

The meaning of “weighing” in Quran 7: 8 Critical Understanding of Commentators’ Views



BibiḤakīme Ḥoseynī DowlatĀbād (corresponding author)

Assistant professor in Quranic Exegesis,
University of Quranic Theology and Awareness, Mashhad, Iran
(dolatabad@quran.ac.ir).

Mitrā Ayyūbī

Graduate of Master of Quranic Studies,
University of Quranic Theology and Awareness, Mashhad, Iran.

Abstract

In the verse "Wa al-wazu Yawma'idhin al-ḥaq" most Shiite and Sunni commentators have interpreted "weight" as a measure of deeds, trial, punishment of action, obedience to every obedient and limits. They have also interpreted "ḥaq" to mean justice and truth. Moreover, most Sunni commentators believe in the existence of a scale in the Hereafter similar to the scale of the world, which has two pans and a girder. On the other hand, there are narrations about the interpretation of the extent of deeds on Imam Ali (AS). In the present article, the principle of the problem has been studied analytically and also an attempt has been made to analyze the correct interpretation of "rate" using narrative reasons and rational analysis. The present study shows that the rate of deeds should be a perfect human being who has the infallibility and superiority of the nation of the Prophet (PBUH) and these characteristics, based on several groups of narrations, are in accordance with Imam Ali (AS). Also, the quality of this measurement was discussed and two related doubts, namely the possibility of multiplicity and the design of the scale of the Prophet, were analyzed.

Keywords: weight, amount, scale of resurrection, interpretation, 8th verse of Surah al-‘Āraf, Imam Ali (AS).

Original Research

Received: 29/ 5/ 2021, accepted: 29/ 1/ 2022, and published: 17/ 3/ 2022, Pages: 91-116.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



مفهوم «وزن» در آیه «وَالْوِزْنَ يُؤْمِنُ الْحَقُّ» (اعراف / ۸): بازخوانی انتقادی دیدگاه مفسران

بی بی حکیمه حسینی دولت‌آباد (نویسنده مسئول)
استادیار گروه تفسیر، دانشکده علوم و معارف قرآن کریم،
مشهد، ایران (dolatabad@quran.ac.ir).

میترا ایوبی

دانشجوی کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم
و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران.

چکیده

در آیه «وَالْوِزْنَ يُؤْمِنُ الْحَقُّ» بیشتر مفسران شیعه و اهل سنت، «وزن» را به معانی: سنجش اعمال، دادرسی، جزای عمل، طاعت هر مطیع و حدود آورده‌اند و نیز «حق» را به معانی عدل و حقیقت، تفسیر نموده‌اند. ضمن این‌که غالب مفسران اهل سنت معتقد به وجود ترازویی در آخرت شبیه ترازوی دنیا هستند که دارای دو کفه و یک شاهین است. از سوی دیگر روایاتی نیز مبنی بر تأویل میزان اعمال بر امام علی (ع) وجود دارد. در این مقاله ضمن بررسی اصل مسأله به روش تحلیلی، تلاش شده تا تأویل صحیح «میزان» با استفاده از دلایل نقلی و تحلیل عقلی مورد موشکافی قرارگیرد. این مطالعه نشان می‌دهد میزان اعمال باید انسان کاملی باشد که برخوردار از عصمت و افضل امت پیامبر (ص) است؛ و این شاخصه‌ها بر پایه چند دسته از روایات، منطبق بر حضرت علی (ع) است. هم‌چنین، کیفیت این سنجش مطرح شده و دو شبهه مرتبط که امکان تعدد میزان و طرح میزان بودن پیامبر (ص) بود، مورد تحلیل قرار گرفت.

کلیدواژه‌ها: وزن، میزان، ترازوی قیامت، تاویل، آیه ۸ سوره اعراف، امام علی (ع).

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۰/۳/۸ ش، پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۹ ش، نشر: ۱۴۰۰/۱۲/۲۶ ش، صفحه ۹۱ تا ۱۱۶.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

درآمد

مسئله سنجش اعمال در چندین آیه از قرآن مطرح شده است (انبیاء/ ۴۷؛ مؤمنون/ ۱۰۲، ۱۰۳؛ قارعه/ ۶-۹؛ اعراف/ ۸-۹). از آن میان، آیات سوره اعراف در تفاسیر فریقین بیش تر مورد بحث قرار گرفته، و از این رو، نیازمند توجه ویژه است:

وَ الْوِزْنَ یَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ (اعراف/ ۸-۹).

ترجمه: وزن کردن [اعمال، و سنجش ارزش آنها] در آن روز، حق است! کسانی که میزان‌های (عمل) آنها سنگین است، همان رستگارانند! و کسانی که میزان‌های (عمل) آنها سبک است، افرادی هستند که سرمایه وجود خود را، بخاطر ظلم و ستمی که نسبت به آیات ما می‌کردند، از دست داده‌اند.

سنجیدن اعمال در قیامت که ریشه در آیات قرآن کریم نیز دارد یکی از اعتقادات مسلم مسلمانان است. چنین سنجشی به باور ایشان هول‌انگیزترین مرحله از مواقف قیامت، و جایی است که وضعیت نهایی انسان برای ورود به بهشت یا دخول در جهنم آشکار می‌شود. از سوی دیگر، طبق اعتقاد شیعیان علی (ع) در آخرت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. پس شناخت میزان اثرگذاری علی (ع) در مراحل پس از مرگ شایان توجه به نظر می‌رسد.

طرح مسئله

تنها در چند کتاب مثل، فضائل الصحابه احمد بن حنبل، مستدرک حاکم نیشابوری، عمده ابن بطریق، مناقب ابن مغزلی، مناقب خوارزمی و ینایع الموده قندوزی به تقریب بیش از ۳,۰۰۰ روایت در باب فضائل علی (ع) ذکر شده است. اگر بخواهیم با حذف احادیث تکراری تخمینی از حداقل شمار این روایت‌ها داشته باشیم، بعید به نظر می‌رسد که به عددی کم‌تر از ۵۰۰ روایت درباره فضیلت علی (ع) در کتب عامه مسلمانان دست یابیم. شماری از این روایت‌ها مقامات آن حضرت را در قیامت بازگو می‌کنند؛ فضائلی مثل این‌که علی (ع) در قیامت حامل لوی حمد، پیشوای روسفیدان قیامت، ساقی کوثر، همراه و مُصاحب پیامبر (ص)، قسمت‌کننده بهشت و دوزخ، برادر پیامبر (ص)، سید آخرت، قائد به سوی بهشت،

دهنده جواز بهشت، حبیب خدا، نور، و مؤذن آخرت است.

از میان صفات یادشده در روایات اهل سنت، جای صفت «میزان الاعمال» خالی است. صفت فوق که حکایت از جایگاه مهم و حساس علی (ع) در ابتدای مراحل قیامت دارد، در کتب روایی و تفاسیر مآثور شیعی یاد شده، و برپایه منابع موجود، اولین بار ابوحمزه ثمالی (درگذشته ۱۵۰ق) در تفسیرش طبق روایتی از امام صادق (ع) علی (ع) را میزان اعمال دانسته است (ابوحمزه ثمالی، *التفسیر*، ۱۶۲).

بعد از ابوحمزه ثمالی، نیز روایات حاکی از این وصف برای آن حضرت را پدیدآورندگان تفاسیر مآثور فراوان یاد کرده‌اند. برای نمونه، علی بن ابراهیم (زنده در ۲۰۷ق) در تفسیر خود (قمی، *التفسیر*، ۲ / ۲۷۴-۲۷۳)، صفار (درگذشته ۲۹۰ق) در *بصائر الدرجات* (۱ / ۷۹)، بحرانی (درگذشته ۱۱۰۷ق) در تفسیر *البرهان* (۴ / ۸۱۳)، و حویزی (درگذشته ۱۱۱۲ق) در *نورالتقین* (۵ / ۱۸۸) روایات مرتبط با این معنا را در آثار خودشان آورده‌اند.

