داده است تا هر امری را به مصدرش و هر فعلی را به فاعلش نسبت دهند، و چنین نسبتی را بنحوی از تملیک، ملک ایشان کرده، و این مصادر در اثر و فعل، اصالت و استقلال ندارند و سبب مستقل تنها خدای سبحان است که بر هر سببی غالب و قاهر است.

بنا بر این رشد فکری آن است که وقتی انسان امری را اراده می‌کند و به منظور رسیدن به آن، متوسل به اسباب عادی ای که در دسترس اوست می‌شود در عین حال چنین معتقد باشد که تنها سببی که مستقل به تدبیر امور است خدای سبحان است، و استقلال و اصالت را از خودش و از اسبابی که در طریق رسیدن به آن امر بکار بسته نفی نموده بر خدا توکل و اعتماد کند. پس معلوم شد که معنای توکل این نیست که انسان نسبت امور را به خودش و یا به اسباب، قطع و یا انکار کند، بلکه معنایش این است که خود و اسباب را مستقل در تأثیر ندانسته و معتقد باشد که استقلال و اصالت منحصر از آن خدای سبحان است، و در عین حال سببیت غیر مستقله را برای خود و برای اسباب قائل باشد.

تفویض و توکل و تسلیم مقامات سه‌گانه‌ای هستند از مراحل عبودیت، از همه پایین‌تر و سطحی‌تر توکل است و از آن دقیق‌تر و بالاتر تفویض و از آنهم دقیق‌تر و مهم‌تر تسلیم است. و اگر آن را تفویض می‌گویند به این اعتبار است که بنده خدا آنچه را که به ظاهر منسوب به خودش است، به خدا برمی‌گرداند و حال عبد در چنین وضعی حال کسی است که برکنار باشد و هیچ امری راجع به او نباشد و اگر توکلش می‌خوانند به این اعتبار است که بنده خدا پروردگار خود را وکیل خود می‌گیرد، تا هر تصرفی را که خواست در امور او بکند. و اگر تسلیمش می‌نامند، به این اعتبار است که بنده خدا رام و منقاد محض است در برابر اراده‌ای که خدای سبحان در باره‌اش بکند، و هر کاری که از او بخواهد بدون اینکه هیچ امری را به خود نسبت دهد، اطاعت می‌کند.

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

سوره مبارکه بقره آیه: ۲۵۷

• ولایت •

راغب در مفردات خود گفته کلمه: "ولاء" و نیز کلمه "توالی" به این معناست که دو چیز و یا چند چیز طوری نسبت به یکدیگر متصل باشند که چیزی از غیر جنس آنها در بین قرار نداشته باشد، و کلمه به عنوان استعاره در معنای نزدیکی استعمال می شود، حال یا نزدیکی از حیث مکان، یا از حیث نسبت و خویشاوندی، یا از حیث دین، یا از حیث صداقت و نصرت و یا اعتقاد. و سخن کوتاه اینکه ولایت یک نوع خاصی از نزدیکی چیزی به چیز دیگر است، بطوری که همین ولایت باعث شود که موانع و پرده هطا از بین آن دو چیز برداشته شود، البته نه همه موانع، بلکه موانع آن هدفی که غرض از ولایت رسیدن به آن هدف است

کلمه "ولایت" اصل در معنای آن بر طرف شدن واسطه در بین دو چیز است، به گونه ای که بین آن دو، واسطه ای که از جنس آنها نیست وجود نداشته باشد که در این صورت هر یک ولی دیگری محسوب می شوند. ولیکن از باب استعاره در معنای دیگری نیز استعمال شده، و آن نزدیکی چیزی به چیز دیگر است، حال این نزدیکی به هر وجهی که باشد، چه نزدیکی به مکان باشد و چه به نسب و خویشاوندی و چه به مقام و منزلت و چه به دوستی و صداقت و چه به غیر اینها، که با این حساب کلمه "ولی" بر هر دو طرف ولایت اطلاق می شود، این ولی او است، و او ولی این است، یعنی از نظر مکان و یا خویشاوندی و یا مقام و یا دوستی و یا غیر اینها نزدیک وی است، مخصوصا اگر معنای اصلی کلمه را در نظر بگیریم که عبارت بود از اتصال دو چیز به یکدیگر و نبودن واسطه ای بین آن دو این اطلاق طرفینی روشن ترمی شود، چون یکی از آن دو چیز آن چنان در دنبال آن دیگری قرار گرفته که هیچ چیز دیگری غیر این، به دنبال آن قرار نگرفته. پس، وقتی می گوئیم خدای تعالی ولی بنده مؤمنش می باشد، معنایش این است که آن چنان وصل به بنده است و آن چنان متولی و مدبر امور بنده است که هیچ کس دیگری این چنین ارتباطی را با آن بنده ندارد، او است که بنده را به سوی صراط مستقیم هدایت می کند، امر می کند، نهی می کند، به آنچه سزاوار است و می دارد، از آنچه نکوهیده است باز می دارد و او را در زندگی دنیایی و آخرتیش یاری می کند. هم چنان که از این طرف نیز می گوئیم مؤمن واقعی ولی خدا است، زیرا آن چنان وصل به خدا است که متولی اطاعت او در همه اوامر و نواهی او است، و تمامی برکات معنوی از قبیل هدایت، توفیق، تایید، تسدید و به دنبالش اکرام به بهشت و رضوان را از خدای تعالی می گیرد.

