



دکتر احمد بهشتی

همراه با قرائت قرآن، در ترجمه آن هم دقت می کردم؛ ولی ناپاورانه متوجه اشکالات متعدد ترجمه شدم و بسیار تاسف خوردم که چرا ترجمه این عالم ربانی دارای چنین لغزشها و خطاهایی است.

آن دوران با پیروزی انقلاب به پایان رسید و گرفتاریهای سیاسی و اجتماعی فرصت نداد که یکبار دیگر برآن ترجمه مروری کنم و چاره ای بیندیشم. فقط گاه گاهی در برخی از محافل، این مطلب را متذکر می شدم.

اکنون که به یمن استقرار نظام اسلامی، بیشتر، مشغول کارهای علمی هستم، خوشحالم که آقای خرمشاهی هم به نقد آن ترجمه پرداخته و هم در راه عرضه ترجمه ای از قرآن که هم به زبان روز و هم گویای حقایق قرآنی باشد، توفیق یافته اند.

مع ذلك، همانطور که کار ایشان اولین کار نیست، آخرین هم نخواهد بود. قطعاً بعد از این هم مترجمانی خواهند آمد و در راه ترجمه صحیح و دقیق این کتاب، تلاش خواهند کرد و در راه ارتقا و تکامل ترجمه قرآنی به موفقیت‌هایی تازه دست خواهند یافت. در این نردبان تکامل، هر ترجمه ای پله ای است و ترجمه آقای خرمشاهی، نزدیک به قله این نردبان است و شاید آیندگان هم هرگز به قله نرسند، بلکه گام یا گامهایی در راه صعود و نزدیکتر شدن به آن بردارند. قطعاً ترجمه مرحوم الهی هم از مزایای بسیاری برخوردار است و

نقد عالمانه آقای خرمشاهی را بر ترجمه مرحوم الهی قمشه ای که بر من حق استادی داشتند در شماره ۳ فصلنامه فرهنگی، اجتماعی و تاریخی «میراث جاویدان» مطالعه کردم و از نکته سنجی های ایشان حظی وافر بردم.

من از برخی از اهل نظر، وصف ترجمه ایشان از قرآن مجید را شنیده بودم و دورادور، کار ایشان را تحسین می کردم. هنوز ترجمه را ندیده ام و نمی دانم منتشر شده یا نه؛ ولی به دلیل آشنایی با آثار قلمی ایشان و به دلیل اعتماد به قول کسانی که ترجمه را قبل از نشر دیده اند، اطمینان داشتم که در این راه پرخطر، گام مفید و مؤثری برداشته اند.

مطالعه نقد مزبور، بیشتر بر اطمینانم افزود. بخصوص که این مطلب، سالها بود مرا رنج می داد و تعجب می کردم که چگونه اشتباهات بینی در ترجمه آیات قرآنی از قلم مرحوم الهی - آن استاد فرزانه که انفاسش قدسی و سیمایش ملکوتی و احوالش غیر ناسوتی بود - جاری شده است.

آغاز داستان، بدین قرار است: در سال ۵۷ که شعله های ستم سوز انقلاب سراسر میهن اسلامیمان را فرا گرفته بود، من در یکی از سلولهای کمیته شهرداری کل کشور بازداشت بودم. در آنجا کتابخانه ای در دسترس نبود؛ جز سه چهار جلد کتاب که یکی از آنها قرآن مترجم مرحوم الهی قمشه ای بود. در آن روزها، سروکار من بیشتر با همین قرآن و انس من بیشتر با آیات این کتاب آسمانی بود. شاید برای نخستین بار بود که



۱- آیه ۸۲ سوره انعام

علت اینکه در این آیه، ظلم را به معنای شرك می گیریم، این است که در آیه مزبور، فعل «ولم یلبسوا» از مصدر لبس (به فتح لام) گرفته شده و راغب اصفهانی درباره آن می گوید: «و اصل اللبس سترالشیء و یقال ذلك فی المعانی»<sup>۱</sup> اصل لبس، پوشیدن شیء است. آیاتی را شاهد می آورد که در آنها «لبس» در مورد پوششهای معنوی به کار رفته و از جمله شواهد وی همین آیه مورد بحث «الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم» است.

بنابراین، از آیه استفاده می شود که کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را به ظلم ننوشیده اند، از امنیت و هدایت برخوردارند.

واژه ظلم معنای عامی دارد. راغب درباره آن می گوید: «الظلم عند اهل اللغة و كثير من العلماء و وضع الشیء فی غیر موضعه المختص به، إما بنقصان او زیادة و اما بعدول عن وقته او مكانه ...»<sup>۲</sup> ظلم در نزد اهل لغت و بسیاری از علما، وضع الشیء است در غیر موضعی که مختص به اوست، یا به نقصان یا به زیادت یا به عدول از وقت یا مکانش. مولوی نیز همین معنا را افاده کرده است:

عدل چپود؟ وضع اندر موضعش

ظلم چپود؟ وضع در ناموضعش

عدل چپود؟ آب ده اشجار را

ظلم چپود؟ آب دادن خار را

با توجه به مطالب یاد شده، معلوم می شود که ظلم معنای عامی دارد؛ هر کاری که عقل و شرع نپسندد و وضع شیء در غیر موضعش باشد، ظلم است. این مفهوم عام، بر مصادیق متعدد و متکثری قابل انطباق است. کفر و شرك و نفاق هم از مصادیق آن است؛ اما غیر از کفر و شرك و نفاق، مصادیق دیگری هم دارد که از نظر ضرر و زیان و از نظر قبح عقلی به پای آنها نمی رسند. به این لحاظ است که تمام معاصی کبیره و صغیره و تجاوز به حق الناس و حق الله، ظلم محسوب می شود و حتی يك ترك اولی هم که به ساحت انسانهای کامل نمی برازد، ظلم است.

در آیه مورد بحث، کلمه «ظلم» اطلاق دارد و به خودی خود شامل همه مراتب و همه مصادیق می شود؛ اما به قرینه مقام، باید آن را حمل بر یکی از مصادیق کرد؛ یعنی شرك که به تعبیر قرآن کریم «ظلم عظیم» است. (لقمان، ۱۳) علت این است که در آیه مورد بحث، گفتگو درباره لبس و ستر یا پوشش ایمان به ظلم است. معلوم است که هر ظلمی ایمان را نمی پوشاند. ایمان یا فسق و یا گناهان صغیره و کبیره جمع می شود. بگذریم از اینکه از نظر خوارج که گروه تقریباً منقرض شده ای هستند، ایمان با معصیت کبیره جمع نمی شود و از نظر ایشان، مرتکب کبیره کافر است.

علامه حلی در کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد می فرماید: «اجمع المسلمون کافة علی ان عذاب الکافر مؤید لا یقطع و اختلفوا فی اصحاب الکبائر من المسلمین، فالوعیدة علی انه كذلك و ذهب الامامة و طائفة كثيرة من المعتزلة و الاشاعرة الی ان عذابه منقطع»<sup>۳</sup> مسلمانان اجماع کرده اند که عذاب کافر، ابدی و غیر منقطع است و درباره

محسّناتش فراوان و عیوبش محدود است و علی الظاهر، جناب خرمشاهی همه را استقصا کرده اند؛ گو اینکه به نظر ما برخی از انتقادات، ناوارد است و باید حق را به استاد فرزانه، مرحوم الهی داد.

این نقد متوجه شماره ۲۲ و ۲۳ مقاله آقای خرمشاهی درباره ترجمه مرحوم الهی قمشه ای است.