درک این‌که میزان بودن علی (ع) به چه معناست نیازمند تأمل است. کلمه میزان از ریشه وزن است و این ریشه معنای مختلفی دارد. مشتقات این ریشه را به معنای تعدیل و استقامت (ابن فارس، *مقایس اللغة*، ۶ / ۱۰۷)، معرفت و شناخت اندازه یک شیء (راغب اصفهانی، *مفردات*، ۸۶۸)، و سنگ ترازو و خود ترازو (ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۳ / ۴۴۶) گرفته‌اند. در قرآن کریم واژه «میزان» ۹ بار و جمع آن «موازين» ۷ بار آمده است (عبدالباقی، *المعجم المفهرس*، ۹۱۶). گاه میزان در این آیات به معنای وسیله سنجش کالا و مبادلات مالی است:

وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ « (هود / ۸۵).

ترجمه: و ای قوم من! پیمانۀ و وزن را با عدالت، تمام دهید! و بر اشیاء (واجناس) مردم، عیب نگذارید و از حق آنان نگاهید و در زمین به فساد نکوشید.

گاه نیز می‌توان از کاربردهای قرآنی آن معنای هماهنگی و نظم در آفرینش را دریافت:

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ « (الرحمن / ۷).

ترجمه: آسمان را بر افراشت و میزان و قانون [در آن] گذاشت.

چنان‌که گفته‌اند، مقصود از میزان همان تنظیم زمین و آسمان است که در پرتو آن تعادل در

عالم هستی به وجود می‌آید و کاخ آفرینش برپا می‌ماند (سبحانی، منشور جاوید، ۴۶۴/۵).
 گاه نیز مراد از میزان در قرآن را تشریح قوانین الهی دانسته‌اند؛ مثلاً آن‌جا که گفته می‌شود:
 لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكُتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...
 (حدید/۲۵).

ترجمه: ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آنها کتاب (آسمانی) و میزان (ابزار شناسائی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند....

در این آیه تعبیر میزان درباره قوانین عادلانه الهی بکار رفته است؛ قوانینی که مایه گسترش قسط و عدل در جامعه بشری است. در سخن آیه «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ...» (شوری/۱۷) نیز، طباطبایی میزان را به معنای دین گرفته، و گفته است که مراد از میزان به قرینه ذیل آیه و آیات بعد همان دینی است که کتاب الهی مشتمل بر آن است. به باور طباطبایی، دین را از این جهت میزان خوانده‌اند که عقائد و اعمال انسان‌ها به وسیله آن سنجیده می‌شود و در نتیجه، روز قیامت بر طبق آن پاداش و جزا داده می‌شود. این‌گونه، طباطبایی نتیجه می‌گیرد که میزان عبارت است از دین با اصول و فروعش (طباطبایی، المیزان، ۱۸/۵۴).

براین پایه، جا دارد بپرسیم که وقتی از علی (ع) هم‌چون میزان قیامت یاد می‌شود کدام‌یک از این معانی در مد نظر است. تا کنون کوششی برای توضیح این معنا صورت نگرفته است که میزان بودن علی (ع) در قیامت به چه معنا می‌تواند باشد. مطالعه کنونی تلاشی برای پاسخ به همین سؤال است. چنان‌که گفتیم، آراء مفسران درباره مفهوم قرآنی وزن اعمال را می‌توان در مرور بحث‌ها ذیل آیه ۸ سوره اعراف مشاهده کرد. ما در این مطالعه می‌خواهیم با مرور این آراء تفسیری و بازخوانی و نقد آن‌ها بدانیم که اولاً، درباره وزن اعمال در قیامت چه آرائی بازگو شده است؛ ثانیاً، مضمون روایات حاکی از میزان بودن علی (ع) در قیامت چیست؛ ثالثاً، در مقام بازخوانی و نقد آیات و روایات، به چه درکی از میزان بودن علی (ع) در قیامت می‌توان رسید.

۱. دیدگاه مفسران

در گام نخست از این بحث آراء مفسران در بحث از آیه ۸ سوره اعراف و سخن از وزن اعمال در قیامت را مرور می‌کنیم.

۱-۱) آراء عالمان اهل سنت

در تفسیر «والوزن یومئذ الحق»، کهن‌ترین رأی که در تفاسیر اهل سنت به دست آمد نظر طبری (درگذشته ۳۱۰ق) است. وی با استناد به گفتاری از حذیفه بن یمان — صحابی پیامبر (ص) — صاحب ترازوهای قیامت را جبرئیل می‌داند که در قضاوت بین دو فرد، حسنات ظالم را به مظلوم می‌دهد و اگر ظالم عاری از حسنات باشد، سیئات مظلوم را بر ظالم بار می‌کند؛ به گونه‌ای که ظالم با باری به اندازه کوه برمی‌گردد (بنگرید به: طبری، جامع البیان، ۹۱/۸).

درباره چستی ترازوی آخرت، افزون بر طبری، سمرقندی (درگذشته ۳۹۵ق) و سیوطی (درگذشته ۹۱۱ق) نیز مراد از میزان مذکور در قیامت که حسنات و سیئات اشخاص در آن سنجیده می‌شود را همان ترازویی می‌دانند که در بازارها به کار می‌رود: ترازوی قیامت نیز دارای شاهین (عقربه ترازو) و دو کفه است. آن‌ها این دیدگاه را به روایتی چند مستند می‌کنند؛ مثلاً روایتی که در آن گفته می‌شود مردی را در قیامت وزن می‌کنند و وزنش از بال پشه‌ای کم‌تر بازنموده می‌شود؛ یا مثلاً، سخن کعب الاحبار، مفسر تابعی (درگذشته ۳۲ق)، که می‌گوید میزان را در میان دو درخت کنار بیت المقدس قرار می‌دهند؛ یا مثلاً روایتی منسوب به سلمان فارسی که گنجایش کفه‌های ترازوی آخرت را بیش از آسمان‌ها و زمین و آنچه در آن است می‌داند (بنگرید به: سمرقندی، بحر العلوم، ۱/۵۰۴؛ سیوطی، الدر المنثور، ۳/۷۰).

طبری افزون بر موارد فوق، اخبار رسیده از پیامبر اکرم (ص) و دیگر بزرگان دین — هم‌چون حدیث نبوی که پیامبر (ص) سنگین‌ترین چیزی که در میزان اعمال گذاشته می‌شود را حسن خلق دانسته‌اند — مؤید این رأی اخیر می‌داند (جامع البیان، ۸/۹۲-۹۱). بغوی (درگذشته ۵۱۰ق) نیز، هم‌راه با بیان این ادعا که اکثر اهل سنت قائل به وجود ترازویی شبیه به ترازوی دنیا هستند، فاصله دو کفه ترازوی آخرت را به اندازه فاصله شرق و غرب می‌داند (بغوی، التفسیر، ۲/۱۸۰). از میان مفسران نزدیک به دوران معاصر، رشیدرضا (درگذشته ۱۳۵۴ق) استفاده از لفظ «کَفَّتین» در روایات یادشده را بعید نمی‌داند که از باب مجازگویی باشد (رشیدرضا، المنار، ۸/۳۲۵).

درباره این‌که چه چیزی قرار است با این ترازو سنجیده شود هم آراء مختلفی ابراز داشته‌اند. گاه گفته‌اند که عمل انسان وزن خواهد شد (طبری، جامع البیان، ۸/۹۱؛ زمخشری،

الکشاف، ۸۸/۲؛ رشیدرضا، **المنار**، ۸/۲۸۶). این که اعمال انسان که از قبیل اعراض هستند و جسم ندارند چه گونه قرار است وزن شوند برای برخی مفسران مسئله شده است. این کثیر (درگذشته ۷۷۴ق) در این باره معتقد است اعمال در قیامت تجسم پیدا می کنند و سپس وزن می شوند. او به روایاتی استناد می کند که در آن ها گفته می شود قرآن یا عمل شخص در روایات به صورت جوانی تجسم پیدا می کنند. نیز، روایتی از ابن عباس را که بغوی در تفسیر خود آورده است به شهادت می گیرد:

گاه گفته شده است که کتاب اعمال وزن می شود. نظر دیگر هم این است که شخص صاحب عمل را وزن می کنند. وانگهی، می توان میان تمام این موارد جمع کرد؛ بدین سان که بگوییم یک بار عمل انسان، و یک بار کيفر و جزاء عمل، و زمانی هم خود شخص را توزین می کنند (ابن کثیر، **تفسیر**، ۳/۳۵۱-۳۵۰).