مشتقات قرآنی: واحد / أَحَدُهُمْ / واحداً / واجدةً

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (۱)

اللَّهُ الصَّمَدُ (۲) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (۳) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (۴)

سوره مبارکه توحید

احد

معنای کلمه واحد، باید دانست که مفهوم وحدت از مفاهیم بدیهی است که در تصور آن هیچ حاجت بان نیست که کسی آن را بر ایمان معنا کند و بفهماند که وحدت یعنی چه چیزی که هست موارد استعمال آن مختلف است، چه بسا چیزی را بخاطر یکی از اوصافش واحد بدانند، و مثلاً بگویند مردی واحد، عالمی واحد، شاعری واحد، که می فهماند صفت مردانگی و علم و شعر که در او است شرکت و کثرت نمی پذیرد و درست هم هست، چون رجولیتی که در زید است قابل قسمت میان او و غیر او نیست، بخلاف رجولیتی که در زید و عمرو است - که دو مردند - و دو رجولیت دارند و مفهوم رجولیت در بین آن دو تقسیم شده و کثرت پذیرفته است.

پس زید از این جهت - یعنی از جهت داشتن صفتی بنام رجولیت - موجودی است واحد که قابل کثرت نیست، هر چند که از جهت این صفت و صفات دیگرش مثلاً علمش و قدرتش و حیاتش، و امثال آن واحد نباشد، بلکه کثرت داشته باشد.

[بیان فرق اجمالی بین دو کلمه "احد" و "واحد"]

ولی این جریان در خدای سبحان وضع دیگری بخود می گیرد، می گوئیم خدا واحد است، بخاطر اینکه صفتی که در اوست - مثلاً الوهیتش - صفتی است که احدی با او در آن صفت شریک نیست و باز می گوئیم: خدا واحد است چون علم و قدرت و حیات دارد، و خلاصه بخاطر داشتن چند صفت وحدتش مبدل به کثرت نمی شود، برای اینکه علم او چون علوم دیگران و قدرتش و حیاتش چون قدرت و حیات دیگران نیست، و علم و قدرت و حیات و سایر صفاتش او را متکثر نمی کند، تکثری که در صفات او هست تنها تکثر مفهومی است و گرنه علم و قدرت و حیاتش یکی است، آنهم ذات او است، هیچیک از آنها غیر دیگری نیست، بلکه او عالم است بقدرتش و قادر است بحیاتش، وحی است به علمش، بخلاف دیگران که اگر قادرند به قدرتشان قادرند و اگر عالم هستند، به علمشان عالم هستند، خلاصه صفاتشان هم مفهوماً مختلف است و هم عیناً. اینکه بگوئیم: ما جاءني احد، یعنی احدی نزد من نیامد که در اینصورت اصل ذات رانفی کرده ایم، یعنی فهمانده ایم: هیچکس نزد من نیامد، نه واحد و نه کثیر برای اینکه وحدت، در ذات اعتبار شده بود نه در وصفی از اوصاف ذات.

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ

سوره مبارکه آل عمران آیه: ۸

• هدایت •

کلمه "هدی" به معنای راهنمایی به سوی مطلوب است، اما نه به هر نحو که صورت بگیرد، بلکه - بطوری که راغب گفته -: "راهنمایی به لطف و نرمی است".