الف - شماره ۲۲:

ایشان در ذیل شماره ۲۲ چنین نوشته اند:

در ترجمه آیه مشهوری که معرکه آراء مفسران و متکلمان فریقین است، یعنی بخش پایانی آیه ۱۲۴ سوره بقره که گفت و گوی خداوند با حضرت ابراهیم (ع) است: «أتی جاعلك للناس اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین» نوشته اند: «خدا بدو گفت: من تو را به پیشوایی خلق برگزینم. ابراهیم عرض کرد: این پیشوایی را به فرزندان من نیز عطا خواهی کرد؟» فرمود: (آری اگر عادل و صالح و شایسته آن باشند که) عهد من هرگز به مردم ستمکار نخواهد رسید. بحث ما در ترجمه «الظالمین» به «مردم ستمکار» است که در اینجا اگر چه مناسب است و پیداست که ستمکاران نباید به عهد امامت یا نبوت برسند، اما چنان که خواهیم دید و اقوال مفسران را نقل خواهیم کرد، مراد از «الظالمین» ستمکاران نیست، بلکه مشرکان است.

مقایسه آیه ۱۲۴ سوره بقره و آیه ۸۲ سوره انعام

آقای خرمشاهی با استناد به آیه شریفه ۸۲ سوره انعام «الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم» استفاده کرده اند که «ظالمین» در آیه ۱۲۴ سوره بقره: «لا ینال عهدی الظالمین» به معنای مشرکین است؛ چرا که «لم یلبسوا ایمانهم بظلم» در آیه ۸۲ سوره انعام به معنای «لم یلبسوا ایمانهم بشرك» است و به اقوال برخی از مفسرین و حدیثی از صحیحین استشهد کرده و نظر خود را مسلم و رأی مرحوم الهی را باطل شمرده است.

در اینجا باید در فهم معنای آیه بر اساس اسلوبی صحیح، دقت کرد و نباید از اینکه مفسران - با لاتفاق یا به اکثریت - مطلبی فرموده اند، بیمناک باشیم و از اجتهاد و تأمل خود داری کنیم.

به نظر ما کلمه «ظلم» در آیه ۸۲ سوره انعام، باید به معنای شرك باشد و کلمه ظالمین در آیه ۱۲۴ سوره بقره، باید به معنای ستمکاران باشد؛ نه مشرکان، که اولی اعم و دومی اخص است، آن هم نه اعم و اخص به حسب مفهوم، بلکه اعم و اخص به حسب مصداق.

ما برای هر دو مطلب، دلیل جداگانه داریم و در اینجا چاره ای نداریم جز اینکه اینسبب دلیل باشیم، نه اینسبب آرای مفسران، که گفته اند: «نَحْنُ أَبْنَاءُ الدَّلِيلِ، نَمِیلُ حَيْثُ یَمِیلُ».

اینک درباره هر يك از دو آیه، جداگانه بحث می کنیم، تا اهل نظر، قضاوت کنند:

۱- مجلسه وقف میراث جاویدان، شماره ۳، ص ۱۹.  
۲- المفردات فی غریب القرآن: لبس.  
۳- همان: ظلم.  
۴- المقصد السادس فی المعاد السائلة الثامنة.

مسلمانانی که اصحاب کبائرند، اختلاف کرده اند. وعیدیه بر آن اند که آنها نیز، چنین اند و امامیه و جمع بسیاری از معتزله و اشاعره بر آن اند که عذابش منقطع است.

خواجه طوسی و حکیم قدوسی می فرماید: «والفاسق مؤمن لوجود حدّه فيه»<sup>۵</sup> فاسق، مؤمن است؛ زیرا حد و تعریف مؤمن، در مورد شخص فاسق وجود دارد؛ یعنی او هم اعتقاد به قلب و تصدیق به زبان دارد؛ گو اینکه در عمل به دستورات مقصر است.

علامه حلی ذیل عبارت یاد شده، قول به کفر فاسق را به خوارج نسبت می دهد.<sup>۶</sup>

قرآن مجید می فرماید: انّ الله لا یغفر ان یشرك به ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء» (النساء، ۴۸ و ۱۱۶) خداوند گناه شرك را نمی آمرزد و کمتر از آن را برای هر که بخواهد می آمرزد. مطابق این آیه، تنها گناهی که قابلیت آمرزش ندارد، شرك است؛ یعنی تنها شرك است که ایمان را می پوشد؛ نه اینکه ایمان را زایل می کند. ایمان، فطری انسان است؛ فطرت زائل شدنی نیست؛ اما پوشیده شدنی هست. انسان، در همه حال انسان است و انسان تا وقتی که هست فطریاتش را هم دارد. زوال فطریات انسان به زوال انسان بستگی دارد. بنابراین، انسان، مشرک یا کافر می شود؛ اما فطرت خود را از دست نمی دهد. قوام نوع بشر به ذات و ذاتیات اوست. ذات او انسان است و ذاتیات او مقومات ذات اوست. تا انسان هست، مقومات ذات هم هست. عکس آن هم صادق است. این مطلب عمیق، الهامی است از قرآن کریم که تعبیرش «لبس» یا «ستر» ایمان است، نه زوال ایمان.

آنچه ایمان را ملبوس و مستور می دارد شرك است. بنابراین، از همه مصادیق ظلم، تنها این مصداق است که پوشنده ایمان است؛ ولی مصادیق دیگر ظلم، چنین قدرتی ندارند که ایمان را بپوشانند.

پس نظر ناقد محترم و نظر مفسران بزرگوار قرآن کریم، در مورد این آیه کاملاً صائب است و گزیری از اینکه واژه ظلم را از اطلاقش خارج و بر مصداق خاصی حمل کنیم نداریم.

## ۲- آیه ۱۲۴ سوره بقره

در مورد این آیه شریفه، حتی اگر همه مفسران قائل شده باشند که ظالم به معنای مشرک است، باید کمی بیندیشیم و اگر دلیل اقتضا کرد که ظالم، معنای عام داشته باشد، باید از مخالفت مفسران وحشت نکنیم و دنبال دلیل برویم. البته خواهیم دید که به نظر برخی از مفسران بزرگ ظالم معنای عام دارد. اینکه می گوئیم معنای عام دارد. مقصود کفر و شرك و نفاق و کلیه گناهان کبیره و صغیره است؛ یعنی هر چه به عصمت ضرر می زند. ترك اولی اگر چه از مصادیق ظلم است، مسلم است که به عصمت ضرر نمی زند.

در آیه قبل، سخن درباره ظلمی بود که به ایمان ضرر می زد و مستور و ملبوس می کرد. مصداق چنین ظلمی کفر و شرك و نفاق بود؛ اما در این آیه، مقصود ظلمی است که به عصمت ضرر می زند. دایره چنین ظلمی وسیع است و نه تنها کفر و شرك و نفاق، که هر گناه کبیره و صغیره ای را در بر می گیرد.

البته در اینجا متکلمین اسلامی اتفاق نظر ندارند. معتزله گناهان صغیره را مضر به عصمت نمی دانند و اشاعره و حشویه، گستاخانه تر، فقط کفر و کذب را مضر به عصمت می دانند و گناهان دیگر را حتی اگر زنا و شرب خمر و قتل بی گناه باشد. با عصمت قابل جمع می شمارند و در این میان، شیعه اثناعشریه، در مسأله رهبری، الگوی خودش را انسان کاملی شناخته که باید از هر گونه گناه کبیره و صغیره ای منزّه و مبرا و مظهر هر حسن و کمالی در حدّ ماسوی الله باشد.<sup>۷</sup> مولوی در این مسأله فکر کاملاً خالص شیعی دارد؛ چرا که می گوید:

رومی! نشد از شر علی کس آگاه

زیرا که نشد کس آگه از سر اله

یک ممکن و این همه صفات واجب

لاحول ولا قوه الا بالله!

اینکه می گوئیم ترك اولی به عصمت ضرر نمی زند - گو اینکه از مصادیق ظلم است - به دلیل آیات کریمه قرآنی است.

حضرت یونس (ع) در حالی که در شکم ماهی محبوس بود، می گفت: «انی كنت من الظالمین» (انبیاء، ۸۷) ظلم آن حضرت، در حدّ يك ترك اولی است که منافی با مقام عصمت نیست.