چنان که در سخن ابن کثیر هم بازتاب یافته، یک نظر دیگر آن است که خود شخص وزن می شود. پیش از این هم به روایتی اشاره کردیم که می گفت: مرد بزرگ بلند قامتی که بسیار خورده و بسیار نوشیده است را می آورند و وزن می کنند اما [به جهت سبکی اعمالش] به اندازه بال پشه ای وزن ندارد (طبری، **جامع البیان**، ۸/۹۱-۹۲). رأی دیگر آن است که نامه های اعمال را وزن می کنند؛ نه خود اشخاص را (ابن کثیر، **تفسیر**، ۳/۳۵۱-۳۵۰)، و بالاخره، رأی دیگر هم آن است که آخرین عمل از اعمال هر کسی پیش از مرگش وزن می شود. این گونه، هر که خدا خیرش را بخواهد آخرین عملش را به خیر ختم می کند و برای هر که اراده شر کرده باشد آخرین عمل او را به شر ختم می نماید (سیوطی، **الدر المنثور**، ۳/۶۹).

در باره کیفیت توزین آراء دیگری نیز بیان شده است. مثلاً برخی مفسران وزن کردن اعمال را به معنای جزا دادن به عمل گرفته اند (ماتریدی، **تأویلات اهل السنه**، ۴/۳۶۴). «حق» را نیز گاه به معنای عدل (طبری، **جامع البیان**، ۸/۹۱)، حقیقت (ماتریدی، همان جا) و کم نشدن از نیکی های نیکوکار و اضافه نشدن به بدی های گناهکاران دانسته اند (طبرانی، **التفسیر الکبیر**، ۳/۱۱۷).

در مجموع از بررسی آراء مفسران اهل سنت می توان دریافت که غالباً معتقد اند در آخرت ترازویی شبیه ترازوهای رایج در دنیا نصب می شود (بغوی، **التفسیر**، ۲/۱۸۰)، آن گاه مأمور

الهی حسنات بنده را در یک کفه، و سیئاتش را در کفه مقابل قرار می‌دهد: اگر حسنات سنگین‌تر بود او به بهشت می‌برند و اگر سیئاتش غلبه کرد راهی دوزخ خواهد شد. حتی برپایه برخی روایات اهل سنت چه‌بسا در این میان عملی از محاسبه ترازو بازماند؛ آن‌سان که شخص را پس از این‌که حکم دوزخی بودنش صادر شد و راهی جهنم گشت فرابخوانند و ندا دهند که باید بازگردد؛ زیرا چیزی از حسناتش جا مانده، و محاسبه نشده است (سیوطی، *الدرالمشور*، ۷۱-۶۹/۳).

۱-۲) نقد آراء مفسران اهل سنت

هرگاه بخواهیم برپایه اقوال مفسران اهل سنت از توزین اعمال تصویر واضحی ارائه دهیم با دشواری‌هایی روبه‌رو خواهیم بود. مثلاً، اگر بنا بر این باشد که حسنات هر فردی با سیئاتش سنجیده شود، راهی برای مقایسه میان افراد مختلف و جای دادن ایشان در درجات مختلف نخواهد بود. در قیامت که تمام خلایق از اولین و آخرین جمع‌اند، با این حجم و کثرت اعمال خیر و شر چه‌گونه درجات افراد و طبقه آن‌ها در بهشت مشخص می‌شود؟ آیا اگر اعمال نیک بنده با اعمال بد خودش توزین شود، عدالت برقرار می‌گردد؟ مثلاً اگر صاحب عملی ۱۰۰ حسنه داشته باشد، بالاتر از کسی که ۹۹ حسنه دارد قرار می‌گیرد؟

روایاتی از اهل سنت البته چنین مضمونی دارند. مثلاً ابن‌ابی‌حاتم نقل کرده است (*التفسیر*، ۳/۶۹) که شمار حسنات هر فردی را از شمار سیئاتش کم می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند: زید یک حسنه بیشتر از تعداد سیئاتش دارد؛ پس اهل بهشت خواهد بود؛ یا مثلاً می‌گویند: عمرو اهل جهنم است زیرا در سنجش نیک و بدش یک سیئه بیشتر از تعداد حسناتش دارد. سیوطی (درگذشته ۹۱۱ق) هم از قول ابن‌عباس آورده است: «کسی که حتی یک عمل صالح بیشتر از اعمال بدش داشته باشد به بهشت می‌رود؛ اما اگر یک گناه بیشتر داشته باشد جهنمی خواهد بود» (*الدرالمشور*، ۳/۶۹).

به طبع پذیرش یک چنین سنجش کمی با دشواری روبه‌روست و کیفیت چنین سنجشی نیز با نظر به نصوص دینی مبهم است. برپایه *قرآن کریم* و روایات اسلامی همه حسنات و سیئات را نمی‌توان در یک سطح ارزیابی کرد؛ آن‌سان که بشود با شماردن تعداد آن‌ها حکمی نهایی درباره کسی راند. شاید حسنات یک شخص اقداماتی تکرارناپذیر و در عین حال دارای

اجزهای بزرگ باشند؛ مثل جهاد در راه خدا؛ اما حسنات دیگری کاری مختصر و در عین حال مداوم باشد؛ از قبیل انفاق روزانه به فقیران که البته هر بار تکرارش حسنه‌ای برای فرد حساب می‌شود.

در آیاتی از **قرآن کریم** تأکید می‌شود که نمی‌توان همهٔ اعمال نیکوی افراد را دارای یک درجه از ارزش انگاشت. مثلاً یک جا آمده است:

أَجْعَلُكُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَ عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ جَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (توبه/۱۹).

ترجمه: آیا سیراب کردن حجاج، و آباد ساختن مسجد الحرام را، همانند (عمل) کسی قرار دادید که به خدا و روز قیامت ایمان آورده، و در راه او جهاد کرده است؟!

[این دو] نزد خدا مساوی نیستند! و خداوند گروه ظالمان را هدایت نمی‌کند!

براین اساس، اگر بنا باشد ترازوی آخرت شبیه ترازوی دنیا تصور شود و در عین حال عدالت برقرار شود، باید سنجش اعمال این گونه باشد که همهٔ اعمال انسان را در یک کفه بریزند و در کفهٔ مقابل سنگ ترازو قرارداده شود. نیز، باید آن سنگ معیار برای همهٔ خلایق یکسان باشد تا عدالت در سنجش برقرار گردد و همه با یک معیار سنجیده شوند. آن گاه، اگر اعمال فردی مطابق این معیار بود، کفهٔ اعمال او سنگین شود و حکم آیه «فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» اجراء گردد؛ یا چنانچه اعمال وی مطابق معیار سنجش الهی نبود کفهٔ اعمالش سبک گردد و این گونه، حکم «وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ» جاری شود (بنگرید به: اعراف/۸-۹).

به بیان دیگر، راه عقلایی سنجش اعمال در قیامت این است که همهٔ اعمال خوب و بد بنده در یک سوی ترازو قرار بگیرد و بین خیر و شرش تفکیک قائل نشوند؛ آن گاه هر عملی که سنخیت با معیار سنجش داشت کفه را سنگین کند و هر عملی که از سنخ معیار توزین نبود — چون فاقد ارزش و فاقد وزن است — از سنگینی بکاهد. این تصویر از توزین قیامت بسیار شبیه همانی است که در روایتی از علی (ع) نیز نقل شده است (ابن بابویه، *التوحید*، ۲۶۸).

در نصوص دینی دربارهٔ این که چرا اعمال بد شخص موجب کاستن از وزن کلی اعمالش می‌شود به صراحت سخنی گفته نشده است. می‌توان بر سبیل حدس چنین دریافت هرگاه

شخص وقت خود را صرف امری باطل کند، از آن رو که در آن ساعت از عمرش باید کاری مطابق با معیار حق انجام می داد و نداده، عمر خویش را هدر داده و مرتکب عملی باطل شده، و از همین رو کفه اعمال خود را در ترازو سبک کرده است. بر این اساس، حبط اعمال بدان می ماند که کسی مطلب صحیحی را بنویسد و بعد آن را پاک بکند. در قرآن کریم آمده است:

فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَ خَسِرَ هُنَالِكَ الْمُضِلُّونَ (غافر/ ۷۸).

ترجمه: هنگامی که فرمان خداوند صادر شود، به وسیله حق دآوری خواهد شد؛ و آنجا اهل باطل زیان خواهند کرد.