هدایت عبارتست از دلالت و نشان دادن هدف، بوسیله نشان دادن راه، و این خود يك نحو رساندن به هدف است، و کار خدا است، چیزی که هست خدای تعالی سنتش بر این جریان یافته که امور را از مجرای اسباب به جریان اندازد، و در مسئله هدایت هم وسیله ای فراهم می کند، تا مطلوب و هدف برای هر که او بخواهد روشن گشته، و بنده اش در مسیر زندگی به هدف نهایی خود برسد.

و این معنا را خدای سبحان بیان نموده، فرموده: فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ، يَسْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ، خداوند هر که را بخواهد هدایت کند، سینه او را برای اسلام پذیرا نموده، و ظرفیت میدهد، و نیز فرموده: ثُمَّ تَلَيْنُ جُلُودَهُمْ وَقُلُوبَهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ، ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ، سپس پوست بدن و دلهايشان بسوی یاد خدا نرم میشود و میل می کند، این هدایت خدا است، که هر که را بخواهد از آن موهبت برخوردار میسازد.

و اگر در آیه اخیر، لینت و نرم شدن با حرف الی متعدی شده، از این جهت بوده که کلمه نامبرده بمعنای میل، اطمینان، و امثال آن را متضمن است، و اینگونه کلمات همیشه با حرف الی متعدی میشوند، و در حقیقت لینت نامبرده عبارتست از صفتی که خدا در قلب بنده اش پدید می آورد، که بخاطر آن صفت و حالت یاد خدا را می پذیرد، و بدان میل نموده، اطمینان و آرامش می یابد، و همانطور که سبیل ها مختلفند، هدایت نیز باختلاف آنها مختلف میشود، چون هدایت بسوی آن سبیل ها است، پس برای هر سبیلی هدایتی است، قبل از آن، و مختص بان.

مراد از "اهتداء" معنایی است مقابل ضلالتی که طبع در قلب ایجاد می کند. پس اهتداء عبارتست از تسلیم شدن و پیروی کردن هر حقی که فطرت سالم به سوی آن هدایت می کند،

و کلمه هدی پیش کش کردن چیزی از نعمتها به کسی و یا به محلی، به منظور تقرب جستن به آن کس و یا آن محل است و اصل کلمه از هدیه گرفته شده، که به معنای تحفه است، و یا از هدی است که به معنای هدایتی است که انسان را به سوی مقصود سوق می دهد.

مشتقات قرآنی: اسْتَيْسِرَ / الْمَيْسِرِ / تَيْسَرَ / فَسْنُيْسِرُهُ

وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا

سوره مبارکه کهف آیه: ۸۸

یسر

کلمه میسر در لغت به معنای قمار است، و مقامر قمار باز را یاسر می‌گویند، و اصل در معنایش سهولت و آسانی است، و اگر قمار باز را آسان خواندند به این مناسبت است که قمار باز بدون رنج و تعب و به آسانی مال دیگران را به چنگ می‌آورد، بدون اینکه کسبی کند، یا بیلی بزند، و عرفی بریزد البته میسر در عرب بیشتر در یک نوع خاصی از قمار استعمال می‌شود، و آن عبارت است از انداختن چوبه تیر که از لام و اقلامش هم می‌گویند.

و اما چگونگی این بازی اینطور بوده که شتری را می‌خریدند و نحر می‌کردند، و آن را بیست و هشت قسمت می‌کردند، آن گاه ده چوبه تیر که یکی نامش فذ، و دوم توأم، و سوم رقیب و چهارم حلس، و پنجم نافس، و ششم مسبل، و هفتم معلی، و هشتم منیح، و نهم سنیح، و دهم رغد، نام داشت قرار می‌دادند، و همه می‌دانستند که از این بیست و هشت سهم یک جزء سهم فذ است، و دو جزء سهم توأم، و سه جزء سهم رقیب، و چهار جزء سهم حلس و پنج قسمت سهم نافس، و شش سهم از آن مسبل، و هفت قسمت که از همه بیشتر است از آن معلی است، و هشتم و نهم و دهم سهم نداشتند، آن گاه به شکل بخت آزمایی دست می‌بردند، و یکی از آن ده تیر را بیرون می‌آوردند، اگر فذ بیرون می‌شد، یک سهم از بیست و هشت سهم را به کسی که فذ را به نامش بیرون آوردند می‌دادند و اگر توأم بیرون می‌شد دو سهم، و همچنین و اگر یکی از سه چوبه منیح و سفیح و رغد به نام کسی در می‌آمد، چیزی از آن سهام عایدش نمی‌شد، با اینکه صاحبان این سه سهم در دادن پول شتر شرکت داشتند و این عمل همیشه میان ده نفر انجام می‌شد، و در تعیین اینکه چه کسی صاحب فذ، و چه کسی صاحب توأم و یا آن هشت چوبه دیگر باشد با قرعه تعیین می‌کردند.