آدم و حوا در مقام معذرت خواهی از نزدیک شدن به شجره ممنوعه، گفتند: «ربنا ظلمنا انفسنا» (الاعراف، ۲۳) حداقل این است که ظلم آدم - در صورتی که بهشت او دار تکلیف بوده - يك ترك اولی بوده و لذا به مقام عصمت او ضرر نرزد؛ اما اگر بهشت دار تکلیف نبوده، این بحث از اصل ساقط است.

موسی کلیم الله نیز پس از کشتن آن مرد قبطی - که کشتن او گناه اصطلاحی نبود - گفت: «رب انی ظلمت نفسی فاغفر لی فغفر له» (القصص، ۱۶) پروردگارا به خودم ستم کردم، مرا بیامرز و خدا او را آمرزد.

در همه این آیات، بر مبنای شیعی و معتزلی، ظلم به معنای ترك اولی است، تا منافی با عصمت نباشد؛ ولی بر مبنای حشوی، به معنای گناه کبیره است؛ چرا که حشویه گناه کبیره را - به استثنای کذب و کفر - مضر به عصمت نمی دانند. این نکته را هم تذکر دهیم که اشاعره هم کبائر را منافی با عصمت می دانند، منتها نه به حکم عقل، بلکه به حکم شرع؛ چرا که آنها حسن و قبح عقلی را منکرند.<sup>۸</sup>

فتنا زانی که خود اشعری است، درباره عصمت از کبائر می گوید: «وکذا عن تعمد الکبائر بعد البعثه فغند ناسمعا و عند المعتزله عقلاً و جزوه الحشویه»<sup>۹</sup> پیامبران باید از کبائر عمدی - آن هم بعد از بعثت - منزّه باشند. این مطلب، از نظر ما سمعی و از نظر معتزله عقلی است. حشویه، ارتکاب عمدی کبائر را تجویز کرده اند. (آنها یا به دلیل عدم دلیل بر امتناع یا به سبب شبهاتی که گریبانگیرشان شده به این قول باطل روی آورده اند.)

با این توضیحات، به خوبی معلوم شد که ظلم مفهوم بسیار گسترده ای دارد. ما ناگزیریم در آیه ۸۲ انعام، این مفهوم گسترده را محدود به مصداق معینی - یعنی شرك - کنیم و در

۶ و ۵ - همان، المسأله الخامسة عشر.

۷ - همان، المقصد الرابع، فی النبوه، المسأله الثالثه.

۸ - شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۶۴.

۹ - شرح المقاصد، ج ۵، ص ۵۰.



هاشمی بودن و عالم به همه مسائل دینی بودن و اعجاز و عصمت، از شرایط اختلافی است که شیعه بیان کرده؛ ولی ما بر حقانیت امامت ابوبکر استدلال می کنیم؛ بدون اینکه هیچ یک از این صفات برای او واجب باشد<sup>۱۱</sup>.

ایجابی شرایط مورد اتفاق را هشت تا شمرده که عبارت اند از: اجتهاد، صاحب رای و بصیرت بودن، شجاعت، عدالت، عقل، بلوغ، مرد بودن و حریت ...<sup>۱۳</sup>

او در لابه لای ذکر این شرایط، اقوال مخالفی را هم ذکر می کند و معلوم می شود این شرایط چندان هم اتفاقی نیستند. اما نکته جالب توجه اینکه شارح برجسته کتاب المواقف ایجابی؛ یعنی میرسید شریف جرجانی شرط عدالت را مقتد به قید ظاهری بودن می کند؛<sup>۱۴</sup> یعنی شرط امامت، عدالت ظاهری و مانع امامت، فسق ظاهری است نه فسق واقعی، و با همین قید، راه برای امامت خلفائی که در حرمرسراهای خود به باده گساری و سماع و رقص و تغنی اشتغال داشتند و مال و جان و ناموس مردم را بر خود حلال می دانستند بازمی شود.

تفتازانی، هنگامی که شرایط امامت را از نظر شیعه بر می شمارد می گوید: شیعه شرط کرده که امام، هاشمی، بلکه علوی و عالم به همه چیز، حتی مغیبات و افضل اهل زمان خود و معصوم باشد<sup>۱۵</sup>.

تفتازانی سپس به نقل ادله شیعه بر وجوب عصمت امام می پردازد که خلاصه آنها از این قرار است:

۱- قیاس به نبوت.

۲- اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم. (النساء ۵۹)

مطابق این آیه، اطاعت رسول و اولی الامر، به یک امر واجب شده و چون اطاعت رسول، به دلیل عصمت از خطا و گناه مطلق است، اطاعت اولی الامر هم مطلق است؛ چرا که به یک امر آمده و این خود دلیل بر عصمت اولی الامر است و مقصود از اولی الامر همان امامان معصوم (ع) است.

متأسفانه تفتازانی با همه علو مقام علمیش، راز و رمز این آیه را نفهمیده یا نخواست به فهمد و جوابی داده که «لاطائل تحته»<sup>۱۶</sup>

۳- لاینال عهدی الظالمین (البقره، ۱۲۴)

مطابق این آیه، غیر معصوم ظالم است؛ چرا که معصیت یا ظلم به نفس یا ظلم به غیر است و ظالم اهلیت برای امامت ندارد. پس معصیت کار هم اهلیت برای امامت ندارد. تفتازانی از این استدلال جانانه هم جواب سر به هوایی می دهد. او می گوید: معصیت، اعم از ظلم است و هر معصیت کاری ظالم نیست و تازه اگر بپذیریم که هر معصیت کاری ظالم است، بنابر رای اکثر مفسرین آیه در مورد نبوت است، نه امامت<sup>۱۷</sup>.

ناقد محترم توجه فرمائید که اگر در این آیه «الظالمین» را به مشرکین ترجمه و تفسیر کنیم، درست مطابق مذاق آنها می سخن گفته ایم که قرنهایست بار مسوولیت خانه نشینی و مظلومیت علی و اولاد معصومش را به دوش کشیده و کتابهای کلامی و تفسیری خود را در خدمت زور و قلندری و ظلم و تعدی قرار داده اند.

آیه ۱۲۴ سوره بقره، این مفهوم گسترده را - بر مذاق شیعه امامیه - محدود به کبائر و صغائر کنیم و ترك اولی را مستثنا بدانیم و بر مذاق معتزله و اشاعره باید هم ترك اولی و هم صغائر را خارج کنیم (گو اینکه این دو به لحاظ مبنائی اختلاف دارند؛ چه یکی نظریه اش بر مبنای عقل و دیگری بر مبنای سمع و شرع است.) و بر مبنای حشویه باید محدودش کنیم به کفر و کذب.

امیر المؤمنین (ع) در یکی از خطبه های پرمایه نهج البلاغه، راجع به گستردگی مفهوم ظلم، رهنمود زیبا و دلنشینی دارد:

أَلَا وَإِنَّ الظَّالِمَ ثَلَاثَةٌ: فَظَلَمَ لِيُغْفَرَ وَ ظَلَمَ لَا يُتْرَكَ، وَ ظَلَمَ مَغْفُورٌ لَا يُطْلَبُ. فَأَمَّا الظَّالِمُ الَّذِي لَا يُغْفَرُ فَالشِّرْكَ بِاللهِ، قَالَ اللهُ تَعَالَى: «إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ لِمَنْ شَرَّكَ بِهِ» وَ أَمَّا الظَّالِمُ الَّذِي يُغْفَرُ فَظَلَمَ الْعَبْدَ نَفْسَهُ عِنْدَ بَعْضِ الْهَنَاتِ وَ أَمَّا الظَّالِمُ الَّذِي لَا يُتْرَكَ فَظَلَمَ الْعِبَادَ بِنَعْضِهِمْ بَعْضًا<sup>۱۸</sup>

بدانید که ستم بر سه قسم است: ستمی که آمرزیدنی نیست و ستمی که واگذاشتنی نیست و ستمی که آمرزیده است و بازخواست کردنی نیست، اما ظلمی که آمرزیدنی نیست، شرك به خداست. خداوند فرمود: «همانا خداوند شرك آوران را نخواهد بخشود» و اما ستمی که آمرزیده است، ستم بنده بر خویشان است نزد انجام برخی از کارهای ناپسند، و اما آن که واگذاشتنی نیست ستم کردن بندگان است بر یکدیگر.