۳-۱) آراء علماء شیعه

علمای امامیه نیز درباره معنای «وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ» اقوال مختلفی ابراز داشته اند. گاه گفته اند که مراد از حق بودن وزن آن است که نتیجه آن سنجش یعنی مجازات گناهکاران بر اساس عدالت خواهد بود و به کسی در قیاس با دیگری ظلم نمی شود (قمی، التفسیر، ۱/ ۲۲۴). گاه نیز حق بودن توزین اعمال را به این معنا عادلانه دانسته اند که در حق اعمال خود فرد عدالت مراعات می شود و کوچک ترین عمل خیر یا شر او از محاسبه نخواهد افتاد (طوسی، التبیان، ۴/ ۳۵۳). برخی نیز به جمع میان دو رأی فوق گراییده، و گفته اند که در قیامت هم سنجش اعمال، هم مجازات گناهکاران، بر اساس عدالت است و به کسی ظلم نمی شود (طبرسی، مجمع البیان، ۴/ ۶۱۶). دیدگاه چهارم بالکل متفاوت است. بر پایه آن، وقتی گفته می شود «وزن، حق است» منظور آن است که آن میزان و سنگ ترازویی که اعمال در قیامت با آن سنجیده می شود چیزی به نام «حق» است؛ به این معنا که هر قدر عمل فردی مشتمل بر حق باشد به همان اندازه اعتبار و ارزش دارد. بر پایه این دیدگاه، اعمال نیک چون مشتمل بر حق است دارای ثقل است (طباطبایی، المیزان، ۸/ ۱۱-۱۰).

چنان که از این آراء دریافته می شود، مفسران شیعه از ظاهر آیات چنین دریافته اند که عمل نیک باعث ثقل میزان و عمل بد باعث خفت آن است (همان، ۸/ ۱۱). برخی مفسران کهن شیعی هم چون علی بن ابراهیم قمی (زنده در ۳۰۷ق) و طوسی (درگذشته ۴۶۰ق) با توجه به عبارت «وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ» (اعراف/ ۸) بیان داشته اند همچنان که فرمان برداری و اطاعت باعث رسیدن به ثواب الهی است، انکار

آیات و حجت‌های الهی از جمله ائمه (ع) هم سبب سبکی میزان خواهد بود (قمی، التفسیر، ۱/ ۲۲۴؛ طوسی، التبیان، ۴/ ۳۵۳).

این‌گونه، مفسران شیعه درباره این‌که چه چیزی در ترازوی قیامت سنجیده می‌شود معتقد اند که اعمال مورد سنجش قرار می‌گیرند؛ نه صاحبان آن‌ها. برخی از ایشان بیان داشته‌اند که از ظاهر آیات می‌توان دریافت میزان اعمال از قبیل ترازو نیست تا فرض تساوی دو کفه درباره آن معنا داشته باشد. نیز، اغلب معتقد اند که عمل نیک باعث سنگینی، و عمل بد باعث سبکی میزان قیامت می‌شود.

۴-۱) نظر مختار

بر اساس مقایسه میان اقوال مختلف می‌توان درباره متعلق وزن در آیه «وَالْوِزْنُ يُوْمَئِذٍ الْحَقُّ» گفت که نمی‌تواند مراد از سنجش اعمال، توزین ظاهر عمل انسان باشد؛ زیرا حرکات و سکنات آدمی در تمام اعمال — اعم از گناه و طاعت — مشترک است: آن‌چه مهم است و سنجیده می‌شود صفتی است که عارض بر حرکات و سکنات انسان شود. به بیانی دیگر، میزان انطباق صفات رفتار با معیار حق مورد توجه است و بر اساس شدت و ضعف انطباق عمل با معیار حق، عمل ما باعث ثقل میزان یا خفت آن خواهد شد.

برخی روایات شیعی را می‌توان مؤید همین تفسیر دانست. برای نمونه، نقل شده است که امام زین‌العابدین (ع) فرموده‌اند:

اعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ أَهْلَ الشَّرْكِ لَا تُنْصَبُ لَهُمُ الْمَوَازِينُ وَلَا تُنْشَرُ لَهُمُ الدَّوَابِئُ وَ
إِنَّمَا تُنْشَرُ الدَّوَابِئُ لِأَهْلِ الْإِسْلَامِ (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۵/۷۵-۱۴۳).

ترجمه: ای بندگان خدا، بدانید که برای مشرکان موازین نصب نمی‌شود و دیوانی از آن‌ها گشوده نمی‌شود؛ بل که گشودن دیوان عمل مخصوص مسلمین است.

شاید این‌که برای مشرکان میزان عمل نصب نمی‌شود از همین‌روست که مشرکان بر مدار حق نیستند و در واقع چیزی برای سنجش ندارند؛ زیرا کسی که بر اساس حق زندگی نکرده است نمی‌توان زندگی‌اش را بر اساس حق سنجید. بعید نیست که آیه ۶۹ سوره زمر هم از تعبیر «قضاوت بر اساس حق» به همین قضاوت کردن با معیار حق اشاره داشته باشد:

وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَ وُضِعَ الْكِتَابُ وَ جِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لَا يظَلْمُونَ.

ترجمه: زمین به نور پروردگار خود روشن می‌شود، کتاب نهاده می‌شود و پیامبران و شهیدان آورده می‌شوند، میان مردم به راستی قضاوت می‌شود و به آن‌ها ظلم نمی‌شود.

چنان‌که طباطبایی (المیزان، ۱۲/۸) هم از این آیه دریافته، منظور آن است که ملاک سنجش، حق و راستی است. آیات دیگری از قرآن کریم را نیز که درباره حکم و قضاء به حق سخن می‌گویند باید بر همین معنا حمل کرد (بنگرید به: انبیاء/۱۱۲؛ زمر/۷۵؛ غافر/۷۸).

برپایه این دیدگاه، معیار سنجش اعمال بندگان در آخرت سنگ محکمی است به نام «حق». سنجش اعمال هم بدین گونه خواهد بود که اعمال بنده در کفه‌ای قرار می‌گیرد و در کفه مقابل «حق» نهاده می‌شود: اگر اعمال فرد از سنخ حق باشد، میزان عمل او وزین می‌گردد و اگر اعمالش با حق مطابقت نیابند، میزان او سبک خواهد شد. طباطبایی در تأیید این دیدگاه به روایتی از امام صادق (ع) استناد جسته است. برپایه این روایت، امام صادق (ع) در پاسخ به این سؤال که آیا اعمال سنجیده می‌شوند فرمود عمل جسم نیست که قابل سنجش باشد؛ بل که مراد از عمل، صفت کاری است که عامل انجام می‌دهد (طباطبایی، المیزان، ۱۶/۸).

هرگاه این تفسیر از آیه را نپذیریم و آیه را چنین معنا کنیم که صرفاً بیان می‌دارد سنجیدنی که روز قیامت روی می‌دهد حق است، باید به این پرسش اساسی پاسخ دهیم واحد سنجش چه خواهد بود. به نظر می‌رسد پذیرش قول مختار می‌تواند ما را از این ابهام رها کند. گذشته از این، در آیه گفته نشده است که «و الوزن... حق»؛ بل که آمده است: «وَالْوِزْنُ... الْحَقُّ». به بیان دیگر، گفته نشده «وزن در قیامت حقی است»؛ بل که گفته شده «وزن در قیامت حق است». پس باید وزن را هم چیزی از جنس حق فرض کنیم. این وقتی ممکن است که بگوییم وزن چیزی از جنس عقیده است؛ زیرا اعتقادات آدمی هستند که می‌توانشان به وصف حق خواند. خُلق و عمل و قول را هم به اعتبار تطابقشان با اعتقاد حق است که می‌توان حق دانست (بنگرید به: جوادی آملی، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، ۴۹). این گونه، منطقی‌تر آن است که حق را صفتی برای خود ترازو بگیریم و بگوییم که منظور آن است که ترازو خودش

چیزی از جنس حق — یعنی همان اعتقاد صحیح — است.

۲. تحلیل مفهوم میزان اعمال

بر اساس آن چه گذشت، «میزان» در آخرت «حق» است و هر عملی که با «حق» مطابق باشد وزن خواهد بود. آن چه مسلم است این است که حق به تنهایی متصور نیست؛ بل که باید در چیزی تجلی یابد. از آن جا که اعمال انسان‌ها مورد سنجش قرار می‌گیرد، باید حق در اعمال یک انسان تجلی یابد.