کلمه "تیسیر" به معنای تهیه کردن و آماده نمودن است، و کلمه "یسری" به معنای خصلتی است که در آن آسانی باشد و هیچ دشواری نداشته باشد.

مشتقات قرآنی: الْمَيْمَنَةُ / الْيَمِين

ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ
أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ

سوره مبارکه بلد آیه ۱۸

ی م ن

کلمه "میمنه" از ماده "یمن" است که مقابل شوم است و معنایی برخلاف آن دارد پس اصحاب میمنه اصحاب و دارندگان یمن و سعادتند، و در مقابل آنان "اصحاب مشئمه" هستند، که اصحاب و دارندگان شقاوت و شئامتند.

و اینکه بعضی از مفسرین میمنه را به یمین یعنی دست راست معنا کرده و گفته اند: اصحاب میمنه نامه اعمالشان به دست راستشان داده می شود، به خلاف دیگران، تفسیر صحیحی نیست، برای اینکه در این آیه در مقابل اصحاب میمنه اصحاب مشئمه قرار گرفته، و اگر میمنه به معنای دست راست بود باید در مقابلش اصحاب میسره یعنی طرف دست چپ قرار گیرد، هم چنان که در آیات بعدی در مقابل اصحاب یمین اصحاب شمال آمده، و نادرستی این تفسیر روشن است. کلمه "میمنه" از ماده یمن، ضد شوم است.

• فهرست منابع

- اذن: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۹، ص: ۵۱۰
- امن (ایمان): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۵، ص: ۶
- امر: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۹، ص: ۱۴۴
- ام: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص: ۱۸۵
- انث (مونث): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۵، ص: ۱۳۴
- اهل: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۳، ص: ۲۶۰
- بڑا (برار): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص: ۲۰۰
- برک (برکت - مبارک): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۷، ص: ۳۹۰
- بطل (باطل): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۱، ص: ۴۵۸
- بلو (ابتلا - امتحان - فتنه): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص: ۴۰۶
- تم (اتمام - اکمال): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص: ۱۱۱
- ثنی (مثنائی): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۲، ص: ۲۸۲
- جرم (مجرم - ظالم): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۶، ص: ۲۹۹
- جن (جن - جنت): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۲، ص: ۲۲۳
- جنح (جنح): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۷، ص: ۶
- حب (محبت): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص: ۶۱۹
- حد (حدود): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص: ۷۰
- حرب (محراب): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۳، ص: ۲۷۲
- حسن (احسن - محسن): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۶، ص: ۳۷۲
- حق: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۴، ص: ۳۶۸
- حلّ (حلال): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۶، ص: ۱۵۸
- حکم (حکیم - حکمت): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۷، ص: ۳۵۴
- حمد: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص: ۳۰
- حیّ (حیات): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص: ۷۳
- خشع (خضع): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۵، ص: ۵
- خشى: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۱، ص: ۴۶۹
- خطا: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۵، ص: ۱۲۱
- خلق (خالق - امر): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۸، ص: ۱۹۰
- خیر (اختیار): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۳، ص: ۲۰۷

- خیل (خیال-مختال): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۹، ص: ۲۹۵
- دبر (تدبر- تدبیر): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۷، ص: ۱۳۰
- درک: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص: ۳۷۲
- دعا: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص: ۵۲
- دین: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۷، ص: ۲۶۹
- ذکر: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۲، ص: ۳۷۴
- رزق: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۳، ص: ۲۱۴
- رحم (رحمن- رحمت): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۴، ص: ۲۲۰
- رشد (رشید): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص: ۵۲۳
- روح: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص: ۲۸۱
- سال: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۲، ص: ۸۵
- سیح (تسیح- سبحان): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۴۹
- سحر: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص: ۱۶۱
- سعد: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص: ۲۷۷
- سلم (اسلام): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص: ۴۵۵
- سمو (سما): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص: ۲۲۳
- سعی: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۳، ص: ۸۹
- سور (سوره): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۵، ص: ۱۱۲
- سوی (تسویه): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۲، ص: ۲۲۷
- شرع (شریعت): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۵، ص: ۵۷۳
- شطن (شیطان): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۲، ص: ۶۲
- شفیع (شفیع- شفاعت): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۶، ص: ۳۶۷
- شکل (شاکله): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۳، ص: ۲۶۱
- صدز: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص: ۱۱۶
- صدق (صادقین): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۴، ص: ۶۵۱
- صراط (صراط): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص: ۴۵
- صمد: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص: ۶۷۱
- ضعف (مستضعف): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۵، ص: ۷۹
- طوع (اطاعت): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۵، ص: ۴۹۷
- طهر (طهارت): ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص: ۳۱۳