آیه ۱۲۴ سوره بقره، یکی از ادله محکمی است که شیعه به وسیله آن، عصمت امام را ثابت می کند. به اعتقاد شیعیان، عهد امامت، عهد والایی است که هر کسی شایستگی نیل به آن را ندارد و این عهد به هر کسی نمی رسد؛ تنها کسانی شایستگی نیل به این عهد را دارند که دامانشان به هیچ گونه ظلمی نیالوده باشد؛ حتی اگر از معاصی صغیره باشد.

اگر آیه را به گونه ای تفسیر کنیم که ظالم را منحصر در مشرک کنیم، قبول کرده ایم که تنها چیزی که مانع امامت است، گناه شرك است و نه گناهان دیگر، و این مطلبی است که ناقد محترم آن را قبول ندارد؛ چرا که تصریح می کند به اینکه «مناسب و پیداست که ستمکاران نباید به عهد امامت یا نبوت برسند»<sup>۱۹</sup> اگر ستمکاران نباید به عهد امامت یا نبوت برسند، چه لزومی دارد که ستمکار را در آیه منحصر به یکی از مصادیق کنیم و سایر مصادیق را از آن خارج کنیم؟ آیا این کار، نتیجه ای جز بازیچه شدن امامت و گشودن راه به روی آنان که نمی خواهند امامت را در معصوم منحصر کنند دارد؟!۲۰

نتیجه چنین تفسیر و ترجمه ای بسیار زیانبار است؛ چرا که حتی در مورد امام، فقط شرك مانع است؛ امام فقط باید موحد باشد؛ حتی عادل هم لازم نیست باشد! در این صورت راه برای امامت یزیدها و معاویه ها و هارون ها و مامون ها و امثال و نظائر اینها که کم هم نبوده و نیستند بازمی شود.

آنچه از اقوال معتزله و اشاعره و غیر هم نقل کردیم، مربوط به نبوت بود، نه مربوط به امامت. اینان در مورد امامت قائل به شرط عصمت نیستند. ایجابی می گوید: قریشی بودن و

۱۰- خطبه ۱۷۴ (نهج البلاغه فیض، ص ۵۵۷)

۱۱- عیارات جنایدان، شماره ۳، ص ۱۹

۱۲- شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۵۰

۱۳- همان، صص ۳۴۹ و ۳۵۰

۱۴- همان، ص ۳۵۰

۱۵- شرح المقاصد، ج ۵، صص ۲۴۵ تا ۲۴۷، با ترجمه و تلخیص از نگارنده.

۱۶- همان، ص ۲۵۰

۱۷- همان، ص ۲۵۰ و ۲۵۱

آیا انتظار داشته باشیم که شخصیت فرزانه ای چون الهی قمشه ای نیز تحت تأثیر جو حاکم بر جهان اسلام قرار گیرد و ظالم را به معنای مشرک تلقی کند؟<sup>۱۹</sup>

۴- امت به دلیل اینکه در معرض خطاست، نیاز به امامی دارد که معصوم باشد و اگر امام هم جایز الخطا باشد، دور یا تسلسل لازم می آید.

۵- امام حافظ شریعت است و اگر معصوم نباشد، به جای حفظ، تخریب و تضییع می کند.

۶- اگر امام معصیت کند، باید او را امر به معروف و نهی از منکر کرد و این، با وجوب اطاعت مطلقه که از آیه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» (النساء، ۵۹) به دست آمد سازگار نیست.

۷- شریعت منگی به نقل سنت است. نقل سنت در همه جا به تواتر نیست تا مصون از کذب باشد. بنابراین، باید امام معصوم، نقل سنت را بر عهده گیرد.<sup>۱۸</sup>

تفتازانی به زعم خود در همه این استدلالات خدشه می کند، تا شرط عصمت را بردارد و راه را برای امامت ناهلان بگشاید.

ما از بحث درباره اعتقادات تفتازانی خودداری می کنیم و طالبان را به کتب کلامی و اعتقادی شیعی ارجاع می دهیم و باز هم خاطر نشان می کنیم که مرحوم الهی قمشه ای در ترجمه آیه مورد بحث، راهی درست و صراطی مستقیم پیموده است.

نباید نظر شیعه را در مورد عصمت امام کم اهمیت و کوچک تلقی کرد. شیعه شرک را تنها مانع امامت نمی داند؛ بلکه مطلبی والا تر دارد. او هر گونه ظلمی را مانع امامت می داند؛ آن هم نه فقط در دوران امامت، بلکه در تمام ایام عمر، و به همین لحاظ است که به اعتقاد شیعه حتی اگر کسی یک طرفه العین هم مرتکب ظلم به نفس یا غیر شده باشد، اهلیت برای امامت ندارد.

و اما جمله ای که ناقد محترم از خواجه بزرگوار نقل کرده اند، به هیچ وجه دلیل این نیست که خواجه مانع امامت را فقط کفر و شرک می داند.

از نظر خواجه همه اقسام ظلم مانع امامت است، نه فقط کفر و شرک. عبارت خواجه چنین است:

«... ولأن الجماعة غیر علی (ع) غیر صالح للامامة لظلمهم لتقدم كفرهم و خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارض رسول الله (ص) بخبر رواه هو و منع فاطمة فدكا مع ادعاء النحلة لها و شهد علي (ع) و ام ايمن و صدق الأزواج في ادعاء الحجر لهن و لهذا ردها عمر بن عبدالعزيز»

به خوبی واضح است که خواجه بزرگوار در عبارت فوق، دلیل عدم صلاحیت برای امامت را تنها کفر قرار نداده، بلکه ظلم را مانع امامت میدانند و به همین جهت است که مصادیق ظلم را که عبارتند از تقدم کفر و مخالفت قرآن و منع فدک و ... برشمرده است.

حال که سخن به اینجا رسید، مناسب است که برخی از تفاسیر شیعی را هم از نظر بگذرانیم، تا نظر شیعه راجع به تفسیر آیه مورد بحث به دست آید. مرحوم علامه طباطبائی می فرماید:

این معنی، یعنی امامت، با همه شرافت و عظمتی که دارد. تنها قائم به کسی می شود که به نفس خود سعید الذات باشد؛ زیرا کسی که احیاناً ذاتش متلبس به ظلم و شقاء شده باشد، سعادتش به هدایت غیر است. خداوند فرموده است: «افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى» (یونس، ۳۵) در این آیه میان کسی که هادی به حق است و کسی که بدون راهنمایی غیر هدایت نمی شود، مقابله شده، اقتضاء این مقابله این است که هادی به حق، به خویشتن هدایت شده و کسی که به غیر هدایت شده، هادی نیست.<sup>۲۰</sup>

علامه سپس می افزاید:

به این بیان ظاهر می شود که مراد به ظالمین در آیه، مطلق کسی است که از او ظلمی صادر شده باشد؛ اعم از شرک و معصیت. گو اینکه در برهه ای از عمر او باشد آن گاه توبه کند و صالح شود.<sup>۲۱</sup>

مرحوم علامه از بعضی از اساتید خود نقل می کند که فرموده است: مردم - به حسب قسمت عقلی - چهار دسته اند: ۱- کسی که در همه عمرش ظالم است ۲- کسی که در همه عمرش غیر ظالم است ۳- کسی که در اول عمرش ظالم و در آخر عمرش غیر ظالم است ۴- به عکس سوم.