۱-۲) شاخصه‌های میزان اعمال

با این مقدمه، ویژگی‌هایی برای میزان الاعمال قابل تصور است که اکنون باید به آن‌ها پردازیم. نخست این‌که انسانی که قرار است حق در آن تجلی کند، باید مصداق تام انسان کامل باشد؛ زیرا بر اساس سیره عقلا هر چیزی را باید با معیاری سنجید که با آن هم‌خوانی دارد. هم‌چنان‌که مثلاً سنجش وزن با مقیاس طول بی‌معناست، میزانی هم که عمل انسان را با آن می‌سنجند باید مطابق با انسان و عمل او باشد. مثلاً نماز بندگان باید با یک نماز کامل سنجیده شود.

با توجه به آنچه گفته شد، اعمال و عبادات بندگان هم باید با اعمال و عبادت انسانی سنجیده شود که بر مدار حق زیسته باشد و در تمام عمر خویش موفق به انجام اعمال کامل مرضی خدا گشته باشد. چنین شخصیتی قطعاً مُخْلِص (خالص شده برای خدا) است؛ هم‌چنان‌که قرآن کریم گروهی از انسان‌ها را مُخْلِص نامیده است؛ همان‌ها که حتی ابلیس هم طمعی در گمراه کردن ایشان ندارد (حجر/ ۴۰). انسان کامل معیار سنجش اعمال آدمیان در آخرت از این گروه است؛ زیرا اگر تحت تأثیر ابلیس قرار می‌گرفت موفق به انجام اعمال خیر در حد اعلی نمی‌شد.

چنین انسان کاملی قطعاً معصوم نیز باید باشد؛ زیرا اگر ذره‌ای از عمر خویش را در راه باطل صرف کرده باشد، آن عمل برایش سیئه محسوب می‌شود و خفت و سبکی میزان عملش را به هم‌راه دارد. هرگاه چنین شود، اعمالش دیگر قابلیت معیار شدن را نخواهند داشت. براین اساس، چنین انسانی معصوم و صاحب ایمان و یقین سرشار خواهد بود؛ عصمتی که

حاصلش دوری از هر گونه گناه و حتی سهو و نسیان و خطاست. در مقام توضیح باید افزود هرگاه میزان و معیار آخرت برای شناخت حق از ناحق عملی خطا را هرچند از روی سهو و نسیان انجام دهد، لازم خواهد آمد که میزان دیگری بیابیم که دچار این سهو و نسیان نباشد. وانگهی، از آنجا که میزان دوم هم از عصمت بی بهره است و چه بسا دچار سهو و نسیان انسانی شود، این جستجوی میزان باید به تسلسل بینجامد و این چنین، هرگز معیاری برای سنجش اعمال شناخته نمی شود. پس لازم است که مقام عصمت حاصل از ایمان کامل باشد.

بر همین اساس است که برخی مفسران معاصر با توصیف نفس انسان به مثابه گوهر وجود او بیان داشته اند این گوهر چنان آفریده شده است که توان عروج به قله عصمت را دارد. از نظر ایشان اگر نفس کسی به وادی عقل ناب و کشف و شهود تام و صحیح وارد شود، فقط حق و حقیقت را درک خواهد کرد و از هرگونه شک و تردید و سهو و نسیان و غفلت در امان خواهد ماند (بنگرید به: جوادی آملی، وحی و نبوت در قرآن، ۲۰۳). هرگاه بپذیریم که میزان آخرت یک انسان کامل و معصوم است، لاجرم افضلیت او بر جمیع بشریت هم پذیرفته خواهد شد.

۳-۲) امکان تعدد میزان

در کوشش برای تطبیق ویژگی های یادشده بر مصداقی بخصوص و دستیابی به تأویل مفهوم قرآنی میزان لازم است درباره مسئله ای بحث شود: آیا ممکن است چنین میزانی متعدد باشد یا نه. چه بسا گفته شود منعی ندارد که میزان اعمال تعدد یابند؛ چنانکه مثلاً نماز کامل از یک شخص و روزه کامل از شخصی دیگر هم چون میزان عمل به کارگرفته شوند.

در مقام تحلیل این احتمال، نخست باید به خاطر داشت که معیار سنجش در آخرت حق است و حق تعددبردار نیست که شامل افراد مختلف شود. آنجا که در قرآن گفته می شود «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ» (یونس/ ۳۲) به همین معنا تصریح دارد که بعد از حق جز گمراهی چیز دیگری نیست. پس اگر افراد متعددی صاحب ایمان کامل باشند و موفق به انجام کامل تمام اعمال شان گردند و صاحب مقام عصمت و افضلیت باشند، لاجرم همگی یک حقیقت واحد بیش نیستند؛ همان گونه که از امام زین العابدین (ع) درباره اهل بیت (ع) نقل شده است که فرموده اند:

همه ما از نوری واحد ایم و روح ما از عالم امر الهی است: اولین ما محمد (ص) است، آن که در میان است محمد است، آخرین ما نیز محمد است و همه ما محمد ایم (بهبهانی، *الدمعة الساکبه*، ۶/ ۴۲).

عباراتی از راغب اصفهانی عالم لغوی و مفسر مشهور نیز حاکی است که او نیز به وحدت میزان باور دارد. او می‌گوید این که در آیه‌ای از تعبیر «میزان» استفاده شده، به اعتبار کسی است که حساب‌رسی می‌کند؛ آن جاها هم که از تعبیر «موازين» استفاده شده، به اعتبار افرادی است که مورد محاسبه قرار می‌گیرند (راغب اصفهانی، *مفردات*، ۸۶۸).

۳-۳) میزان بودن پیامبر اکرم (ص)

نکته شایان تأمل دیگر این است که چه منعی دارد خود پیامبر اکرم (ص) را میزانی برای اعمال امت اسلام تلقی کنیم. به طبع همه اوصافی که پیش از این درباره میزان قیامت گفتیم در ایشان به حد اعلی موجود است. گرچه این امر به ظاهر هیچ منعی ندارد، نمی‌توان در نصوص شرعی عبارتی یافت که دلالتی آشکار بر آن داشته باشد.

در *قرآن کریم* از مقامات پیامبر اکرم (ص) فراوان یاد، و اوصافی هم چون بشیر، نذیر، سراج منیر، صاحب مقام محمود، و رحمة للعالمین برای ایشان ذکر شده است؛ اما از این هرگز سخن نمی‌رود که پیامبر (ص) میزان اعمال انسان‌ها باشند. روایتی هم در منابع روایی شیعه یا اهل سنت در این باب ذکر نشده است و اساساً میزان اعمال بودن ایشان از سوی محدثان و مفسران حتی یک مدعی هم ندارد.

از آن سو، به طور خاص در گفتار پیامبر اکرم (ص) بارها از این سخن رفته که علی (ع) میزان اعمال است. محدثان و مفسران شیعه نیز روایات بسیاری از دیگر ائمه شیعه (ع) در این باب آورده‌اند. فراتر از این، می‌دانیم بنا بر آیه مباهله علی (ع) به مثابه نفس پیامبر (ص) معرفی شده است. پس چه پیامبر (ص) میزان باشند چه علی (ع) تفاوتی ندارد؛ جز این که روایات پیامبر و ائمه (ع) این جایگاه را برای علی (ع) باز نموده‌اند.

۴. میزان اعمال بودن علی (ع)

این‌گونه، به نظر می‌رسد علی (ع) بهترین فردی است که می‌تواند برای چنین مقامی انتخاب شود: یکی از افراد امت پیامبر اکرم (ص) که به ایشان ایمان آورده، بر ایمانش پایداری

کرده، لحظه‌ای ایمانش را به ظلم نیالوده است، و سایرین می‌توانند خود را با او در لحظه‌لحظه زندگی قیاس کنند و نحوه اطاعت خود از دستورات پیامبر (ص) را با نحوه اطاعت و فرمان‌برداری او بسنجند.

۴-۱) وفور اوصاف یادشده در علی (ع)

اثبات مقام عصمت برای علی (ع) به عنوان تنها گزینه اعلام شده از سوی پیامبر (ص) کار دشواری نیست. بر پایه روایات شیعی علی (ع) از مصادیق مسلم آیه تطهیر (بنگرید به: قمی، التفسیر، ۱۵۶/۲)، و از جمله صادقانی است که قرآن مردم را به ملازمت‌شان امر می‌کند (ابن بابویه، معانی الاخبار، ۵۸/۱؛ نیز، بنگرید به: ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۳۶۱/۴۲).