- طيب (حيات طيبه): ترجمه تفسير الميزان، ج ١٢، ص: ٣٤٤
- طير: ترجمه تفسير الميزان، ج ١٩، ص: ١٢٥
- ظن: ترجمه تفسير الميزان، ج ١٩، ص: ٦٤
- عبد: ترجمه تفسير الميزان، ج ١، ص: ٣٩
- عجم: ترجمه تفسير الميزان، ج ١٥، ص: ٤٥٥
- عرش: ترجمه تفسير الميزان، ج ٨، ص: ١٨٥
- عزم: ترجمه تفسير الميزان، ج ١٤، ص: ٣٠٧
- عرف (معروف): ترجمه تفسير الميزان، ج ٢٠، ص: ٢٣٤
- عزّ (عزيز): ترجمه تفسير الميزان، ج ١٧، ص: ٢٧
- عفو: ترجمه تفسير الميزان، ج ٤، ص: ٧٨
- عقل: ترجمه تفسير الميزان، ج ٢، ص: ٣٧٤
- عقد: ترجمه تفسير الميزان، ج ٢، ص: ٣٦٦
- عصم (عصمت): ترجمه تفسير الميزان، ج ٦، ص: ٧٢
- غبن: ترجمه تفسير الميزان، ج ١٩، ص: ٥٠٥
- غزّ: ترجمه تفسير الميزان، ج ١٦، ص: ٣٥٦
- غصّ: ترجمه تفسير الميزان، ج ٢٠، ص: ١٠٥
- غيب: ترجمه تفسير الميزان، ج ١١، ص: ٤١٨
- فطر (فاطر): ترجمه تفسير الميزان، ج ١٠، ص: ٤٤٣
- فلاح (فلاح): ترجمه تفسير الميزان، ج ١٥، ص: ٤
- فرق (فرقان): ترجمه تفسير الميزان، ج ٣، ص: ١١
- فسق (فاسق): ترجمه تفسير الميزان، ج ١، ص: ١٤٤
- فوت (تفاوت): ترجمه تفسير الميزان، ج ١٩، ص: ٥٨٧
- قدر (تقدير-مقدار): ترجمه تفسير الميزان، ج ٧، ص: ٣٧٤
- قصد: ترجمه تفسير الميزان، ج ١٢، ص: ٣١٢
- قلب: ترجمه تفسير الميزان، ج ٢، ص: ٣٣٥
- قوم (مستقيم-قيام): ترجمه تفسير الميزان، ج ١١، ص: ٦٢
- قهر (قهار): ترجمه تفسير الميزان، ج ٧، ص: ٤٦
- كتب (كتاب): ترجمه تفسير الميزان، ج ٢٠، ص: ٥٧٣
- كبير (كثير): ترجمه تفسير الميزان، ج ١٢، ص: ٣٨٦
- كفر (كافر): ترجمه تفسير الميزان، ج ٥، ص: ٣٣١

- كلم (تكلّم): ترجمه تفسير الميزان، ج ٢، ص: ٤٧٧
- لعب: ترجمه تفسير الميزان، ج ١٦، ص: ٢٢٥
- لغو: ترجمه تفسير الميزان، ج ١٥، ص: ٩
- لهُو: ترجمه تفسير الميزان، ج ١٦، ص: ٣١٣
- لهم (الهام): ترجمه تفسير الميزان، ج ٢٠، ص: ٥٠٠
- ملك: ترجمه تفسير الميزان، ج ١٥، ص: ٢٤١
- منّ (منت): ترجمه تفسير الميزان، ج ١٦، ص: ٨
- مكر (كيد): ترجمه تفسير الميزان، ج ٩، ص: ٨٦
- موت: ترجمه تفسير الميزان، ج ١٤، ص: ٤٠٣
- مكن (تمكين): ترجمه تفسير الميزان، ج ١١، ص: ١٤٧
- نحس (نحسات): ترجمه تفسير الميزان، ج ١٩، ص: ١١٥
- نعم (نعمت): ترجمه تفسير الميزان، ج ١١، ص: ١١٠
- نفيخ: ترجمه تفسير الميزان، ج ١٢، ص: ٢٢٨
- نفس: ترجمه تفسير الميزان، ج ١٤، ص: ٤٠٢
- نسخ: ترجمه تفسير الميزان، ج ١٨، ص: ٢٧٠
- نوز: ترجمه تفسير الميزان، ج ١٥، ص: ١٦٩
- وقى (تقوا): ترجمه تفسير الميزان، ج ١١، ص: ٢١٤
- وجه: ترجمه تفسير الميزان، ج ٧، ص: ١٤٢
- وسل (وسيله): ترجمه تفسير الميزان، ج ٥، ص: ٥٣٥
- وكل (وكيل): ترجمه تفسير الميزان، ج ١١، ص: ٢٩٦
- ولى (ولايت): ترجمه تفسير الميزان، ج ٥، ص: ٦٠٤
- وحد (احد): ترجمه تفسير الميزان، ج ١، ص: ٥٩٤
- هدى (هدايت): ترجمه تفسير الميزان، ج ١، ص: ٥٦
- يسر: ترجمه تفسير الميزان، ج ٢، ص: ٢٨٨
- يمين: ترجمه تفسير الميزان، ج ١٩، ص: ١٩٨

دعای حضرت امام زمان صلوات الله علیه:

اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا تَوْفِيقَ الطَّاعَةِ
وَبُعْدَ الْمَعْصِيَةِ
وَصِدْقَ النَّبِيِّ
وَعِزَّةَ الْحُرْمَةِ
وَأَكْرَمَنَا بِالْهُدَى وَالْإِسْتِقَامَةِ
وَسَدِّدْ ألسِنَتَنَا بِالصَّوَابِ وَالْحِكْمَةِ
وَأَمْلَأْ قُلُوبَنَا بِالْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ
وَطَهِّرْ بَطُونَنَا مِنَ الْحَرَامِ وَالشُّبُهَةِ
وَاجْعَلْ أَيْدِيَنَا عَنِ الظُّلْمِ وَالسَّرِقَةِ
وَاجْعَلْ أَبْصَارَنَا عَنِ الْفُجُورِ وَالْخِيَانَةِ
وَأَسَدِّدْ أَسْمَاعَنَا عَنِ اللَّغْوِ وَالْغِيْبَةِ
وَتَفَضَّلْ عَلَيَّ عُلَمَائِنَا بِالرُّهْدِ وَالنَّصِيحَةِ
وَعَلَى الْمُتَعَلِّمِينَ بِالْجُهْدِ وَالرَّغْبَةِ
وَعَلَى الْمُسْتَمْعِينَ بِالإِتِّبَاعِ وَالْمَوْعِظَةِ
وَعَلَى مَرْضَى الْمُسْلِمِينَ بِالسِّفَاءِ وَالرَّاحَةِ
وَعَلَى مَوْتَاهُمْ بِالرَّافَةِ وَالرَّحْمَةِ
وَعَلَى مَشَائِخِنَا بِالْوَقَارِ وَالسَّكِينَةِ
وَعَلَى الشَّبَابِ بِالإِتَابَةِ وَالتَّوْبَةِ
وَعَلَى النِّسَاءِ بِالْحَيَاءِ وَالْعِفَّةِ
وَعَلَى الأَعْيَانِ بِالتَّوَّاضِعِ وَالسَّعَةِ
وَعَلَى الْفُقَرَاءِ بِالصَّبْرِ وَالْقَنَاعَةِ
وَعَلَى الْعُرَاةِ بِالنَّصْرِ وَالْعَلَبَةِ
وَعَلَى الأَسْرَاءِ بِالْخُلَاصِ وَالرَّاحَةِ
وَعَلَى الأُمَرَاءِ بِالعَدْلِ وَالشَّفَقَةِ
وَعَلَى الرِّعِيَّةِ بِالإِنْصَافِ وَحُسْنِ السِّيَرَةِ
وَبَارِكْ لِلْحُجَّاجِ وَالرُّوَادِ فِي الرِّادِ وَالتَّقْفَةِ
وَاقْضِ مَا أُوجِبْتَ عَلَيْهِمْ مِنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ
بِفَضْلِكَ وَرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