شأن ابراهیم خلیل برتر از این است که برای قسم اول و آخر تقاضای امامت کند بنابراین دو قسم دیگر باقی می ماند. از این دو قسم، خداوند یکی را نفی کرده؛ یعنی کسی که در اول عمرش ظالم بوده و دیگری را ابقاء کرده؛ یعنی کسی که در همه عمرش پاك از ظلم و گناه است.<sup>۲۲</sup>

علامه از آیه مورد بحث هفت نتیجه می گیرد: ۱- امامت به جعل الهی است. ۲- امام باید معصوم به عصمت الهی باشد. ۳- زمین از امام حق خالی نمی شود. ۴- امام مؤید به تایید الهی است. ۵- اعمال بندگان از علم امام پوشیده نیست. ۶- امام باید به همه نیازمندیهای مردم در معاش و معاد عالم باشد. ۷- محال است کسی در فضائل نفسانی بر امام برتری داشته باشد.<sup>۲۳</sup>

در روایت کافی که علامه طباطبائی در بحث روایتی از امام صادق (ع) نقل کرده حضرت در ذیل عبارت قرآنی «لا ینال عهدی الظالمین» فرموده اند: «لا یكون السفیه امام التقی» سفیه و نابخرد، پیشوای پرهیزکار نیست. مطابق این بیان، هر ظالمی سفیه است؛ اعم از اینکه مشرک باشد یا معصیت کار.<sup>۲۴</sup>

در روایت الدر المشور، علی (ع) از پیامبر اکرم (ص) ذیل آیه مورد بحث نقل کرده که «لا طاعة الا لله المعروف» هیچ طاعتی درست نیست مگر در راه معروف.<sup>۲۵</sup>

از این فرمایش هم استفاده می شود که ترك هر معروفی ظلم است و مشرک و عاصی هر دو تارك معروف و ستمکارند و لایق امامت نیستند.

در تفسیر کنز الدقائق، ذیل آیه مورد بحث چنین آمده:

عهد، امامت است؛ چنان که از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) نقل شده. یعنی ظالم امام مردم نیست. اصحاب ما به این آیه استدلال کرده اند که امام جز کسی که معصوم از زشتیها باشد نیست؛ زیرا خداوند نفی کرده

۱۸- همان، ص ۲۵۱ و ۲۵۲.

۱۹- كشف المراد فی شرح تجرید

الاعتقاد، المقصد الخامس فی

الامامة، المسألة السادسة.

۲۰- میزان، ۱/ ۲۷۶.

۲۱- همان، ص ۲۷۷.

۲۲- همان، ص ۲۷۷.

۲۳- همان، ص ۲۷۷ و ۲۷۸.

۲۴- همان، ص ۲۷۹.

۲۵- همان، ص ۲۸۲.



به «او» ترجمه کرده اند که درست نیست. ثانیاً - که با اهمیت است - عالم (یا امور عالم) را بی نهایت شمرده اند که درست نیست. در پانویسی در صفحه ۲۴ (که ترجمه آیه یا عبارتی قرآنی نیست) عبارت «کُرَات بی نهایت آسمانی» را به کار برده اند. تا آنجا که اطلاعات ناچیز بنده قد می دهد، در اسلام و به طور کلی در اندیشه توحیدی، جز ذات اقدس خداوند - جل و علا - هیچ چیز بی نهایت نیست. در علم هم جز در حوزه ریاضیات - که ما بازای طبیعی و عینی و خارجی ندارد - بی نهایتی وجود ندارد، حال ما با واقعیتها یا مفروضات علمی کاری نداریم، ولی همان گونه که اشاره شد در حوزه ادیان توحیدی، بی نهایتی متصور یا موجود نیست. می توان گفت که مرحوم قمشه ای این کلمه را بدون قصد دقیق و اکید علمی یا فلسفی یا کلامی فقط به قصد مبالغه ادبی که در نظم و نثر و کتابت و محاوره رواج دارد گفته اند؛ چنان که فی المثل حافظ گوید:

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود  
زنهار از این بیابان وین راه بی نهایت  
این راه را نهایت صورت کجا توان بست  
کش صد هزار منزل بیش است در بدایت

یا همو گوید:

ماجرای من و معشوق مرا پایان نیست  
هر چه آغاز ندارد نپذیرد انجام  
و مراد ایشان از بی نهایت، چیزی نظیر بی شمار، و خارج از حد احصا و نظایر آن بوده است.<sup>۲۸</sup>  
آیا عالم بی نهایت، يك مبالغه ادبی است؟  
در پاسخ ناقد محترم توجه به دو نکته لازم است: یکی اینکه آیا اعتقاد به بی نهایت بودن عالم، صحیح است یا غلط؟ و دیگری اینکه آیا کسانی که در کلمات خود از عالم بی نهایت سخن می گویند، منظورشان مبالغه ادبی است، یا آن را از روی اعتقاد می گویند؟  
ما نمی خواهیم درباره نکته اول بحثی داشته باشیم؛ چرا که بحث درباره تناهی و عدم تناهی عالم، بحث ساده و آسانی نیست.

اما درباره نکته دوم، باید عرض کنیم که قطعاً منظور مرحوم قمشه ای مبالغه ادبی نبوده؛ بلکه مطلب را از روی اعتقاد فرموده و این، مطلب بی سابقه ای هم نیست.  
مرحوم حاج ملاهادی سبزواری در بحث اشتراك معنوی وجود، ادله ای آورده که برهان چهارم و پنجم وی چنین است:  
وَإِنَّ كَلِمَةَ الْجَلِيلِ وَخَصْمَنَا قَدْ قَالَ بِالتَّعْطِيلِ  
دلیل چهارم وی این است که همه موجودات آفاقی و انفسی، آیات خداوند و اگر وجود، مشترك معنوی نباشد، آنها آیات خداوند نیستند؛ چرا که علامت شیء نمی تواند از جمیع وجوه، مباین با شیء باشد. (وَأَنَّ كَلِمَةَ الْجَلِيلِ)  
و دلیل پنجم وی این است که خصم ما - یعنی ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری و بسیاری از افراد غیر صاحب نظر به این جهت، نفی اشتراك معنوی کرده اند؛ که از مشابهت و سنخیت میان علت و معلول، پرهیز کنند و حال آنکه سنخیت میان علت و معلول - همانند سنخیت شیء و سایه آن - از شرایط است.  
آن گاه حاجی می گوید: «وَأَنَّ كَلِمَةَ الْجَلِيلِ» و آن کان بعض مصادیق فوق ما

که عهدش - یعنی امامت - به ظالم برسد؛ کسی که معصوم نیست. یا ظالم به خود یا ظالم به غیر است. گفته نمی شود که در این آیه، نفی شده که عهد امامت، در حال ظلم به ظالم برسد. پس هر گاه توبه کند، ظالم نامیده نمی شود، بنابراین، صحیح است که عهد امامت، به او برسد. زیرا در پاسخ گفته می شود که ظالم اگر چه توبه کند، خارج از این نیست که در حال ظلمش، آیه شامل او شده است. چنین کسی بر او حکم شده که به امامت نمی رسد و آیه هم مطلق است و مقتید به وقت خاصی نیست. پس باید حمل بر همه اوقات شود. بنابراین، ظالم - اگر چه توبه کند - به امامت نمی رسد.<sup>۲۶</sup>

نظیر این مطلب را در تفاسیر دیگر شیعی هم می توان یافت و بنابراین معلوم می شود که در تفسیر و ترجمه آیه مورد بحث، دو خط و دو گرایش وجود دارد: یکی گرایش شیعی که ظلم را محدود به شرك نمی کند و این گرایش مهم از احادیث پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) است، و دیگری گرایش سنی که ظلم را محدود به شرك می کند، و بسیار بعید است که يك مترجم و مفسر شیعی توجه به این روایات و مطالبی که بحث شد، داشته باشد و در عین حال، ظلم را به شرك ترجمه و تفسیر کند. امیدواریم ناقد گرامی که با ترجمه گویای خویش خدمتی ارزنده به ساحت مقدس قرآن و عترت کرده اند، در ترجمه این آیه، گرایش شیعی را ترجیح دهند و ادامه دهنده راه طباطبائی ها و الهی ها و مشهدی ها و خواجه ها و ... باشند.

حدیثی که ناقد محترم از صحیحین نقل فرموده اند، معارض دارد و نباید فقط به این حدیث اکتفا کرد؛ بلکه باید احادیث دیگر - بخصوص احادیث شیعی - را هم ملاحظه نمود. ما برخی از احادیث معارض را ذکر کردیم.  
اینجاست که باید بگوییم مترجمان معاصر؛ یعنی آقایان بهبودی، آیتی و خواجهوی و مرحوم رهنما (به نوشته ناقد محترم) راه درستی نرفته اند؛ بلکه راهی که مرحوم الهی و مرحوم پاینده پیموده اند راه درستی است.

البته در نقل ناقد محترم برای من نگارنده - که ترجمه ها را در اختیار ندارم - ابهامی است؛ چرا که نوشته اند: «از مترجمان معاصر، آقایان بهبودی، آیتی و خواجهوی و مرحوم زین العابدین رهنما در اینجا (یعنی ترجمه آیه ۸۲ سوره انعام) ظلم را به درستی به کلمه شرك ترجمه کرده اند<sup>۲۷</sup>». ابهام به این لحاظ است که اگر این آقایان کلمه «ظلم» را در آیه ۸۲ سوره انعام به شرك ترجمه کرده اند، ما هم معتقدیم که راه درستی رفته اند. بحث این است که آنها در ترجمه «ظالمین» در آیه ۱۲۴ سوره بقره چه کار کرده اند؟ آیا به مشرکین ترجمه کرده اند یا به ستمکاران که اولی - بنا بر گرایش شیعی - غلط و دومی صحیح است.

ب - شماره ۲۳

ناقد محترم ذیل شماره ۲۳ چنین می نویسد:

در ترجمه «وكان الله بكل شيء محيطاً» (نساء، ۱۲۶) نوشته اند: «و او به همه چیز (و کلیه امور عالم بی نهایت) احاطه و آگاهی دارد». اولاً - که کم اهمیت است - «الله» را

۲۶ - کتر الدقائق، مرحوم میرزا محمد شهیدی، ج ۱، ص ۳۳۴ (با ترجمه آزادنگارنده).  
۲۷ - عیون جابریان، شماره ۳، ص ۱۹.  
۲۸ - همان، ص ۲۸.

لایتناهی‌یما لایتناهی عِدَّة و مَدَّة و شدَّة و غیره کان محدودا و فی عین محدودیتہ ظلا و فیء لا اصلا و شیء ۲۹؛ اگر چه برخی از مصادیق وجود، فوق مالا یتناهای عددی و زمانی است که این به سبب مالا یتناهای شدتی است و غیر او محدود است و در عین محدودیت، سایه و فیء است، نه اصل شیء.

حاجی در تعلیق خود این عبارت را توضیح داده و موجود «لایتناهی» را بر دو قسم کرده است: ۱- لایتناهای فوقی ۲- لایتناهای تحتی. مقصود از لایتناهای فوقی ذات مقدس ربوبی است و مقصود از لایتناهای تحتی، سوای اوست.

او برای لایتناهای فوقی و تحتی سه وصف قائل شده: عِدّی، مُدّی و شدّی. از این اوصاف سه گانه، دو وصف اول را به لایتناهای تحتی داده و چنین گفته: لایتناهای مُدّی، مانند عقول کلیّه - که ابدی و ازلیند و لایتناهای عِدّی، مانند صور کلیّه عقول و مانند نفوس ناطقه.

سپس در تأیید عدم تناهی نفوس ناطقه، می گوید: حکما گفته اند: کلی غیر متناهی الانفرادی که در وجود با یکدیگر جمع می شوند، مانند نفس ناطقه و نفوس ناطقه مفارق، مجموعه هایی غیر متناهی دارند هر مجموعه ای نیز غیر متناهی است؛ زیرا در هر زمانی مجموعه آنها غیر متناهی است که با مجموعه قبلی فرق دارد و با انضمام مجموعه متناهی نفوسی که از بدنها جدا می شوند، به مجموعه نامتناهی قبلی نفوس، مجموعه غیر متناهی دیگری پدید می آید.

وصف سوم لایتناهی، وصف «شدّت» است. حاجی این وصف را به نور الانوار داده است؛ زیرا نور او از حیث شدّت نامحدود است.

سپس حاجی می گوید: ممکن است، هر سه وصف عِدّی و مُدّی و شدّی را به لایتناهای تحتی بدهیم. وصف عِدّی و مُدّی برای لایتناهای تحتی روشن است و اما وصف شدّی، به این لحاظ است که مجموعه نفوس غیر متناهی، دارای انواری غیر متناهی اند؛ چرا که اینها انوار اسفهدیه و مظاهر اشعه عقلیه اند و به لحاظ اینکه حجایی بین آنها نیست، بر یکدیگر تجلی می کنند و از تراسی آنها در عالم ملکوت، شدت نوری غیر متناهی ای حاصل می شود. عقل کلی، جامع همه این انوار و در عین حال، بسیط است و نورانیت او شدیدتر از نورانیت بقیه است. آری نور قاهر، فوق انوار مدبّر، و نور الانوار فوق نور قاهر است. با این بیان، لایتناهای تحتی هم از حیث عدد و زمان نامتناهی است و هم از حیث شدّت ۳۰.

لایتناهای فوقی، فوق زمان و عدد است. بنابراین، متصف به شدّت می شود، اما متصف به زمان و عدد نمی شود؛ مگر اینکه عدد را به معنای عدد ذات بگیریم که ذات، واحد است - آن هم به وحدت حقه حقیقه و نه به وحدت عددیه - بلکه به معنای عدد کمالات و فعلیات بگیریم که در این صورت، کمالات و فعلیات ذات بی مانندش نامتناهی است.

مرحوم هیدجی نیز در تعلیق خود مطالبی شبیه مطالب حاجی بیان کرده و بر لایتناهای تحتی مهر صحت زده است ۳۱.

صدرالمتألهین در باب شمول وجود بر اشیا که نه از باب شمول کلی بر جزئیات، بلکه از باب انبساط و سریان بر هیاکل ماهیات است، آن هم سرّیانی مجهول التصور می گوید:

وجود با اینکه امری شخصی و مشخص بالذات و مشخص ماهیات کلیه ای است که به وسیله او موجود می شوند، می توان درباره اش گفت که به حسب ماهیاتی که با مرتبه ای از مراتب و درجه ای از درجات آن متحد می شوند، مختلف الحقایق است و تنها مرتبه موجود نخستین است که اصلاً ماهیت ندارد؛ چرا که او صریح وجودی است که تمام تر از او نیست و صرف الوجود متناکد و شدید است که قوت و شدّت او لایتناهی است، بلکه او فوق لایتناهی است، به سبب اینکه لایتناهی است ۳۲.

از این تعبیر صدرالمتألهین هم استفاده می شود که در نظر او لایتناهی، دو قسم است: فوقی و تحتی و البته، لایتناهای تحتی، مسبب از لایتناهای فوقی است و وجوب و وجود برایش ذاتی نیست؛ همچنان که در کلام حاجی نیز لایتناهای تحتی، استقلال در وجوب وجود ندارد، بلکه استقلال، تنها از آن ذات «لایتناهی» است که فوق او هیچ نیست.

در اینجا صدرالمتألهین درباره اوصاف لایتناهای فوقی و تحتی توضیحی نداده؛ اما حاجی که قطعاً منبع الهامش صدرالمتألهین است، در این باره توضیح کافی و وافی داده است.

دکتر محمد علی ابوریان - استاد فلسفه در دانشگاههای اسکندریه و بیروت - در کتاب مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی می نویسد: «در فصول آینده، متعرض کیفیت بنای عالم بر اساس این دو فعل (اشراق و مشاهده) خواهیم گشت که چگونه انعکاساتی بی شمار به وجود می آیند که در مجموع، موجودات نامتناهی عددی را تشکیل می دهند؛ به گونه ای که وجود به طور کلی جلوه گاه اشعه اشراقی و فیضهای شهودی می گردد ۳۳».

همچنین وی از قول سهروردی می گوید: «عقول به ده تا منحصر نمی باشند؛ بلکه دارای کثرتی بی شمار بوده، اندازه ای محدود شان نمی سازد و بر حسب آنچه وقوعشان در عالم انوار عقلی اقتضا دارد، متعرضشان می گردد ۳۴».

وی از کتاب حکمة الاشراق سهروردی (مقاله سوم، فصل اول) عباراتی نقل می کند که مؤید این است که وی به لایتناهای تحتی معتقد بوده و آنچه در حکمت متعالیه آمده ریشه ای در حکمت اشراق دارد:

تعداد بسیاری از قواهر مرتبه حاصل می گردند که بعضی به اعتبار آحاد مشاهدات و عظمت، اشعه تامه اند که این اشعه، خود آحاد اشراقات کامله اند و همانها قواهر اصول برترین می باشند، سپس از اینها به سبب ترکیب جهات، یعنی فقر و استغنا و فقر و محبت و مشترکات آنها تعداد بسیار و بی شماری حصول می یابند، زیرا حصول انوار عقلیه نیاز به جهات عقلیه و مشارکات و مناسبات بین آنها دارد؛ همچنان که به مشارکت جهت فقر با اشعه و نیز مشارکت جهت استغنا با آنها و همچنین

۲۹- شرح غرر الفرائد، به تصحیح مهدی محقق و ایزوئسو، تهران ۱۳۴۸، ص ۴۸.

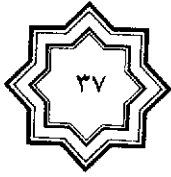
۳۰- همان، ص ۲۳۱ و ۲۳۱.

۳۱- همان، ص ۲۳۱ و ۲۳۲.

۳۲- الشواهد الربوبیه المشهد الاول، الشاهد الاول، الاشراق الثالث، ص ۷.

۳۳- ص ۱۵۷، ترجمه دکتر محمد علی شیخ.

۳۴- همان، ص ۱۹۱.



تعالی نیز دلالت بر معنای جمال و جلال می کنند و کلمات نامیده می شوند.

علامه طباطبائی از بعض مفسرین نقل می کند که مراد از «مثل» در آیه شریفه، جنس مثل است نه مثل یکی؛ چرا که مثل، هر چقدر که اضافه به اصل شود، از تناهی خارج نمی شود؛ حال آنکه کلمات خداوند - یعنی معلوماتش - غیر متناهی است و متناهی ضابط غیر متناهی نیست<sup>۳۸</sup>.

علامه به دنبال همین مطلب می افزاید: بحث تناهی و عدم تناهی نیست، گو اینکه کلمات غیر متناهی است، بلکه حقایق و کلمات، بر مقادیر غلبه دارند و ذرات دریا از عهده ثبت دلالت خود بر جمال و جلال حق بر نمی آید؛ تا چه رسد به اینکه غیر آن نیز به آن اضافه شود<sup>۳۹</sup>.

تفسیر کنز الدقائق نیز علت تمام نشدن کلمات خداوند را عدم تناهی آن می داند<sup>۴۰</sup>. در تفسیر قمی از امام صادق (ع) است که به ابویصیر فرمود:

«أخبرك أن كلام الله ليس له آخر ولا غاية ولا ينقطع أبدا»<sup>۴۱</sup>  
تو را خبر داده که کلام خدا را آخر و غایتی نیست و هرگز منقطع نمی شود.

در تفسیر علی بن ابراهیم نیز آمده است:

«قد أخبرك كأنه كلام لا يس له آخر ولا غاية ولا ينقطع أبدا»<sup>۴۲</sup>.

تو را خبر داده که کلامی است که آخر و غایتی ندارد و هرگز منقطع نمی شود.

۳- در سوره ابراهیم می فرماید:

«وأتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها...» (آیه ۳۴)

خداوند از هر چه سؤال کرده آید، به شما داده است و اگر نعمت خدا را بشمارید، احصا نمی کنید.

جالب توجه این است که در این آیه، نعمت را به صورت مفرد آورده و مقصود، جنس نعمت است و فایده جمع دارد.

و جالب توجه تر اینکه نعمتها وسیله رفع نیاز انسان اند و اگر نعمتها قابل شمار نیستند، نیازهایی که به وسیله آنها رفع می شوند نیز قابل احصا نیستند.

در سوره نحل نیز پس از بر شمردن برخی از نعمتها می فرماید:

«وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لغفور رحيم» (آیه ۱۸)

اگر نعمت خدا را شمارش کنید، آنها را احصا نمی کنید. خداوند آمرزگار و رحیم است. آری، نعمت خداوند به همان اندازه، سعه دارد که مغفرت و رحمت اوسعه دارد و چون نمی توان برای مغفرت و رحمت او حدی معین کرد، برای نعمتهای او هم نمی توان حدی معین نمود.

اگر چه ممکن است گفته شود: عدم احصا، به علت محدودیت قدرت ما انسانهاست و نه به علت عدم تناهی نعمتها؛ لکن از کجا که به علت عدم تناهی نباشد؟ و انگهی در آیه یاد شده، جمله «لا تحصوها» تعلیل به مغفرت و رحمت خداوند شده و معلوم است همان طوری که علت نامتناهی است، معلول هم نامتناهی است.

\*\*\*

مشارکت جهت قهر با آنها و هم مشارکت جهت محبت با آنها و با مشارکت اشعه قاهر واحد با مشارکت انوار قاهره و مشاهدات آنها و با مشارکت ذات جوهریه آنها و مشارکت بعضی اشعه با بعضی اشعه دیگر غیر از خود، تعداد بسیار و بی شماری حصول می یابند<sup>۳۵</sup>.

پرواضح است که تعبيرات «بی شمار» و «غیر متناهی» در این عبارات، به هیچ وجه، جنبه مبالغه ادبی ندارد؛ چرا که به هیچ وجه روانیست که در يك كتاب فلسفی از مبالغات ادبی بهره گرفته شود؛ بلکه فیلسوف، باید تمام تعبيرات خود را با دقت تمام انتخاب کند و از هر گونه مبالغه ای بپرهیزد.

نظری به آیات قرآنی و روایات

آنچه تاکنون راجع به عدم تناهی ما سوی الله گفتیم، استفاده هایی از کلمات برخی از فلاسفه بود. حال بینیم در این باره از قرآن کریم چه استفاده ای می شود:

۱- در سوره لقمان آیه ۲۷ می فرماید:

«ولو ان ما فی الارض من شجرة اقلام و البحر یمد من بعده سبعة ابحر ما نفدت کلمات الله»

اگر درختان زمین، همه قلم باشند و دریا را هفت دریای دیگر، امداد کند، کلمات خدا تمام نمی شود.

«کلمه» در عرف ما به معنای لفظی است که دال بر معنی باشد؛ اما در کلام خداوند بر وجودی اطلاق شده که به افاضه خداوند است، قرآن حضرت مسیح را کلمه خدا نامیده است.

ظاهراً مقصود از «سبعه» عدد هفت نیست، بلکه مقصود تکثیر است.

بنابراین، منظور این است که اگر درختان زمین قلم شوند و دریاهای زمین مرکب گردند و دریاهای فراوان دیگری پشتوانه آنها قرار گیرد و کلمات خدا - یعنی مخلوقات او - تبدیل به الفاظ شوند و به رشته نگارش درآیند، باز هم کلمات تمام شدنی نیست. آیا تمام نشدن، دلیل بر عدم تناهی نیست؟

مرحوم علامه طباطبائی می فرماید: علت تمام نشدن، عدم تناهی است<sup>۳۶</sup>.

تفسیر مجمع البیان، کلمات را به معنای معلومات و مقدرات خداوند می گیرد<sup>۳۷</sup>، اما سیاق قرآنی از چنین مطلبی ایا دارد. مع ذلك، طبری هم معتقد است به اینکه معلومات و مقدرات خداوند، غیر متناهی است. مگر معلومات و مقدرات خداوند، چیزی به جز وجود خارجی اشیاست؟

۲- «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی و لو جئنا بمثله مدداً (الكهف، ۱۰۹)

بگو اگر دریا برای کلمات پروردگارم مرکب شود، قبل از آنکه کلمات پروردگارم تمام شود، دریا تمام می شود. اگر چه دریا را به مثلش مدد بیاوریم.

در اینجا نیز منظور از کلمات خداوند مخلوقات اوست. آنها را به این سبب کلمات می نامند که آیت او و دلالت کننده بر کمال و جلال اویند و همان طور که الفاظ، دلالت بر معنی می کنند و کلمات نامیده می شوند، مخلوقات بازی

۳۵- همان، ص ۲۰۱ و ۲۰۲.

۳۶- المیزان، ۱۶/ ۲۲۵.

۳۷- مجمع البیان ج ۷ - ص ۸.

۳۸- همان.

۳۹- المیزان، ۱۳/ ۴۳۵.

۴۰- همان.

۴۱- ج ۶، ص ۱۴۳.

۴۲- کنز الدقائق، ۶/ ۱۴۳.

۴۳- المیزان، ۱۳/ ۴۳۶.



اکنون معلوم شد که مسأله تناهی نداشتن مخلوقات خداوند، از مسائلی است که ریشه در تعلیمات قرآنی و در روایات دارد و اگر فلاسفه ما نیز از آن سخن می گویند. منبع الهامشان آیات و روایات است. مسأله عدم تناهی در ذهن برخی از فلاسفه غربی هم نمود داشته. پاسکال می گوید:

جهان کره ای است که مرکزش همه جا و محیطش هیچ جا نیست. بی کرانی تنها از سوی بزرگی نیست؛ از سوی خردی نیز بی کرانی است و انسان به درک بی کرانی توانا نیست؛ خواه از سوی بزرگی باشد، خواه از سوی خردی. توانایی انسان به دریافت اموری است که میان خردی و بزرگی است؛ چنان که خود او نیز در میانه این دو بی نهایت است. نسبت به عدم، کل است و نسبت به کل عدم است. علم انسان نه بر مبدأ و آغاز است و نه بر مآل و انجام، پس علم حقیقی برای انسان میسر نیست و فقط امور متوسط را در می یابد.<sup>۴۳</sup>

آیا قدرت خداوند محدود است یا نامحدود؟ آیا اگر قدرتش نامحدود است، مقدرات نامتناهی را خلق می کند یا نه؟ متکلمین قائل به حدوث زمانی عالم شده اند تا عدم تناهی آغازین یا ازلیت را منکر شوند. آیا خداوند قدرت بر خلق ازلی دارد یا ندارد؟ اگر دارد - که حتماً دارد - چرا فیض خود را تعطیل کند؟

به هر حال شواهد و دلائل، همه مؤید تناهی نداشتن عالم است و بنابراین، نه مرحوم قمشه ای و نه خواجه شیراز، تعبیر «بی نهایت» را به قصد مبالغه ادبی یا بدون قصد در کلام خود نیاورده اند؛ بلکه هر دو متأثر از فرهنگی هستند که آنها را به عدم تناهی معتقد کرده و چاره ای ندیده اند جز اینکه آنچه را در اعماق دل و جان خود پذیرفته اند، به زبان آرند؛ خواه در قالب شعر و غزل و خواه در قالب تفسیر قرآن کریم؛ چنان که فلاسفه ای چون حاجی و صدرا و سهروردی نیز راهی جز اظهار و ابراز آن نداشته اند.



بقیه صفحه ۶

به این تصور دامن زده است که یک مجله بایاید جدی و بی پیرایه باشد و یا بی محتوا و پر آب و رنگ! حال آنکه در سطح جهان می توان مجلات و نشریات فراوانی را یافت که ضمن حفظ محتوای جدی، از ظرافتها و ویژگیهای فنی و هنری خالی نیستند. به هر حال گمان نمی کنیم میان حفظ جنبه های تخصصی و علمی مجله و مراعات جنبه های چشم نواز و هنری که طبعاً می تواند در تبلیغ فرهنگ وقف و معارف قرآنی مؤثر باشد منافاتی وجود داشته باشد. درباره شیوه تنظیم پاورقیها باید عرض کنیم که این شیوه اگر چه نسبت به روش متعارف مطبوعات، نامأنوس بنماید، یاد آور سنت حاشیه نویسی در متون کهن ماست. تا چه در نظر آید.

باری چون مسائلی که حضرت عالی مطرح کرده اید، به نحوی در ذهن دوستان و عزیزان دیگر نیز مطرح بود، سعی کردیم پاسخهای مختصری عرض کنیم. بار دیگر از حسن توجه شما سپاسگزاریم و در انتظار همکاریهای سازنده و مقالات سودمند شما هستیم.

میراث جاویدان

دست اندر کاران محترم نشریه وقف، میراث جاویدان

با عرض سلام و تحیات و خسته نباشید نسبت به کار فرهنگی ارزنده ای که انجام می دهید.

در شماره دوم آن نشریه و زین مقاله ای از استاد بزرگوار دکتر محمد جواد مشکور درج شده بود با عنوان «ترجمه ای دقیق و گویا از کتاب النکت الاعتقادی» از شیخ مفید، ضمن استفاده فراوانی که از قلم توانای مترجم و ویراستار محترم بردم نکته ای به نظرم رسید که در جهت تکمیل افاضات آن استاد حیف دانستم اهل تحقیق از آن بی خبر بمانند.

مطلب از این قرار است که شیوه مورد استفاده شیخ بزرگوار، شیخ مفید در این رساله مختصر و جامع، یعنی بیان امور اعتقادی به طریق سؤال و جواب و در کوتاهترین شکل ممکن بی سابقه نبوده و بیش از یک قرن قبل از ایشان توسط نویسنده بزرگ ایرانی دیگری از

اهل سنت، یعنی ابوالقاسم اسحاق بن محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن زید، معروف به حکیم سمرقندی، و در کتابچه ای با عنوان السواد الاعظم به کار گرفته شده. شیوه تنظیم و نگارش دو نوشته به گونه ای است که به نظر صاحب این قلم شیخ مفید نگارش رساله النکت الاعتقادی را به تبع حکیم سمرقندی و در پاسخ بدو؛ متشی در طریق مذهب شیعه نوشته است. لازم به توضیح است که کتابچه السواد الاعظم در سال ۳۷۰ هجری قمری به فرمان امیر نوح سامانی از عربی به فارسی ترجمه شده و لذا از قدیمترین متون نثر فارسی هم به شمار می رود. خوشبختانه متن ترجمه این کتاب اکنون در دست است و در سال ۱۳۴۸ شمسی، در سلسله انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، به اهتمام استاد عبدالحی حبیبی چاپ شده است.

چون در این یادداشت غرض بر یادآوری و اشاره است، لذا تنها به خطوطی از عناوین دو نوشته و سطور از متن هر دو، جهت اثبات اینکه شیخ مفید در تألیف رساله النکت الاعتقادی به متن یا ترجمه سواد اعظم نظر داشته کفایت می کند، مضافاً به اینکه بهانه ای می شود برای آشنایی با این متن ارزنده علمی - دینی و در عین حال قدیمی زبان پارسی.

در النکت الاعتقادی، در بیان مذهب امامیه اثنا عشریه، فصل نخستین، اندر شناخت خدای سبحانه و صفات ثبوتیه و سلبيه، نکته ۳۱ آمده:

اگر گویی آیا پدید آورنده حوادث، بر هر مقدوری تواناست و یا بر کاری توانا و بر کاری دیگر ناتوان است؟ گویم: او بر هر کار و مقدوری تواناست. اگر گویی دلیل بر اینکه او به هر کار و مقدوری تواناست چیست، گویم...

آن است که بدانی حق تعالی هر چه خواست کرد، و هر چه و در ترجمه السواد الاعظم، مسأله سی و دوم آمده:

خواهد کند، هر چند خلق بعضی نیکویی کنند، و بعضی بدی کنند. حق تعالی بر بعضی فضل کند و بر بعضی عدل، و آن خدای عزوجل حکیم است...

دکتر علی اکبر خان محمدی