گذشته از این، روایات متعدد و پرشماری در منابع مختلف اهل سنت نیز می‌توان یافت که بر مقامی والا برای علی (ع) دلالت می‌کنند؛ روایاتی مثل این که علی (ع) باب علم پیامبر (ص) است (احمد بن حنبل، المسند، ۱۱/۳۵؛ بخاری، الصحيح، ۱۱۶/۷). بر این‌ها همه باید روایاتی را افزود که در منابع مختلف اهل سنت درباره اهل بیت پیامبر (ص) روایت شده است؛ هم چون حدیث ثقلین (مسلم، الصحيح، ۱۸۷۴/۴)، یا هم چون حدیث سفینه که اهل بیت (ع) را یگانه کشتی نجات امت اسلامی می‌شناساند (حاکم نیشابوری، المستدرک، ۲/۳۷۳).

علاوه بر این‌ها، عصمت رفتاری و مدیریتی علی (ع) آشکار است. به خاطر همین عصمت او است که پیامبر (ص) در برابر شکایت عیب‌جویان از شیوه مدیریت او می‌ایستد و مردم را از جانب خدا به ولایت و اطاعت بی‌چون و چرای او فرامی‌خواند. افزون بر این، می‌دانیم در دوران بیست و پنج ساله خانه‌نشینی، علی (ع) در عین ناراضی بودن از وضعیت موجود و از دست دادن جایگاهی که از طرف خدا برای او معین شده بود هرگز دست به شورش نزد؛ بل که فرمود:

به یقین می‌دانید که من از دیگران [به خلافت] محقرتر ام. باین حال، به خدا قسم تا وقتی که امور مسلمانان با سلامت در جریان است و در جامعه ظلم و جوری نباشد و فقط من مظلوم واقع شده باشم دست روی دست خواهم گذاشت و تسلیم خواهم بود (ابن میثم، شرح نهج البلاغه، ۲۰۵/۲).

این حدّ از ایشار و خودگذشتگی و این میزان خیرخواهی برای مسلمانان از کسی که ظلم‌های

بسیار از سوی همین مردم به او شده است صرفاً از پیشوایی معصوم برمی آید که هیچ هوای نفسانی ندارد و تمام هم و غمّش هدایت و صلاح امت است.

علاوه بر این‌ها همه، بر پایه روایات اسلامی علی (ع) صدیق اکبر است و مدعی این مقام پس از ایشان افترازننده‌ای کذاب بیش نیست (احمد بن حنبل، فضائل الصحابه، ۲/ ۵۸۳). حداقل استنباطی که از این صفت می‌توان داشت همین است که علی (ع) دارای مرحله عصمت در کلام نیز هست. افزون بر این، به اعتراف دوست و دشمن علی (ع) افضل این امت تا روز قیامت است (همان، ۲/ ۷۶۴؛ خوارزمی، المناقب، ۱۰۶)؛ چرا که هم پیامبر (ص) بارها بدان اشاره فرموده‌اند، هم سیره و تاریخ زندگی علی (ع) مؤید این است. او ست که در خانه کعبه دنیا آمد (ابن جوزی، زاد المسیر، ۱/ ۲۰)، در دامان پرمهر پیامبر (ص) پرورش یافت (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲ «وَضَعَنِي فِي حِجْرِهِ»)، هرگز بر بت سجده نکرد (ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۸/ ۲)، از فطرت پاک الهی خویش خارج نشد (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۴/ ۱۱۵) و پایه‌های اسلام و احکام قرآن با دلاوری‌های او تثبیت گردید (فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۳۲/ ۲۳۱).

۲-۴) مستندات روایی این دیدگاه

در تأیید برداشت فوق، می‌توان به روایاتی استناد کرد که به صراحت علی (ع) را هم چون میزان اعمال بازنموده‌اند. از این جمله روایتی است که از امام صادق (ع) درباره آیه «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ» (شوری/ ۱۷) ذکر شده است. بر پایه این روایت، امام صادق (ع) فرمود:

میزان علی (ع) است و دلیل این مدعا قول خدا در سوره الرحمان (آیه ۷) است که فرمود: «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ»؛ زیرا منظور از میزان امام است (قمی، التفسیر، ۲/ ۲۷۴-۲۷۳؛ بحرانی، البرهان، ۴/ ۸۱۳).

روایتی از امام رضا (ع) در توضیح روایت فوق رسیده است. بر پایه آن امام رضا (ع) فرمودند: در آیه «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» مراد از سماء پیامبر (ص) است که خدا او را به سمت خود بالا برد. مراد از میزان هم علی (ع) است که خدا او را برای خلقتش نصب کرد. سپس خدا فرمود: «أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ»؛ یعنی امام را

نافرمانی نکنید. بعد افزود «وَ أَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ»؛ یعنی امام را با عدالت استقرار دهید. «وَ لَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» هم یعنی حق امام را دست کم نگیرید و به او ظلم نکنید (همان، ۲۳۱/۵).

بر پایه روایتی دیگر هم از امام صادق (ع) درباره آیه «وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ» (انعام/ ۱۵۳) سؤال شد. ایشان فرمودند: «والله على (ع) میزان و صراط است» (ابوحمزه ثمالی، التفسیر، ۱۶۲).

نکته قابل توجه این است که آیه ۱۵۳ سوره انعام به دنباله روی از صراط مستقیم امر می‌کند؛ درحالی که می‌دانیم راه چیزی است که باید پیموده شود؛ نه این که از آن تبعیت کنند. کاربست تبعیت در آیه نشان می‌دهد منظور از «صراط مستقیم من» قطعاً یک انسان کامل است؛ انسانی که بشود از آن تبعیت کرد و طبق سخن امام صادق (ع)، هم صراط مستقیم و هم میزان اعمال باشد.

آخرین شاهد از این قبل را می‌توان در متن زیارت نامه‌های مأثور یافت. بر پایه برخی از این زیارت نامه‌ها ائمه (ع) امر کرده‌اند که وقتی قرار است ضمن اعمال زیارتی به علی (ع) سلام داده شود از عنوان «میزان اعمال» برای توصیف مقام والای او بهره جویند: «السلام على ميزان الأعمال» (ابن مشهدی، المزار، ۱۸۰).

۴-۳) روایات مؤید این دیدگاه

افزون بر موارد یادشده، روایات فراوان دیگری نیز می‌تواند یافت که گرچه تصریح در معنای فوق ندارند، مستلزم تثبیت چنین جایگاهی برای علی (ع) هستند. از جمله این روایت‌ها، همان‌هاست که درباره ضرورت دوستی علی (ع) رسیده است. برای نمونه، نقل است که پیامبر (ص) فرمودند:

یا علی، تو را دوست نمی‌دارد مگر کسی که مؤمن باشد و از تو منزجر و متنفر نیست مگر کسی که منافق باشد (هشمی، مجمع الزوائد، ۱۳۳/۹).

بر پایه این روایت، پیامبر (ص)، علی (ع) را در دنیا وسیله سنجش و شناخت مؤمن از منافق قرار داده است. این در حالی است که قیامت بازتاب دنیا ست و میزان شناخت در دنیا همان میزان شناخت در آخرت خواهد بود.

از سوی دیگر، در روایات محبت و ولایت علی (ع) و فرزندان او حسنه معرفی شده است. مثلاً نقل کرده‌اند که امام حسن (ع) فرمودند من به اهل بیته تعلق دارم که خداوند محبت‌شان را واجب کرد (فراش کوفی، التفسیر، ۱۹۸؛ ابن حجر هیثمی، الصواعق المحرقة، ۴۸۸/۲، ۶۵۱). چنان‌که گذشت، آن‌چه باعث ثقل میزان افراد می‌شود حسنه است؛ زیرا حسنه عملی است که سنخیت و تطابق کامل با حق داشته باشد. پس حسنه همان حق است. براین پایه، با توجه به مضامین روایات فوق ولایت علی (ع) همان حق است.

از همین رو ست که در روایات پیامبر (ص) دوستی علی (ع) حسنه، و دشمنی با او سیئه بازنموده می‌شود. برای نمونه، آورده‌اند که علی (ع) به یکی از یاران فرمود: آیا تو را خبر بدهم از حسنه‌ای که هرکس همراه بیاورد، خدا او را داخل بهشت می‌گرداند و از سیئه‌ای که هرکس همراه آورد خداوند او را با صورت به آتش دوزخ می‌اندازد و از او عملی را قبول نمی‌کند؟ آن حسنه حبّ ما اهل بیت و آن سیئه نیز دشمنی با ما ست (قندوزی، ینابیع الموده، ۲۹۱/۱؛ نیز برای مضمونی مشابه، بنگرید به: کلینی، الکافی، ۱۸۵/۱).

دسته دیگر از همین قبیل روایات، آن روایاتی هستند که درباره سیادت امام حسن و امام حسین (ع) بر همه جوانان اهل بهشت رسیده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: ابن ماجه، السنن، ۱/۱۳۵-۱۳۴؛ ترمذی، السنن، ۵/۴۷۳؛ باعونی، جواهر المطالب، ۲/۶۸۷). وقتی این روایت‌ها در کنار آن دسته از روایات قرار گیرند که علی (ع) را سید اوصیاء و برتر از همه ائمه (ع) می‌شناساند، معنایی جز این ندارند که علی (ع) سید و سرور بر همه بهشتیان است. بُرسی (درگذشته حدود ۸۱۳ق) در عبارتی نزدیک به این معنا می‌نویسد:

به درستی که جبرئیل سید ملائکه است و انبیاء و رسل سادات اهل زمین اند و محمد (ص) سید انبیاء و مرسلین و سید اهل آسمان‌ها و زمین‌ها ست: جبرئیل خادمش و انبیاء نوابش هستند و همگی به نبوتش خبر داده‌اند. و علی (ع) نیز نفس این سید و روح و گوشت و خون و برادر و فدائی و تک‌سوار لشکر او ست. دو فرزندش سادات اهل بهشت اند؛ درحالی‌که سیادت بر اهل آخرت مستلزم سیادت بر اهل دنیا ست. همسرش هم سیده نساء عالمین است. پس علی (ع)

سید، فرزند سید (سیدالبطحاء لقب ابوطالب بود)، برادر سید، پدر سادات و همسر سیده و قرین سیادت است (برسی، مشارق انوار الیقین، ۹۸).

دسته دیگر از همین قبیل روایاتی هستند که علی (ع) را حاکم بر صراط و بهشت و دوزخ معرفی می‌کنند. مثلاً روایت شده است:

علی (ع) در روز شورا به اعضاء شورای شش نفره‌ای که عمر بن خطاب برای تعیین خلیفه پس از خود معین کرده بود فرمود: «شما را به خدا قسم می‌دهم، آیا در میان شما کسی به جز من هست که پیامبر (ص) در شأنش فرموده باشد که تو تقسیم‌کننده بهشت و دوزخ هستی؟». همگی گفتند: نه به خدا قسم (ابن حجر هیثمی، الصواعق المحرقة، ۲/ ۳۴۷؛ نیز برای مضامین مشابه، بنگرید به: قندوزی، ینابیع الموده، ۳/ ۲۳).

از همین قبیل است روایاتی که در آن‌ها گفته می‌شود علی (ع) از حق جدایی ندارد (برای نمونه، بنگرید به: صاعدی، فضائل الصحابه، ۱۰۳). ابن‌ابی‌الحدید از روایات نبوی با این مضمون دست‌کم به شش مورد اشاره کرده است (شرح نهج البلاغه، ۲/ ۲۹۷).

نتیجه

حقیقت معنای میزان در آیه ۸ سوره اعراف نمی‌تواند ترازویی خارج از وجود انسانی باشد. دیگر تفسیرهای مطرح‌شده از میزان فاقد اتقان و دقت کافی است. از آنجا که میزان در آیه ۸ سوره اعراف با وصف «حق» آمده که واحد است، تعدد میزان هم نمی‌تواند صحیح باشد. هم‌چنین، با توجه به جایگاه پیامبر اکرم (ص) و سنجش اعمال انسان‌ها بر مبنای اطاعت‌پذیری از ایشان، میزان نمی‌تواند خود پیامبر (ص) باشد؛ بل که کامل‌ترین پیروان ایشان میزان همگان قرار می‌گیرد.

چنان‌که دیدیم این معنا با روایات نیز هماهنگی دارد: اعمال بندگان در عالم پس از مرگ با سنگ محکی به نام «حق» سنجیده می‌شود که باید با انسان و اعمالش سنخیت داشته باشد. پس باید انسانی کامل یافت شود محک سنجش اعمال واقع شود. چنین انسانی از مؤلفه‌های عصمت و افضلیت هم باید برخوردار باشد تا سزاوار میزان اعمال بودن دانسته شود. بر طبق روایات، این حق مجسم و انسان کامل علی (ع) است که خط سیر حیات او از آغاز تا پایان دلیل این مدعا ست.

منابع

- ١- قرآن کریم.
- ٢- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه قم، کتابخانه مرعشی، ١٤١٠ق.
- ٣- ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الأخبار، قم، ١٤٠٣ق.
- ٤- _____ التوحید، قم، ١٣٩٨ق.
- ٥- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، زاد المسیر، بیروت، دارالکتب العربی، ١٤٢٢ق.
- ٦- ابن حجر هیثمی، احمد بن محمد، الصواعق المحرقة، به کوشش کامل محمد خراط، بیروت، مؤسسة الرساله، ١٤١٧ق.
- ٧- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، قم، ١٣٧٩ق.
- ٨- ابن فارس، أحمد، مقاییس اللغة، قم، ١٤٠٤ق.
- ٩- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٩ق.
- ١٠- ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ دمشق، بیروت، دارالفکر، ١٤١٥ق.
- ١١- ابن ماجه، محمد بن یزید، السنن، بیروت، دارالجیل، ١٤١٨ق.
- ١٢- ابن مشهدی، محمد بن جعفر، المزار الکبیر، قم، ١٤١٩ق.
- ١٣- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، ١٤١٤ق.
- ١٤- ابن میثم، میثم بن علی، شرح نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر کتاب، ١٤٠٤ق.
- ١٥- ابو حمزه ثمالی، ثابت بن دینار، تفسیر القرآن، بیروت، دارالمفید، ١٤٢٠ق.
- ١٦- احمد بن حنبل، المسند، بیروت، مؤسسة الرساله، ١٤١٦ق.
- ١٧- _____ فضائل الصحابه، به کوشش وصی الله محمد عباس، بیروت، مؤسسة الرساله، ١٤٠٣ق.
- ١٨- باعونی، محمد بن احمد، جواهر المطالب، قم، مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه، ١٤١٥ق.
- ١٩- بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان، قم، ١٤١٥ق.

- ۲۰- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحيح*، قاهره، المجلس الاعلى للشئون الاسلاميه، ۱۴۱۰ق.
- ۲۱- برسی، رجب بن محمد رجب، *مشارك أنوار اليقين*، قم، ذوی القربى، ۱۴۲۷ق.
- ۲۲- بهبهانی، محمدباقر بن عبدالکريم، *الدمعة الساکبة*، منامه، مکتبه العلوم العامه، ۱۴۰۸ق.
- ۲۳- بغوی، حسین بن مسعود، *التفسیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۲۴- ترمذی، محمد بن عیسی، *السنن*، قاهره، دارالحديث، ۱۴۱۹ق.
- ۲۵- جوادی آملی، عبدالله، *وحی و نبوت در قرآن*، به کوشش علی زمانی، قم، اسراء، ۱۳۹۰ش.
- ۲۶- _____ *شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی*، به کوشش سعید بندعلی، قم، اسراء، ۱۳۹۵ش.
- ۲۷- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک*، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
- ۲۸- خوارزمی، موفق بن احمد، *المناقب*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۱ق.
- ۲۹- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۹ش.
- ۳۰- رشیدرضا، محمد، *المنار*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
- ۳۱- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۳۲- سبحانی، جعفر، *منشور جاوید*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳ش.
- ۳۳- سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
- ۳۴- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الدر المنثور*، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۳۵- صاعدی، سعود بن عید، *فضائل الصحابة*، ۱۴۳۱ق.
- ۳۶- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۳۷- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، قم، ۱۴۰۴ق.
- ۳۸- طبرانی، سلیمان بن احمد، *التفسیر الکبیر*، اربد، دارالکتب الثقافی، ۲۰۰۸م.

- ۳۹- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البيان*، تهران، فراهانی، ۱۳۷۲ش.
- ۴۰- طبری، محمد بن جریر، *جامع البيان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۴۱- طوسی، محمد بن حسن، *التبيان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ق.
- ۴۲- عبدالباقی، محمدفواد، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، قم، ژکان، ۱۳۸۸ش.
- ۴۳- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۴۴- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، قم، دار الکتاب، ۱۳۶۳ش.
- ۴۵- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، *تبايع المودة*، به کوشش علی حسینی، قم، اسوه، ۱۴۲۲ق.
- ۴۶- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم، دار الحدیث، ۱۴۳۰ق.
- ۴۷- فرات بن ابراهیم کوفی، *التفسیر*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۴۸- ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات أهل السنة*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۴۹- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- ۵۰- مسلم بن حجاج، *الصحيح*، قاهره، دار الحدیث، ۱۴۱۲ق.
- ۵۱- *نهج البلاغه*، گردآوری شریف رضی، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
- ۵۲- هیشمی، علی بن ابی بکر، *مجمع الزوائد*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۶۷م.

Bibliography

1. Holy *Qur'an*
2. 'Abdulbāqī, Muḥammad Fu'ād, *al-Mu'jam al-Mofaḥras li'l-fāz al-Qurān al-Karīm*, Qom, Zhakān, 1388 SAH.
3. Abū Ḥamza al-Thumālī, Thābit b. Dīnār, *Tafsīr al-Qur'an*, Beirut, Dāral Mufid, 1420 AH.
4. Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Mūsnad*, Beirut, Mūassesatol Risāla, 1421 AH.
5. ————— *Faḍāil al-Ṣaḥāba*, ed. Wasīyyullāḥ Muḥammad 'Abbās, Beirut, Mūassesatol risāla, 1403 AH.
6. Bā'unī, Muḥammad b. Aḥmad, *Jawāḥir al-Maṭālib*, Qom, Mjma' Iḥyā' al-Thīqāfa al-Islāmīyya, 1415 AH.
7. Baghawī, Ḥusayn b. Mas'ūd, *al-Tafsīr*, Beirut, Beirut, Dār Ihyā' at-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
8. Baḥrānī, Ḥāshim b. Solaymān, *al-Burbān*, Qom, 1415AH.
9. Behbahānī, Muḥammad Bāqir b. 'Abd al-Karīm, *al-Dam'ato al-Sākiba*, Manāme, Maktabatol 'ulūmul 'Āmma, 1408 AH.
10. Būkhri, Mūḥammad b. Ismā'el, *Al-Ṣaḥīḥ*, Cairo, al-Majlis al-A'ālā li'lshu'un al-Islāmīyya, 1410 AH.
11. Bursī, Rajab b. Muḥammad Rajab, *Mashāriq Anwār al-Yaqīn*, Qom, Zawīl Qūrbā, 1427 AH.
12. Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Ihyā' at-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
13. Furāt b. Ibrāhīm Kūfī, *al-Tafsīr*, Tehrān, Wezārat Farhang wa Ershād Eslāmī, 1410 AH.
14. Ḥākīm Neyshābūrī, Muḥammad b. Abdulla, *al-Mustadrak*, ed. 'AbdulQādir 'Aṭā, Beirut, Dāru Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 AH.
15. Haythamī, 'Alī b. AbīBakr, *Majma' al-Dhawāid*, Beirut, Dāral Kītāb al-Arabī, 1967.
16. Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Abd al-Ḥumaīd b. Ḥībatollāḥ, *Sharḥ Nahj al-Balāqa*, Qom, Mar'āshī library, 1410 AH.
17. Ibn al-Jawzī, 'Abdur-Raḥmān b. 'Alī, *Zād al-Masīr*, Beirut, Dāru Kutub al-'Arabī, 1422 AH.
18. Ibn 'Asākīr, 'Alī b. Ḥasan, *Tārikh Dimashq*, Beirut, Dāru Fikr,

- 1415 AH.
- 19_ Ibn Bābwayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Ma‘ānī al-Akbbār*, Qom, Jāme‘e Modarresin, 1403 AD.
 - 20_ _____ *al-Tawḥīd*, Qom, 1398 SAH.
 - 21_ Ibn Fāres, Aḥmad, *Maqāyīs al-Lūqa*, Qom, 1404 AH.
 - 22_ Ibn Ḥajar al-Haythamī, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Ṣawā‘iq al-Muḥriqa*, ed. Kāmīl Muḥammad Kharrāt, Beirut, al-Risāla Foundation, 1417 AH.
 - 23_ Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar, *Tafsīr al-Ḳur‘ān al-‘Aẓīm*, Beirut, Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 AH.
 - 24_ Ibn Mājīh, Muḥammad b. Yazīd, *al-Sunan*, Beirut, Dār al-Jīl, 1418 AH.
 - 25_ Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mokarram, *Līsān al- ‘Ārab*, Beirut, 1414 AH.
 - 26_ Ibn Mashhadī, Muḥammad b. Ja‘far, *al-Mazār al-Kabīr*, Qom, 1419 AH.
 - 27_ Ibn Meytham, Meytham b. ‘Ālī, *Sharḥ Nahj al-Balāqa*, Tehrān, Daftar Nashr al-kitāb, 1404 AH.
 - 28_ Ibn Shar Āshūb, Muḥammad b. ‘Ālī, *Manāqīb Āli Abi Talīb*, Qom, ‘Āllāme, 1379 SAH.
 - 29_ Jawādī Āmulī, Abullāh, *Revelation and Prophecy in Ḳur‘ān*, ed. ‘Ālī Zamānī, Qom, Isrā‘, 1390 SAH.
 - 30_ _____ “*Expanding of Wisdom in the view of Ḥusaynī Movement*”, ed. Sa‘īed Band‘Ālī, Isrā‘, 1395 SAH.
 - 31_ Khārazmī, Muwaffaq b. Aḥmad, *al-Manāqīb*, Qom, Jāme‘e Modarresin, 1411 AH.
 - 32_ Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *al-Kāfi*, Qom, Dāral Ḥadīth, 1430 AH.
 - 33_ Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Al-Wafā Foundation, 1403 AH.
 - 34_ Māturidī, Muḥammad b. Muḥammad, *Ta‘wīlāt Abl al-Ṣunnah*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1426 AH.
 - 35_ Muslim b. Ḥajjāj, *al-Ṣaḥīḥ*, Cairo, Dāral Ḥadīth, 1412 AH.
 - 36_ *Nahj al-Balāqa*, gathered by Al-Sharīf Al-Raḍīyy, Qom, Hejrat,

- 1414 AH.
- 37_ Qumī, ‘Āli b. Ībrāhīm, *al-Tafsīr*, Qom, Dārul Kitāb, 1363 SAH.
 - 38_ Qundūzī, Sulaymān b. Ībrāhīm, *Yanābī‘ al-Mawadda*, ed. ‘Āli Ḥussaynī, Qom, ‘Uswah, 1422 AH.
 - 39_ Rāqīb Iṣfāhānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt Alfāḍ al-Ḳur‘ān*, Tehrān, Murtaḍawī, 1369 SAH.
 - 40_ Rashīd Riḍā, Muḥammad, *al-Manār*, Dāral Ma‘rifā, 1414 AH.
 - 41_ Ṣāedī, Saud b. ‘Aayd, *Fadā‘il al-Sabāba*, 1431 AH.
 - 42_ Ṣaffār, Muḥammad b. Ḥasan, *Basā‘ir al-Darajāt*, Qom, 1404 AH.
 - 43_ Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad, *Baḥr al-‘Ulūm*, Beirut, Dāral Fikr, 1416 AH.
 - 44_ Subḥānī, Ja‘far, *Mansbūr Jāwīd*, Qom, Imam Sadiq (as) Foundation, 1383 SAH.
 - 45_ Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. AbīBakr, “*al-Durr al-Munṭḥūr*”, Qom, Mar‘āashī library, 1404 AH.
 - 46_ Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Irbīd, Dāral Kitāb al-Thaqāfi, 2008.
 - 47_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘ārifa, 1412 AH.
 - 48_ Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, Tehran, Naser Khosro, 1372 SAH.
 - 49_ Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥuseyn, *al-Mizān*, Beirut, A‘lamī, 1390 SAH.
 - 50_ Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Isā, *al-Sunan*, Cairo, Dāral Ḥadīth, 1419 AH.
 - 51_ Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *al-Tibyān*, Beirut, Dār Ihyā’ at-Turāth al-‘Arabī, 1391 SAH.
 - 52_ Zamakhsharī, Mahmūd b. ‘Ūmar, *al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH.