

# قرآن تدبرنامه رشید

منبع لایزالِ حق ، عشق، آزادی و عدالت قرآن

محمد جعفری ماربینی

طرح روی جلد: سالار خسروجردی

حق چاپ و نشر محفوظ

انتشار و نقل مطالب فقط با ذکر مأخذ آزاد است!

ارتباط از طریق پست الکترونیک:  
mbarzavand@yahoo.com

آدرس پستی:  
Engelabe Eslami Zeitung  
Postfach 60019  
D – 101922 Frankfurt – Germany

امشارات برزاوند

## مقدمه

کتاب پیشاروی شامل ۴ رساله و با چهار فصل است که به نحوی در ارتباط با یکدیگر و از نگاهی مکمل یکدیگرند:

فصل اول- سیر تدوین تاریخ قرآن.

فصل دوم- عشق و منبع فیاض عشق.

فصل سوم- نقد بعضی از گفته‌های دکتر سروش در مورد قرآن حق، عشق و مولوی.

فصل چهارم- نقد آخرین ادعای دکتر سروش مبنی بر این‌که «قرآن یکسر زبان رؤیاست» و «تألیف پیامبر» است.

فصل اول سیر تدوین تاریخ قرآن است که با جدیدترین تحقیق تدوین قرآن بر پایه قدیمی‌ترین نسخه‌ها که تاریخ تحریر آن، میان ۱۰ تا حد اکثر ۳۰ سال بعد از رحلت رسول اکرم (ص) می باشد، همراه است.

فصل دوم به عشق و منبع فیاض عشق و سریان عشق در کائنات و نیز و در قرآن می پردازد. مرام دوستی نمی‌تواند حب را بردوپایه محبت و لاکراه استوار نکند. نمی‌تواند دوستی راحق نشناسد و هشدار ندهد که این حق با حقوق دیگر مجموعه‌ای را بوجود می‌آورند. آن‌کس که دوست می‌دارد و دوستش می‌دارند این مرام را دارد و می‌داند آن حب که حق ناب است، دوستی با دوستی محض، با خدا، است.

فصل سوم که در پنج مقاله - از تاریخ ۸ تیرماه ۱۳۹۵ تا ۶ مرداد ۱۳۹۵، هر هفته یکبار، در وبسایتها منتشر شد - به نقد و نه تخریب مدعای دکتر سروش می‌پردازد. او می‌گوید: قرآن عاری از عشق و حقوق انسان و عدالت است. و مدعی است، و زبان مولانا، که مثنوی معنوی او، قرآن در زبان فارسی است. اما مولوی خود می‌گوید مثنویش توضیح و تفسیر معنوی قرآن است. چون ادعا با قول مولوی نمی‌خواند، نقد ضرور شد. آیا «خودآگاه» مولوی از سروده اش آگاه نبوده و مثنوی را، در نشئه عرفانی، سروده است و کار سروش کشف «قرآن به زبان فارسی و عشق نامه» است؟ اما چون ادعا نشده است که مولوی بر کار خود عارف نبوده است، پس این صدق نسبت دادن قول به صاحب مثنوی

است، که می‌باید موضوع نقد می‌شد و شد. و

**فصل چهارم**، در نقد نظر سروش در باره قرآن است. او حرف آخر خود را زده است: قرآن «یک سرزبان رؤیا» و «رؤیای پریشان پیامبر» و «تألیف پیامبر» و همراه با «نظم پریشان» و «زمان پریشی» است و در اثبات نظر خود، پوپر و داروین و نحله‌های اشاعره و معتزله را دست‌مایه کرده است.

این رساله دربرمی‌گیرد یازده مقاله را که از تاریخ ۱۹ دیماه / ۱۳۹۵ تا ۳۰ / اسفند/ ۱۳۹۵، هر هفته یک مقاله، در وب سایت‌های مختلف انتشار پیدا کرده است.

اینک که هر چهار فصل و یا رساله، در یک کتاب، در اختیار همگان قرار می‌گیرد، یادآوری این مهم را ضروری ببیند: تخریب نقد نیست و بیانگر قدرت طلبی و قدرتمداری هست. تخریب کننده می‌پندارد قدرت‌ها به گوناگونی مرام‌هایی که توجیه‌گر آنها هستند، گوناگونند. گمان می‌برد تخریب یک مرام، تخریب گونه‌ای از قدرت است. و می‌انگارد که با جانشین کردن مرامی که تخریب می‌کند با مرام مطلوب خود، قدرت صالح را جانشین قدرت طالح می‌کند. آن پندار و این گمان و انگار خطا است چرا که قدرت با آن‌که تا بخواهی رنگ می‌پذیرد، اما یک ماهیت بیشتر ندارد. یک مرام بیشتر ندارد. یک زبان بیشتر ندارد. گوناگونی رنگ‌ها نباید ما را بفریبد. نباید بدان حد فریب بخوریم که باور کنیم مرام‌هایی که قدرت را توجیه می‌کنند، بیشتر از یک مایه دارند و زبان‌ها که بکار می‌روند، نه یک زبان است.

از تجربه ایران، با وجود مشاهده ماهیت یکسان دو قدرت، یکی با شکل رژیم پهلوی و دیگری با شکل رژیم ولایت مطلقه فقیه، چه آموخته‌ایم؟ چرا این تجربه را مغتنم نشمریم برای مطالعه یکسانی‌ها و نایکسانی‌های دو مرام دو رژیم که، به‌ظاهر، ضد یکدیگر می‌نمایند؟ آیا اگر زحمت این مطالعه را بخود می‌دادیم حاصل آن جز این می‌شد که دو مرام، در معنی، یکی و در صورت دوتا هستند؟ آیا مطالعه بما نمی‌آموخت که بن‌مایه زبان رژیم پهلوی و بن‌مایه زبان رژیم ولایت مطلقه فقیه یکی است و آن زور است؟ آیا مطالعه ما را از این امر مهم آگاه نمی‌کرد و نمی‌کند که اگر بر آن بودیم و بر آن شویم که از بندگی قدرت برهیم و استقلال و آزادی خود را بازیابیم، مرامی که باید می‌جستیم و بجوئیم، مرام استقلال و آزادی است و این مرام را نه با تخریب که با نقد، بمعنای جدا

کردن صحیح از نا صحیح و تصحیح ناصحیح، می‌توان باز یافت؟  
و این کتاب نقد یک تخریب است. دست‌آورد این نقد این است: نقد تخریب  
است که حق نمایان می‌کند. چراکه تخریب بیشتر از پوشاندن حق نمی‌تواند کرد  
و به یمن نقد پوشش دریده می‌شود و حق نمایان می‌گردد. و بدین علت است که  
کتاب «قرآن تدبر نامه رشید» نامیده شد.

محمد جعفری لندن بهار ۱۳۹۶

## فهرست

۵	فهرست
۱۱	مدخل
۱۲	<b>فصل اول</b>
۱۲	سیر تدوین تاریخ قرآن
۱۵	نزول تدریجی قرآن
۱۷	جمع آوری
۱۸	۱- قرآن کریم خود به وضوح می گوید که کتاب است
۱۸	الف- کتاب
۲۱	ب- نام کتاب در قرآن، قرآن است
۲۳	ج - جمع آوری و خواندن آن هم با خداوند است
۲۴	۲- گزارش تاریخ
۲۴	الف- گزارش تاریخ در مورد جمع قرآن در زمان رسول خدا
۲۸	ب- گزارش تاریخ بعد از رحلت حضرت رسول
۲۸	دوم: جمع در حضور ابوبکر، بعد از اتمام جنگ یمامه
۳۰	دقت در صحت نوشتن و حتی قرأنت
۳۷	جمع سوم- جمع قرآن در زمان عثمان یا اختلاف قرائت ها بر منهج قرائت واحد
۳۸	گسترش اختلافات در قرائت
۳۸	بحث قرائت به هفت حرف
۴۰	گزارش تاریخ از عمل بزرگ عثمان در مورد قرآن
۴۳	عمل عثمان در مورد قرآن از زبان علی(ع)
۴۶	جمع آوری قرآن توسط امام علی
۴۸	توقیفی بودن ترتیب آیات و سوره ها
۵۴	۳- قرآنی که در دسترس است، خود چه می گوید؟
۶۲	گزارش محققان آلمانی در مورد قرآن
۶۲	نتیجه گیری
۶۴	طرح چند سؤال
۶۸	یادداشتها و نمایه:
۷۴	<b>فصل دوم</b>
۷۴	عشق و منبع فیاض عشق

۸۳	زناشویی.....
۸۸	عشق زمینی و عشق آسمانی.....
۹۳	مظاهر مادی زیبایی.....
۹۵	نقش عبادت.....
۹۸	<b>فصل سوم</b> .....
۹۸	نقد بعضی از گفته های سرروش در مورد قرآن عشق و مولوی.....
۹۸	آیا مثنوی قرآن در زبان فارسی است؟.....
۹۸	سه یادآوری و پرسش.....
۱۰۰	قرآن از دید و یا نگاه مولوی.....
۱۰۱	۱- عدم تحریف قرآن.....
۱۰۲	قرآن همه را به تحدی فراخوانده است.....
۱۰۴	۲- قرآن ظاهر و باطنی دارد.....
۱۰۵	۳- چگونگی فهم قرآن.....
۱۰۷	۴- قرآن جدا کننده حق از باطل.....
۱۰۷	۵- قرآن جاوید و پایدار است و تا قیامت ندا می دهد.....
۱۰۸	۶- قرآن چگونه روشی به انسان می آموزد.....
۱۱۱	الف: حکایات.....
۱۱۲	ب: مقدمه دفتر اول.....
۱۱۵	بخشی از مقدمه دفتر سوم.....
۱۱۸	طعنه زندگان به مثنوی.....
۱۱۹	۲- آیا مفهوم حق در قرآن نیست؟.....
۱۲۲	حق اداره کشور.....
۱۲۹	عدالت.....
۱۳۰	وجوه مختلف قسط.....
۱۳۵	خاصه های قسط و عدالت.....
۱۳۷	۳- عشق در قرآن هست و یا خیر؟.....
۱۳۸	آیا قرآن خشیت نامه و تقوی نامه و از عشق خالی است؟.....
۱۳۸	الف. قرآن خشیت نامه است!؟.....
۱۴۳	ب. قرآن تقوی نامه است.....
۱۴۵	ج. خوف و رجا در قرآن.....

۱۴۷	خوف و رجا توأمند.....
۱۴۹	حب در قرآن.....
۱۵۲	۴- حُبّ و عشق از دوران جاهلیت تا به امروز.....
۱۵۴	عشق و حُبّ در لسان مولوی.....
۱۵۶	شیخ محمود شبستری و حُبّ.....
۱۵۸	عرفا و کاربرد حُبّ و عشق.....
۱۶۰	محبت چرا؟!.....
۱۶۱	امام علی و عشق.....
۱۶۲	عشق و یکسو نگری.....
۱۶۳	مولوی و جداکردن بار منفی عشق.....
۱۶۴	عطار و جداکردن بار منفی عشق.....
۱۶۸	چرا حُبّ؟!.....
۱۷۰	یکبار دیگر حُبّ و يُحِبُّ در قرآن.....
۱۷۲	۵- مولوی و شریعت.....
۱۷۲	وصیت نامه مولانا.....
۱۷۲	شریعت و طریقت، مقدمه بر دفتر پنجم.....
۱۷۳	لاهیجی طریقت و شریعت.....
۱۷۵	مولوی در وصف پیامبر و امام علی می سراید.....
۱۷۷	شافعی در وصف امام علی.....
۱۷۹	عطار نیشابوری و نعتِ امام حسین.....
۱۸۲	مولوی و از غفلت به در آوردن آدمیان.....
۱۸۵	فیلسوف و مولوی.....
۱۸۶	دکتر سروش: قرآن نظم پریشان.....
۱۹۱	یادداشت و نمایه.....
۱۹۶	<b>فصل چهارم</b> .....
۱۹۶	آیا قرآن رؤیا و تألیف پیامبر است؟.....
۱۹۶	پیش درآمد.....
۱۹۹	۱- آیا برای فهم قرآن پیش فرض ضرور است؟.....
۲۰۱	۱. تعریف ابطال‌پذیری.....
۲۰۲	۲. مراحل چهارگانه ابطال‌پذیری.....

- از منظر پیش فرض در واقعیت نگریستن ..... ۲۰۶
- ۲- محکم و متشابه در قرآن؟ ..... ۲۰۸
- الف- در مورد متشابهات و قول طباطبائی ..... ۲۱۰
- یکم: نقل قول طباطبائی، صاحب المیزان از آیه بقره/۱۰۲: ..... ۲۱۰
- دوم: نقل قول طباطبائی، صاحب المیزان از آیه ۷ سوره آل عمران ..... ۲۱۲
- ۳- جبر و اختیار و تفویض در قرآن ..... ۲۱۶
- جبر و اختیار و تفویض و نحله‌های اشاعره و معتزله ..... ۲۱۸
- خدا و جبر و جبار ..... ۲۲۰
- نقد اشاعره و معتزله و آنچه از این نقد بدست می‌آید ..... ۲۲۲
- انسان و جبر و اختیار ..... ۲۲۴
- بنابر قرآن، انسان مستقل و آزاد است ..... ۲۲۵
- ۴- نظر مولوی در باره جبر و اختیار چیست؟ و یا عارفان از قرآن چه آموخته‌اند؟ ..... ۲۲۷
- مولوی و جبر و اختیار ..... ۲۲۸
- ۱- انسان در اعمال خود صاحب اختیار است ..... ۲۲۹
- حکایت ..... ۲۳۰
- ۲- مقام عارفانه جبر ..... ۲۳۱
- در توضیح کلمه جبار ..... ۲۳۵
- ۵- جبر و اختیار و نماز یا نماز بدون اختیار یعنی چه؟ ..... ۲۳۸
- سوره فاتحة‌الکتاب ..... ۲۳۸
- بنای سوره بر استقلال و آزادی انسان ..... ۲۳۹
- نظر دیگران در باره سوره فاتحة‌الکتاب ..... ۲۴۲
- مولانا در دیوان شمس چنین می‌سراید ..... ۲۴۳
- تفاوت کلام پیامبر با کلام خدا (قرآن) ..... ۲۴۵
- ۶- لا جبر و لا تفویض بل امرٌ بین الامرین یعنی چه؟ ..... ۲۵۰
- امر بین الامرین؟ ..... ۲۵۳
- وجود معلول مندک در وجود علت است؟ ..... ۲۵۶
- نقدِ بازتابِ فلسفه ساخته شده بر دو محور فعال و فعل پذیر ..... ۲۵۸
- مسیح و پسر خدا و تثلیث ..... ۲۵۹
- اعلان ابطال تثلیث و غلو در دین ..... ۲۵۹
- وجود معلول مندک در وجود علت ..... ۲۶۱



- ۷- تفاوت اساسی رؤیا با وحی هم در معنی و هم در محتوا..... ۲۶۴
- رؤیا در قرآن..... ۲۶۶
- نظر غالب مفسران از آیه ۲۷ سوره فتح..... ۲۷۲
- تفاوت میان وحی و رؤیا..... ۲۷۶
- به عنوان مثال نونه ای به زبان انگلیسی، فارسی و عربی..... ۲۷۸
- ویژگی‌های رؤیاهای صادقه بنابر قرآن..... ۲۷۹
- ۸- حقیقت یاب، مجهولات را در «بقعه امکان» قرار می‌دهد و یا انکار؟..... ۲۸۳
- سروش و مقاله رؤیاهای روسولانه..... ۲۸۶
- تاریخ قرآن..... ۲۸۹
- و اما مصحف..... ۲۹۳
- براین مدعای او، چند اشکال وارد است..... ۲۹۵
- آیا علم کامل نزد ما انسان‌ها است؟..... ۲۹۶
- تنزل دادن پیامبر در حد سعدی، حافظ و مولوی و حتی نازلتر..... ۳۰۴
- ۹ - دعای مستند به نظریه داروین و روش پوپر و دعای حامد ابوزید..... ۳۰۸
- آنچه بر نظریه داروین در گذر زمان آمده‌است..... ۳۱۰
- دانشمندان غربی و مرگ نظریه داروین..... ۳۱۱
- ابطال پذیری..... ۳۱۱
- آنچه سروش می‌گوید، بی‌کم و کاست، از نصر حامد ابوزید است..... ۳۱۷
- از کتاب نصر حامد ابو زید نقل می‌شود..... ۳۱۸
- ۱- قرآن احلام و رؤیاهای خواب پریشان و خواب و خوابگزار..... ۳۱۸
- ۲- قرآن محصول فرهنگی است..... ۳۱۹
- ۳- تاریخ مند بودن قرآن..... ۳۲۰
- ۴- قرآن تألیف پیامبر..... ۳۲۱
- ۵- هرمنوتیک روش انسانی ممکن در فهم قرآن..... ۳۲۲
- قرآن کلام ملفوظ پیامبر و برابر با انجیل و متون دیگر..... ۳۲۴
- الف- متن قرآن با انجیل و سایر متون برابر..... ۳۲۴
- ب- مفهوم وحی و مسیح پسر خدا..... ۳۲۵
- ج- پائین آوردن پیامبر در حد افراد معمولی و یا حد اکثر شعرا..... ۳۲۵
- سخن نصر حامد ابو زید در مورد سروش..... ۳۲۶
- ۱۰- دو روش تجربه شده در جامعه‌ها؟..... ۳۳۰

- ۳۳۳.....سنن حاکم بر جوامع تا قبل از ظهور اسلام
- ۳۳۵.....روش اول: اصلاح امور با یک فرمان به اصطلاح انقلابی
- ۳۳۶.....روش دوم: حفظ ساختار اجتماعی و تغییر انقلابی محتوای آن
- ۳۳۸.....مورد زنا و سنگسار
- ۳۴۰.....اشکال‌ها که بر اسلام وارد می‌شوند
- ۳۴۳.....۱۱- استدراج
- ۳۴۴.....چرا و چگونه کسانی نظری را با نشر ضد آن جانشین می‌کنند ؟
- ۳۵۰.....استدراج هشدار قرآن است به همه انسان‌ها
- ۳۵۴.....نهج البلاغه و استدراج
- ۳۵۸.....نمایه و یادداشت:

## مدخل

تاریخ قرآن همچنان باز است و نظیر انسانی که در مدار باز تدبیر می کند و روز به روز با عمل خود به خلق تاریخ می پردازد، تاریخ قرآن نیز در بطن زمان و نسل به نسل ادامه دارد و در هر عصری و زمانی موجب ساختن و یا اثر گذاشتن در ساخت تاریخ برای مردم آن عصر و زمان و نه تنها برای معتقدان بلکه برای همه کسانی که اهل فکر و اندیشه هستند، می شود. همچنانکه خداوند نامتعیین و در تعریف نمی گنجد، عشق نیز غیر قابل تعریف است و از منبع فیاض خداوند سرچشمه می گیرد.

محبت نیز مانند عشق وصف خداوند است و از چشمه « یُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ » به جهانیان سرازیر می شود.

حقوق که ذاتی انسان است، از خداوند که حق مطلق است سرچشمه می گیرد، زیرا حق بدون حق مطلق نه به تصور می آید و نه انسان از آن برخوردار می شود. برای مثال، بسا باشند کسانی که بیندارند، زیبایی بدون زیبایی مطلق، تصورکردنی است. اما اگر نیک تأمل کنند، در می یابند که هرگاه بخواهند تعریفی از زیبایی بیابند که بنمایه ای از زور نداشته باشد، نیازمند قائل شدن به زیبایی مطلق می شوند: زیبایی صفت حق است. حق مطلق زیبایی مطلق است. آزادی حق است و آزادی مطلق زیبایی مطلق است.

در این مجموعه ای که پیشاروی شما است، چهار موضوع و یا چهار رساله در چهار فصل به شرح زیر تدوین شده است:

فصل یکم: سیر تدوین تاریخ قرآن

فصل دوم: عشق و منبع فیاض عشق

فصل سوم: نقد بعضی از گفته های دکتر سروش در مورد قرآن عشق و مولوی

فصل چهارم: آیا قرآن رؤیا و تألیف پیامبر است؟

هر چهار فصل که به نوعی با هم ارتباط و پیوستگی دارند، مورد بحث قرار گرفته و امید می رود که برای جویندگان حق و حقیقت نکاتی در بر داشته باشد.

## فصل اول

### سیر تدوین تاریخ قرآن

اگر در مورد قرآن بخواهیم نظیر آنچه در مورد وقایع دیگری که اتفاق می افتد تاریخ نگاری بکنیم و بگوئیم مثلاً قرآن نظیر فلان و بهمان کتاب به دست فلان و بهمان فرد، در فلان تاریخ تدوین شده است، به کجراهه خواهیم افتاد. اصولاً بکاربردن اصطلاح «تاریخ قرآن»، اصطلاح درست و بجائی نمی تواند باشد زیرا خود قرآن نظیر وقایع معمولی و تألیف کتابهای دیگر نیست. اما اگر بخواهیم از روزی که اولین آیه و یا سوره اش بر قلب پیامبر گرامی نازل شد و تا روزی که آخرین آیه نازل گشت، چگونگی نزول این کتاب آسمانی و اكمال و اتمام آن را بدانیم و بدانیم که از دوران پیامبر تا به امروز این کتاب در بین جوامع مختلف چسان سیر کرده و چه اثراتی باقی گذاشته است و از نظر دور نداریم که همچنان تا خورشید می درخشد باقی خواهد گذارد، بایدمان گفت که تاریخ آن همچنان باز است و روز به روز ساخته می شود. بنابراین تاریخ قرآن، تاریخی است که از نزول اولین آیه و یا سوره شروع می شود و در بطن زمان و نسل به نسل ادامه دارد و در هر عصری و زمانی موجب ساختن و یا اثر گذاشتن در ساخت تاریخ برای مردم آن عصر و زمان و نه تنها برای معتقدان بلکه برای همه کسانی که اهل فکر و اندیشه هستند، می شود. دلیل واضح و روشن مطلب اینکه: قرآن به تمام زبان های زنده دنیا ترجمه شده و می شود و سالی نیست که با چند ترجمه تازه قرآن در نقاط مختلف جهان آشنا نشویم، که بعضی ها برای کوبیدن و تخطئه این کتاب آسمانی و بسیاری هم برای فهم و درک آن به ترجمه و یا تفسیر آن دست زده اند که بعضی از ترجمه هاشهرت یافته و بارها به طبع رسیده اند. برای مثال، ترجمه جورج سیل انگلیسی «تا کنون ۳۵ بار به طبع رسیده است.» (۱)

این ترجمه ها چه به قصد کوبیدن قرآن و چه به قصد فهم آن ابتداء در مترجم و مفسر و سپس در بین مردم آن زبان اثرات خود را به جای گذاشته است. به

ضرس قاطع می شود گفت: هیچ کتابی در دنیا وجود ندارد که به اندازه، قرآن به زبانهای مختلف دنیا ترجمه و تفسیر و یا کتاب در مورد موضوعات و مطالب گوناگون آن چه به وسیلهٔ مسلمین و چه غیر مسلمین نوشته شده باشد. و این خود بهترین دلیل است که تاریخ قرآن تاریخی است که ادامه دارد. تاریخ نزول قرآن و روشن شدنش نظیر رویدادهائی که آغاز و در تاریخ مشخصی پایان یافته باشد، نیست. هنوز تاریخ آن تمام نشده و همچنان ادامه دارد.

البته اصطلاح «تاریخ قرآن»، اصطلاح نسبتاً جدیدی است که تا قبل از دو سه قرن پیش در بین اسلامشناسان و قرآن شناسان مسلمان به چشم نمی خورد. و آنچه که در بین قرآن شناسان اسلامی قابل مشاهده است بحث از علوم مختلف قرآنی است. این بدان معنا نیست که مسلمانان به چگونگی جمع آوری و تدوین قرآن نپرداخته اند. برای مثال در برهان زرکشی و اتقان سیوطی مباحث بسیاری در زمینه نحوه نزول وحی و سیر تدریجی آن، حافظان و کاتبان وحی، ترتیب آیات و سوره ها و ترتیب و توالی توفیقی آنها، از سوی رسول اکرم (ص) و چگونگی تدوین رسمی قرآن برای خلیفهٔ اول ابوبکر، تدوین مصحف امام یا مصاحف عثمانی و مصاحف مهم دیگر چون مصحف منسوب به حضرت علی (ع)، عبدالله بن مسعود، و ابی بن کعب و بحث قرائت ها و لهجه ها و اختلاف قرائت های مختلف و .. آمده است.

و شاید، چون آن ها هم تاریخ قرآن را خاتمه یافته تلقی نکرده، و آن را تاریخی باز که در زمان ادامه دارد و همچنان ساخته خواهد شد، دیده اند، به جای اصطلاح «تاریخ قرآن»، ترجیح داده اند که از اصطلاح «علوم قرآن» استفاده کنند.

شاید بتوان گفت که اصطلاح «تاریخ قرآن» از قرن ۱۹ به بعد و بوسیلهٔ اسلام شناسان و قرآن شناسان اروپائی به کار برده شده و یا این اصطلاح، تقریباً همزمان، به ذهن قرآن شناسان اسلامی خطور کرده و یا برای عقب نماندن از قافله اروپائیان و یا چون آن را اصطلاحی مناسب یافته اند، در تألیفات خود به کار برده اند. مثلاً ابو عبدالله زنجانی (۱۳۶۰ - ۱۳۰۹ ق) محقق نامی شیعه اثر خود را در مورد قرآن «تاریخ القرآن» نامیده است.

اگر قرآن رابه معنای وقایع گذشته که در آن نباید سراغ امور مستمر در تاریخ را گرفت بنگریم، طبیعی است که به کار بردن اصطلاح «تاریخ قرآن» چندان ایراد و اشکالی نخواهد داشت، ولی چیزی هم به جز یک سلسله مسائل تاریخی گذشته دستگیرمان نخواهد شد. اماوقتی می بینیم که قرآنی که در گذشته نازل شده، و وقایع مستمری را دنبال می کند که با زمان حال و آینده ربط محکمی دارد به عبارت دیگر قرآن بنا را بر بیان امور مستمر در تاریخ در گذشته و حال و آینده گذاشته است که در گذشته شروع شده و در حال ادامه دارد و اگرانسانها نخواهند پندارو گفتار و کردار و رابطه ها را تغییر دهند، در آینده نیز ادامه خواهد یافت، در می یابیم که قرآن با وجودی که در گذشته نازل شده است، روش برای حال و آینده است. آن وقت مشاهده می کنیم که قرآن با وجودی که در گذشته آمده ولی تنها حامل تاریخ گذشته نیست، بلکه:

الف- بیان تاریخ روابط اجتماعی، سیاسی، اخلاقی، فرهنگی عصر جاهلیت و پیش از آن در دنیای آن روز و بویژه عربستان و یا مکه و مدینه است.

ب- بیان تاریخ ۲۳ سال زندگی دوران پیامبری رسول خدا(ص)، فراز و نشیبها و دغدغه های وی است.

ج- بیان چگونگی تغییر دوران جاهلیت، به دوران خلاقیت و فرهنگ سازی که در آن، مردم دوران جاهلیت عربستان، دست به خلق و ساخت تمدنی عظیم - در کمتر از یک قرن - زدند و بر بخشهای وسیعی از امپراطوری ایران و روم چیره گشتند. برغم این که کشورگشائی با آموزش قرآن سازگاری نداشته و ندارد، اما این فرهنگ نه تنها فرهنگ بومی آن سرزمین ها گشت، بلکه مردم این سرزمین ها با دل و جان در گسترش و حفظ و نگهداری آن، بمثابه تمدن، کوشیدند.

د- بیرون بردن مردم از روابط ناهنجار و آداب و رسوم دوران جاهلی، با توجه با امکانات زمانی و مکانی آن مردم. به نحوی که نه تنها مردم احساس درد و رنج نکنند، بلکه با شادی و شمع پذیرای نسبی تغییر روابط و برقرار کردن روابط جدید در زمینه های مختلف خانوادگی، اجتماعی، اخلاقی، سیاسی و... بگردند.

ه- بیان امور مستمر در تاریخ، گرچه بعضی از آیات در موردی خاص و یا

شخص و گروهی و یا برای حل مسئله مبتلا به جامعه آن روز نازل شده ولی نحوه بیان، بیان امور مستمری است که در همه زمانها به نحوی وجود دارد. و اگر غیر از این می بود عمرقرآن در همان دوران پیامبر به پایان می رسید و نظیر کتابهای دیگر به تاریخ می پیوست.

و- بیان دو فلسفه تاریخ: فرعونیت و آزادی و اختیار در هر زمان و مکانی است. توضیح بیشتر در این مورد بعداً خواهد آمد.

با توجه به نکات فوق و متن قرآن و اثراتی که در زمان گذشته حال و آینده بر جای گذاشته و خواهد گذاشت و درس گرفتن از تجربه های گذشته برای عمل کردن در زمان حال، به منظور ساختن آینده، اصطلاح «قرآن بیان علم تاریخ»، شاید رساتر و مناسبتر باشد. اما اگر تنها منظورمان از «تاریخ قرآن»، همچنانکه در بالا آمد، همان چگونگی تدوین قرآن باشد، اصطلاح «تاریخ قرآن» چندان جای ایراد و اشکال ندارد. در این رساله تنها از منظر تدوین و جمع آوری به قرآن نگریسته می شود و مطالبی را به طور خلاصه یادآور می شود و در ضمن به چند سؤال و شبهه هم پاسخ داده خواهد شد.

### نزول تدریجی قرآن

جای شک و شبه نیست که قرآن بر پیامبر گرامی، تدریجی و در طول ۲۳ سال رسالت رسول خدا(ص) به تدریج نازل شده است:

«اما صرفنظر از نزول کتب پیشین، نزول تدریجی قرآن مجید به دلیل تصریح کتاب و تأیید سنت و نقل تاریخ، مسلم و قطعی است.» (۲)

**بر تدریجی نازل شدن قرآن - که قطعی است - چه فوایدی مترتب است؟ از جمله می شود فواید زیر را برای نزول تدریجی قرآن برشمرد:**

۱- ایجاد شور و نشاط و انگیزه تحرک در گروندگان. با توجه به فرهنگ و شرایط زمانی و مکانی آن مردم، نشان دادن راه حل مسائلی که در طول زمان برایشان پیش می آمد.

وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَجِدَّةً كَذَلِكَ لِنُذِيبَ بِهِ فُؤَادَكَ وَ رَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا (فرقان / ۳۲)

بدین سان [قرآن را پراکنده فرستادیم] تا دل ترا بدان نیرو بخشیم (۳)

تأخیر در وحی و بهانه معاندان  
وَ إِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِنَايَةٍ قَالُوا لَوْ لَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا  
بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (اعراف/۲۰۳)

هر گاه [در نزول وحی درنگی رود و] آیتی برای شان نیابد، گویند: چرا آن را نیاوردی؟! [یعنی پس آیاتت چه شد؟!] بگو من فقط از چیزی پیروی می کنم که از جانب پروردگرم به من وحی می شود [و از خودم آیه ای نمی توانم بیاورم] این روشنگری ها از جانب پروردگارتان است و مایه هدایت و رحمت مؤمنان " همین آیه خود دلیل بر تدریجی آمدن قرآن است.

۲- آسان کردن حفظ قرآن، به دلیل امی بودن مردم و نداشتن نویسنده فراوان و ابزار نوشتن کافی.

۳- آسان کردن فهم و درک قرآن. وقتی چند آیه چند آیه و با توجه به امور واقع و مسئله شدن آنها، نازل می شد، فهم آن را برای مردم عادی و امی ساده و آسان می کرد و روش کردنشان، در آنها تغییر مطلوب را پدید می آورد و، به یمن ممارست، به بیان قرآن، تغییر می کردند و تغییر می دادند.

۴- نزول تدریجی باعث می شد که اندک اندک مردم از عقاید باطله پیشین و عادات دیرین خود فاصله گیرند و بدون اجبار و اکراه و یا احساس سختی و خشونت، آنها را ترک گویند و فرهنگ جدید را آهسته آهسته جایگزین سازند.

۵- پایدار ساختن و مجهز شدن مردم به سلاح صبر و ایمان

۶- در طول زمان، رویدادها برایشان تشریح می شد، شکل‌های جدید امرهای واقع مستمر، بر گروندگان شناخته شده، راه حلها درک و بکار برده می شدند. به یمن مثال های گوناگون از گذشته و تجربه هایش، ربط گذشته و حال و آینده بر آنها معلوم می گشت و می فهمیدند که فرق تغییر واقعیت با تغییر شکل آن چیست.

وَ لَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَ أَحْسَنَ تَفْسِيرًا (فرقان/۳۳)

«و هیچ مثلی برای تو نیاوردند مگر آن را به حق جواب دهیم، به نیکوتر تفسیری.»



۷- انطباق دادن مسائل با توجه به شرایط و مقتضیات زمان: این است که پیامبر اول بستگان و نزدیکان را دعوت به اسلام می کند و سپس دعوت شامل مردم و بعد عموم جهانیان می شود. (۴)

### جمع آوری

**وقتی در قرآن صحبت از جمع آوری می شود، به حسب زمان و به اقتضای کلام، معانی مختلفی از آن مستفاد می شود. جمع در مراحل مختلف معانی مختلفی به شرح زیر داشته است:**

۱- جمع به معنی حفظ کردن و به خاطر سپردن و از بر کردن است. و به کسانی از صحابی که قرآن را از حفظ داشتند «حفاظ قرآن» یا «جماع قرآن» می گفتند. این مرحله اول جمع آوری قرآن است.

نخستین مرحله جمع آوری قرآن، نگهداری و حفظ آن در سینه ها بود. این مرحله اول از شخص پیامبر آغاز می گشت و سپس همه صحابه را در بر می گرفت.

۲- جمع به معنی نوشتن است. آیات پراکنده و متفرق که بر پیامبر وحی می شد، نوشته شده اما بدین معنا که مانند کتابی که تمام فصول آن آماده شده ولی هنوز بهم پیوسته نشده است، نیست.

۳- زمانی هم جمع آوری، نوشتن قرآن در یک مجموعه با آیه ها و سوره های مرتب منظور نظر است.

۴- تدوین و گرد آوری قرآن بر حسب قرائت متواتر و رایج را هم جمع آوری می نامند.

و این چهار مرحله گرد آوری و تألیف قرآن در یک مجموعه معین است.

البته معنای لفظی جمع و جمع آوری، گرد آوردن و افزودن چیزی بر چیز دیگر را گویند. به همین علت، تمام و کمال حفظ کردن قرآن را هم جمع کردن می نامند. و قرآن خود به این معنی تصریح دارد:

جمع = گردآوردن الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَ عَدَدَهُ (همزه/2)

جمع = همه چیز را گردآوردن فَنَوَلِي فِرْعَوْنَ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَى فِرْعَوْنَ رَفَّتْ وَ هَمَةٌ نِيرَنُغٌ خُودِ رَا كَرْدُ أُوْرِدُ وَ بَاَزُ أَمْدُ (طه/ ۶۰)

در اصطلاح، جمع در زمان رسول خدا را "تألیف" ، اقدام ابوبکر را «جمع» و آنچه در زمان عثمان انجام شد «نسخ» و یا نسخه برداری و تکثیر نسخه «امام» می نامند. (۵)

با توجه به نکات فوق و جمع آوری قرآن به معنای گرد آوردن تمامی قرآن در یک مجموعه به نام کتاب، سه نکته را می توانیم روشن دریابیم:

- ۱- قرآن کریم خود به وضوح می گوید که کتاب است.
- ۲- گزارش تاریخ
- ۳- قرآنی که در دسترس است، خود به ما چه می گوید.

### ۱- قرآن کریم خود به وضوح می گوید که کتاب است

قرآن کریم خود به وضوح بیانگر این معنا است که آنچه پیامبر به رسولش گفته و پیامبر آن را به مردم رسانده و در دسترس آنان قرار داده است، الف- کتاب است

ب- نام این کتاب قرآن است

ج - و جمع آوری و خواندن آن هم با خداوند است.

### الف- کتاب

در قرآن ۳۰ بار از کتاب نام برده شده است که برای توجه خوانندگان به بعضی از آن ها اشاره می شود:

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ «این کتابی که (در حقانیت) آن هیچ

تردیدی نیست (و) مایه: هدایت تقوایندگان است» بقره/ ۲

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ «و هنگامی که از جانب خداوند

کتابی که مؤید آنچه نزد آنان است برایشان آمد» بقره/ ۸۹

الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ «کسانی که کتاب (آسمانی

) به آنان داده ایم (و) آن را چنانکه باید می خوانند، ایشانند که بدان ایمان دارند»

بقره/ ۱۲۱

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَ يُرَكِّبُهُمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ «به یقین، خدا بر مؤمنان منت نهاد (که)



بر تو فرو فرستادیم؟» عنکبوت/۵۱

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ «(این) کتابی مبارک است که آن را به سوی تو نازل کرده ایم تا در (بارۀ) آیات آن بیندیشند، و خردمندان پند گیرند» ص/ ۲۹

تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (1) إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ « نازل شدن این کتاب از جانب خدای شکست ناپذیر سنجیده کار است\* ما این کتاب را به حق به سوی تو فرود آوردیم پس خدای را – در حالی که اعتقاد خود را برای او خالص کننده ای – عبادت کن» زمر/ ۱ و ۲

تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ « فرورستادن این کتاب از جانب خدای ارجمند داناست » غافر/ ۲

اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ « خدای همان است که کتاب و وسیله سنجش را به حق فرود آورد» شوری/ ۱۷

وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ « سوگند به کتاب روشنگر» زخرف/ ۲؛ دخان/ ۲

تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ « فرورستادن این کتاب از جانب خدای ارجمند سنجیده کار است» جاثیه/۲؛ احقاف/۲

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُرَكِّبُهُمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ « او همان است که در میان امی ها فرستاده ای از خودشان برانگیخت، تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد و (آنان) قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند» جمعه/۲

البته کلمه «کتاب» در قرآن معانی مختلف دارد اما همه آیاتی که در فوق آمد، دلالت بر کتاب بودن به همین معنایی که ما امروز از کتاب در سرداریم، دارد. یعنی اینکه، باید مجموعه ای به هم پیوسته وجود داشته باشد، تا کتاب تلقی گردد. و حقیقت هم همین طور است. هر آیه ای که نازل می شد پیامبر به کاتبین وحی می فرمود که این آیه را در فلان جا و فلان سوره قرار دهند. و به هنگام رحلت پیامبر این مجموعه در خانه پیامبر وجود داشت. افزون بر اینها آیات فراوانی هم وجود دارد که خداوند نام این کتاب را هم قرآن نام گذاری کرده است. جمعاً ۵۸ بار قرآن در این کتاب آمده است.

## ب- نام کتاب در قرآن، قرآن است

لفظ قرآن، در آیات الهی به معانی مختلفی بکار رفته است. اما آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که خداوند، نام کتاب خود را در قرآن، قرآن نامیده است. در قرآن ۵۸ بار کلمه قرآن و ۱۲ بار قرآناً و قرآنهُ آمده است که آیات زیادی از اینها اشاره مستقیم به نام کتاب که قرآن است، دارد. بخشی از آیه ها به قرار زیر است:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا « آیا در (معانی) قرآن نمی اندیشید؟ اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن اختلاف بسیاری می یافتید» نساء/۸۲

وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ « و چون قرآن خوانده شود، گوش بدان فرا دارید و خاموش مانید امید که بر شما رحمت آید» اعراف/۲۰۴

وَ مَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ لَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ « و چنان نیست که این قرآن از جانب غیر خدا (و) به دروغ ساخته شده باشد. بلکه تصدیق (کننده) آنچه پیش از آن می باشد و توضیحی از آن کتاب است، که در آن تردیدی نیست» یونس/۳۷

وَ مَا تَنْتَلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَ لَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا « و هیچ آیه ای از قرآن نخوانی و هیچ کاری نکنید مگر اینکه ما بر شما گواه باشیم» یونس/۶۱

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ «و ما قرآن را عربی نازل کردیم، باشد که بیندیشند» یوسف/۲

تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَ الْقُرْآنِ مُبِينٍ « این است آیتهای کتاب و قرآن روشنگر» حجر/۱؛ النمل/۱

وَ لَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ «و به راستی به تو سبع المثنائی (=سوره فاتحه) و قرآن بزرگ را عطا کردیم» حجر/۸۷

وَ إِنَّكَ لَتَلَقِّي الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ « و حقاً تو قرآن را از سوی حکیمی دانا دریافت می داری» النمل/۶

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا «همانا این قرآن هدایت می کند، بدانچه آن پایدار تر است و مؤمنانی که کار شایسته می کنند مژده می دهد» اسری/ ۹  
 وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا وَ مَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا «و به راستی ما در قرآن (حقایق) را گونه گون بیان کردیم، تا پند گیرید» اسرای/ ۴۱  
 وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ «و به استی در این قرآن برای مردم از هر گونه مثلی، گوناگون آوردیم» اسری/ ۸۹؛ کهف/ ۱۸؛  
 مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى «قرآن را بر تو نازل نکردیم تا به رنج افتی» طه/ ۲

وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَ رَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا «و کسانی که کافر شدند، گفتند: چرا قرآن یکجا بر او نازل نشده است؟، اینگونه (ما آن را به تدریج نازل کردیم) تا قلبت را به وسیله آن استوار گردانیم و آن را به آرامی (بر تو) خواندیم» فرقان/ 32  
 وَ الْقُرْآنَ الْحَكِيمَ «سوگند به قرآن حکمت آموز» یس/ ۲  
 ص وَ الْقُرْآنَ الَّذِي ذُكِّرَ ص سوگند به قرآن پراندرز» ص/ ۱  
 وَ لَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (۲۷) فُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ «در این قرآن از هرگونه مثلی برای مردم آوردیم، باشد که آنان پند گیرند. قرآنی عربی بی هیچ کژی، باشد که آنان راه تقوی پویند» زمر/ ۲۷ و ۲۸

وَ قَالُوا لَوْ لَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَي رَجُلٍ مِّنَ الْفَرِيقَيْنِ عَظِيمٍ «و گفتند: چرا این قرآن بر مردی بزرگ از (آن) دو شهر فرود نیامده است؟» زخرف/ ۳۱  
 وَ قَالُوا لَوْ لَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَي رَجُلٍ مِّنَ الْفَرِيقَيْنِ عَظِيمٍ «آیا به آیات قرآن نمی اندیشند؟ یا (مگر) بر دلهايشان قفلهاي نهاده شده است؟» محمد/ ۲۴  
 ق وَ الْقُرْآنَ الْمَجِيدِ «ق سوگند به قرآن باشکوه» ق/ ۱  
 وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ «و قطعاً قرآن را برای پند آموزی آسان کردیم، پس آیا گیرنده ای هست؟» قمر/ ۱۷ و ۲۲ و ۳۲ و ۴۰  
 عَلَّمَ الْقُرْآنَ «قرآن را یاد داد» الرحمن/ ۲  
 لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَي جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَضْبًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ «اگر این

قرآن را بر کوهی فرو فرستاده بودیم یقیناً آن (کوه) از بیم خدا فروتن (و) از هم پاشیده می دیدی» حشر/ ۲۱  
 وَ قُرْءَانًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَي النَّاسِ عَلَي مَكْنٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا «و قرآنی (با عظمت را) بخش بخش (بر تو) نازل کردیم تا آن را به آرامی بر مردم بخوانی، و آن را به تدریج نازل کردیم» اسرا/ ۱۰۶  
 أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَ رَتِّلِ الْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا «یا بر آن (نصف) بیفزای و قرآن را شمرده شمرده بخوان» مزمل/ ۴  
 إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْءَانَ تَنْزِيلًا «در حقیقت ما قرآن بر تو به تدریج فرو فرستادیم» انسان/ 23

کِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ «کتابی است که آیات آن به روشنی بیان شده، قرآنی است به زبان عربی برای مردمی که می دانند» فصلت/ ۳  
 با وجود آیه های فوق جای شک و شبهه ای نمی ماند که خداوند، کتاب خود را قرآن نامیده است و جای شکی هم باقی نگذاشته است و تا به امروز، احدی در این باره شک نکرده است. جاحظ هم در مورد نام قرآن چنین آورده است: «خداوند کتابش را به نامی خواند مخالف نامهایی که عرب بر سخنان خود می نهاد- چه بر سخنان کوتاه و چه بر تمام و مجموعه سخن- تمام کتابش را قرآن نامید چنانکه عرب مجموعه کتاب خود را دیوان می خواند، و قسمتی از آن را سوره نامید چنانکه آنها قصیده می گفتند و بخشی از آن را آیه خواند مانند بیت، و آخرش را فاصله داد مانند قافیه» (۶)  
 در مورد نام قرآن توضیحی در بخش همین اثر، قسمت هشتم آمده است.

### ج - جمع آوری و خواندن آن هم با خداوند است

پيامبر در خواندن، حفظ کردن و جمع آوری قرآن خیلی حریص بود و از این بابت خود را به زحمت می انداخت و نگران بود که مبدا چیز زایدی بر آن افزوده و یا از آن کاسته شود. که آیه های زیر مایه خاطر جمعی پیامبر شد.  
 لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ \* إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قُرْءَانَهُ \* فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ \*  
 «زبانانت را (در هنگام وحی) زود به حرکت درنیاور تا در خواندن (قرآن) شتابزدگی به خرج دهی. در حقیقت گرد آوردن و خواندن آن برعهده ماست»

قیامت/۱۶ و ۱۷ و ۱۸، فتعالی الله الملك الحق و لا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه و قل رب زدنی علماً. پس بلند مرتبه است خداوندی که پادشاه برحق است و در خواندن قرآن پیش از آنکه وحی آن بر تو تمام شود شتاب مدار و بگو: پرودگارا دانشم را بیفزای. «طه/۱۱.

سُنْفِرُكَ فَلَا تَنْسِي (اعلیٰ/۶) " حتماً ترا بر خواندن [قرآن] چنان توانائی دهیم که دیگر فراموش نکنی"

نظر به اینکه پیامبر از شدت شوق به حفظ آیات، کلمات آن را به گاه نزول وحی - و حتی گاهی وحی تمام نشده - تکرار می کرد که در حافظه اش بماند، آیه فوق خطاب به پیامبر، می گوید: پیامبر نباید نگران باشد، زیرا خداوند به پیامبرگرمایش وعده می دهد که علم و حفظ قرآن را در اختیارش می نهد که هر گز به فراموشی دچار نیاید و قرآن را همان گونه تلاوت کند که نازل شده است.

با نزول آیات فوق به نگرانی پیامبر خاتمه داد و به او آرامش خاطر بخشید و مطمئن شد که قرآن از دستبرد حوادث مصون و محفوظ خواهد ماند. و با تأکید خداوند بر اینکه قرآن همچنان محفوظ و دست نخورده باقی خواهد ماند

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ «ما این قرآن را به تدریج نازل کرده ایم. و قطعاً نگهبان آن خواهیم بود» (حجر/۹) با نازل شدن آیه های فوق، پیامبر از نگرانی بابت آنچه بعد رحلت او بر قرآن رود، بدر آمد.

## ۲- گزارش تاریخ

گزارش تاریخ در دو قسمت زیر مورد بررسی قرار می گیرد:

الف- گزارش تاریخ در مورد جمع قرآن در زمان رسول خدا و بدست آن حضرت.

ب- در دوران دیگر یا بعد از رحلت پیامبر

### الف- گزارش تاریخ در مورد جمع قرآن در زمان رسول خدا

افزون بر خود قرآن، تاریخ هم به روشنی گواهی می دهد که قرآن اولین بار به دستور پیامبر در صحیفه های مختلف و در کنار هم، مانند کتابی که فصول



مختلف آن جدا جدا آماده شده و پهلوی هم قرار گرفته است و شاید هم با لیفی و یا چیزی شبیه نخ ماندنی به هم وصل شده باشد، جمع شده است. بدیهی است کتابی مانند کتابهای امروزی، نوشته بر روی کاغذ، صحافی و جلد شده باشد، نبوده است.

بطوریکه تاریخ گزارش می کند، مردم بی سواد بودند و تعداد کسانی که نوشتن می دانستند ۶ یا ۷ نفر در مکه و قبل از حجرت پیامبر و در مدینه ۱۷ نفر بودند که خواندن و نوشتن می دانستند. البته در مدینه با ترتیبی که پیامبر اتخاذ کرد، تعداد زیاد تری از مردم خواندن و نوشتن را تعلیم دیدند.

پیامبر برای حفظ و نگهداری قرآن، برحفظ کردن قرآن تأکید داشت. گروندگان به اسلام با اشتیاق کامل و باور نکردنی به حفظ قرآن در سینه ها همت گماشتند و چون پیامبر از همان روز اول نزول قرآن برحفظ قرآن تأکید می کرد، کسانی که بخشی و یا همه قرآن را از حفظ داشتند، از یک شخصیت و موقعیت اجتماعی ویژه برخوردار می شدند. آنان نزد اجتماع معزز و محترم بودند. این وضعیت ویژه در مورد قرآن و حفظ آن ادامه پیدا کرد و منتقل شدن قرآن سینه به سینه و در طول تاریخ به یک سنت معتبر و جاری و لایتنیجیر تبدیل شد که از نسلی به نسل دیگر با تعلیم منتقل گشت و هنوز نیز چنین است و می بینیم که حافظین قرآن در هر زمان از حد و اندازه بیرون است. اما پیامبر در همان حال که بر حفظ قرآن در سینه ها تکیه داشت، از مکتوب کردن آن نیز کمتر غفلتی نمی کرد. به مجرد نازل شدن چند آیه و یا سوره فوراً به کاتبان وحی دستور نوشتن آنها را می داد. هم خود نوشته های قرآن را برای خود حفظ و نگهداری می کرد و هم کاتبین وحی و دیگرانی که نوشتن می دانستند و یا یاد گرفته بودند، برای شخص خود هم مصحفی می نوشتند. حقیقت این است که در عربستان آن زمان با وجودی که کاغذ کالائی شناخته شده بود ولی چنان نبود که همیشه و به اندازه کافی در دسترس باشد. کاغذ کالای طرفه و کمیاب بود. به این علت در دوران پیامبر، نویسندگان وحی آیات قرآن را بر روی هر چه که می توانستند، می نوشتند، صفحه های نازک سنگ، استخوان صیقلی داده شده، لوح چوبی و یا استخوانی، برگهای پهن، پوست و چرم، حریر، کاغذ، و نظیر اینها. قرآن خود از قلم، مداد، حریر، پوست و چرم، کاغذ و... یاد می کند. (۷) بنا بر قرآن، اگر

بر کاغذ نوشته نازل می شد، آیه هست: «وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالُوا الَّذِيْنَ كَفَرُوا اِنْ هَذَا اِلَّا سِحْرٌ مُّبِيْنٌ» و اگر مکتوبی، نوشته شده بر کاغذ بر تو نازل می کردیم، و آنان آن را با دستهای خود لمس می کردند، قطعاً کافران می گفتند این (چیزی جز) سحر آشکار نیست» انعام/ ۷ فی رَقِّ مَنْشُوْرٍ «در پوستی گسترده» طور/ ۳؛ وَ لِبَاسِهِمْ فِيْهَا حَرِيْرٌ «و لباسشان از حریر است» حج/ ۲۳؛ كَالِدِهَانَ «مثل چرم رنگی»؛ ن وَ الْقَلَمِ وَ مَا يَسْطُرُوْنَ «سوگند به قلم و آنچه می نویسند» قلم/ ۱؛

به گزارش تاریخ، پس از وفات پیامبر خدا، قرآنی که علی بن ابیطالب فراهم ساخته بود، به اندازه ای سنگین بود، که آن را بر شتری نهاد و آورد و گفت: هذا القرآن قد جمعته «این قرآن است که آن را جمع کرده ام» (۸) پیامبر در حجة الوداع ضمن خطبه ای گفت:

«ای مردم، گفتار مرا دریابید و سخن مرا بشنوید که من ابلاغ کردم و در میان شما چیزی وا گذاشتم که اگر بدان چنگ زنید هر گز گمراه نشوید کتاب خدا و سنت پیامبر خدا.» (۹) در بسیاری از روایات و احادیث و تواریخ از جمله تاریخ یعقوبی فراز آخر چنین آورده شده است: «بدرستی که من در میان شما چیزی بجای گذاشتم که اگر بدان چنگ زنید هرگز گمراه نخواهید شد: کتاب خدا و عترت من، خاندان من؛ هان من رسانیدم؟ گفتند: آری. گفت خدایا گواه باش.» (۱۰)

گرچه در بسیاری از منابع و جاهای دیگر آمده است ثقلین را پیش شما می گذارم: الثقل الاکبر کتاب الله... و عترتی اهل بیته: ثقل اکبر قرآن است... دیگر عترت من. (۱۱)

فرض را بر این می گذاریم که آن دو چیز که پیامبر فرمودند، اگر مسلمانان بدان چنگ زنند هرگز گمراه نشوند: کتاب خدا و سنت پیامبر است. گفته او معلوم می کند که قرآن را خود پیامبر جمع آوری کرده و قرآن نزد مردم موجود بوده و مردم به آن دسترسی داشته اند که پیامبر فرموده: اگر بدان چنگ زنند هرگز گمراه نشوند. در باره این گفته پیامبر، شیعه و سنی اختلاف ندارند. گرچه در بسیاری از منابع و جاهای دیگر آمده است ثقلین را پیش شما می گذارم: الثقل الاکبر کتاب الله... و عترتی اهل بیته: ثقل اکبر قرآن است... دیگر عترت من. (۱۲) ولی ثقل اکبر یعنی قرآن نزد شیعه و سنی متواتر است و هیچ

کسی تا به حال در آن تشکیک نکرده است که جای تشکیک هم نیست. علاوه بر این، اگر کتاب نوشته شده موجود نبود، چگونه رسول خدا می گفت: «کتاب را در میان شما می گذارم». پس حتماً کتاب وجود داشته است. و اگر قرآن در بین مردم آن زمان موجود و در دسترس همگان نبود، چگونه پیامبر به آن مردم می گفت اگر به آن چنگ زنیید هرگز گمراه نخواهید شد؟

در صحیح بخاری، صحیح مسلم، مسند ابن حنبل، طبری و ابن اثیر، از ابن عباس نقل شده است: وقتی در آخرین لحظات عمر پیامبر خواست چیزی بنویسد که امت اختلاف نکنند، نگذاشتند و عمر گفت: «شما قرآن دارید و قرآن ما را بس است.» (۱۳) اگر کتاب قرآن آن روز نزد مردم شناخته شده و موجود نبود، چگونه عمر می گفت: «قرآن ما را بس است.»؟

شاهد دیگر بر این که کتاب وجود داشته است: نام سوره حمد «فاتحة الكتاب» است. یعنی اینکه قرآن به صورت کتابی بوده است و فاتحه ای داشته و آن سوره حمد است.

پیامبری که هر چه دارد از قرآن و در قرآن نهفته است: وحی و رسالت، تاریخ زحمات ۲۳ سال دوران پیامبری، چگونگی گسترش اسلام و قرآن، دست آوردها، تعلیم و آموزش قرآن، گرویدگان به قرآن و اسلام، مسلمانان واقعی و منافقان، به سرانجام رساندن رسالت خود به بهترین وجه، چگونگی تبدیل فرهنگ جاهلی عرب و جاهلیت اولی، به فرهنگ انسان ساز و متحول، همه و همه در قرآن جمع شده است. پیامبر به غیر از قرآن چه چیز دیگری دارد؟ آیا می شود تصور کرد، که پیامبر در دوران حیاتش به جمع آوری چنین کتابی که همه چیز اوست، همت نگماشته باشد؟ چنین تصویری از افراد معمولی باطل است چه رسد به پیامبر خدا.

نه تنها قرآن در دوران پیامبر و به فرمان و دستور پیامبر برای خودش جمع آوری شد بلکه بعضی از اصحاب که توانائی نوشتن و خواندن را داشتند، مصحفی برای شخص خود، هم برای قرائت و استفادۀ خود و دیگرانی که به آنها مراجعه می کردند، تهیه کردند که این خود برای صاحبانش افتخار بزرگی در آن دوران محسوب می شد. در مورد این مصاحف کتابهای مستقلی نوشته شده است. (۱۴)

## ب- گزارش تاریخ بعد از رحلت حضرت رسول

تاریخ گزارش می کند که قرآن سه بار جمع آوری شده است:  
 اول: در حضور پیغمبر اکرم (ص)، که شرح آن گذشت  
 دوم: جمع به فرمان ابوبکر، بعد از اتمام جنگ یمامه  
 سوم: جمع عثمان (۱۵)

### دوم: جمع در حضور ابوبکر، بعد از اتمام جنگ یمامه

در دوران پیامبر عده ای بودند که قرآن را جمع آوری کرده و تاریخ آنها را با نام آورده است. پس از رحلت پیامبر هم عده ای به این کار پرداختند. (۱۶) در رأس آنها امام علی قرار داشت که فرمود: «من سوگند یاد کرده ام که تا قرآن را جمع آوری نکنم، نه عبا بر دوش افکنم و نه از خانه بیرون روم» (۱۷)  
 البته در مورد اسامی و تعداد آن ها اختلاف است ولی در اصل آن اختلافی نیست.

اما نخستین جامع قرآن رسمی دولتی ابوبکر است. بلافاصله بعد از رحلت پیامبر، جنگ یمامه اتفاق افتاد که در آن جنگ کشته های مسلمانان را ۱۷۰۰ تن گفته اند که در میان آنها ۷۰۰ یا ۴۵۰ و یا به کمترین شماره ۷۰ تن از حافظان قرآن بوده اند. (۱۸) در تاریخ در مورد کشته شدگان حافظان قرآن در جنگ یمامه هم بحثهای زیادی در کم و زیاد بودن، آنها شده است. اما یک امر مسلم است که عده ای از حافظان قرآن در این جنگ کشته شده اند. این جنگ بر عمر سخت آمد و بعد از اتمام جنگ در تاریخ آمده که عمر ترسید که جنگهای دیگری اتفاق بیفتد و حافظان باقی مانده قرآن کشته شوند و خدای ناکرده بر سر آیه ها و کلمه ها و قرآن محفوظ و قرآن مکتوب، اختلاف پدید آید. او به ابوبکر پیشنهاد کرد که قرآن را جمع آوری و قرآنی رسمی تهیه کند تا از دستبرد حوادث مصون و محفوظ باقی بماند. با مشورتهایی که صورت گرفت، ابوبکر تصمیم به جمع آوری قرآن کرد. در این باره، در تاریخ، مطلب دقیق کمتر به چشم می خورد. در باره پیشنهاد دهنده هم اختلاف است. یکجا عمر پیشنهاد دهنده است، در جای دیگر زید و جانی هم خود ابوبکر پیشنهاد می کند. (۱۹) آنچه مسلم است

اینکه پیشنهاد دهنده، هر کس بوده باشد، ابوبکر زید را مأمور ساخت که با کمک اصحاب رسول خدا، حافظان و کاتبان وحی قرآن، که در آن دوران از هر جهت مراقب بودند که قرآن از هر کم و زیادی مصون بماند، قرآنی رسمی تهیه کند. این کار به بهترین وجهی انجام پذیرفت. مسلم است که در زمان رسول خدا قرآن بارها مقابله و حفظ و نوشته شده بود. پس جمع آوری قرآن کار تازه ای نبود. حارث محاسبی در کتاب فهم السنن گفته: «نوشتن قرآن کار جدیدی نیست زیرا که: پیغمبر اکرم (ص) به نوشتن آن امر می فرمود، ولی در رقعه ها و کتف ها و عُسب ها پراکنده بود و این کار مثل این است که: اوراق پراکنده ای در خانه رسول خدا (ص) یافت می شد که قرآن در آن اوراق نوشته شده بود، کسی آمد و آن ها را جمع کرد و با ریسمانی بهم بست تا چیزی از آنها گم نشود.» (۲۰)

اما تهیه قرآن رسمی دولتی برای خلیفه برای اولین بار بود که قرآن بین دو جلد قرار می گرفت یعنی «بین الدفتین» شد. البته ممکن است که به صورت قسمت به قسمت نظیر کتابها که اول فصول مختلف آن جدا جدا کنار هم قرار می گیرد بوده باشد مثلاً نظیر قرآن سی پارچه یا سی جزء که بوسیله ای بهم وصل شده و در بین دو جلد قرار گرفته باشد. «می توان حدس زد که مجموعه ابوبکر به هر صورت که بوده و یا به صورت بسته ای بوده که بعد در رَبْعَه (جعبه) ای نهاده اند که محفوظ باشد» (۲۱) قرآن جمع آوری شده را، چنانکه در بالا آمد، «در جعبه ای نهادند و کسی را مأمور حفظ و نگهداری آن کردند» (۲۲) و «این نسخه را طبق وصیت ابوبکر در اختیار عمر نهادند. پس از عمر هم طبق وصیت او آن را در اختیار دخترش حفصه - همسر گرامی رسول الله (ص) قرار دادند.» (۲۳)

نسخه ذکر شده، برای مراجعه شخص خلیفه بوده است. و اینکه امروز هم ما مشاهده می کنیم که قرآن سی پاره و یا جزء را که مخصوص ختم ها است و در جعبه ای قرار می دهند، به احتمال قوی سنتی است که از آن دوران به یادگار مانده است.

در اینکه همه در حفظ قرآن نهایت اهتمام را داشتند، شکی نیست و در اینکه عده زیادی از صحابه برای خود مصحفی داشتند که نزد عموم معروف و مشهور بود، نیز، شکی نیست. بنابر این فرد اول نظام جدید نیز بی نیاز از داشتن مصحف مخصوص به خود نبود. «فرد اول دستگاه خلافت و حکومت، نباید چیزی از

دیگران کم داشته باشد. شهرت مصاحف دیگر بر سر زبانها بود و خلیفه نمی توانست کم از آنها باشد. این بود که همه مردم از همان توجه به قرآن بهره جستند. بدین ترتیب هم خلیفه چون برگزیدگان دیگر صحابه، مصحفی «بین الدفتین» داشت و هم کلام خدا و قانون اساسی جامعه اسلامی تدوین گشت. به هر صورت، هر انگیزه و سببی که بوده، نتیجه اش در نهایت دقت و اوج عظمت عاید جامعه اسلامی گشت.» (۲۴)

من فکر می کنم در این مورد حق به جانب آقای دکتر رامیار باشد. باوجود این، نظر او در مورد فوق، در خور تحقیق مستقل جدی تری است. در هر حال قرآن رسمی جمع آوری شده، « هنگامی که در زمان ابی بکر جمع آوری شد، پیش ام المؤمنین حفصه گذاشته شد، و تنها نسخه آن در طول خلافت ابی بکر و خلافت عمر پیش وی باقی ماند.» (۲۵)

مصحفی که ابوبکر تهیه کرد نزد خود او ماند و تا حدود سال ۳۰ هجری مصحفی رسمی دیگری از طرف حکومت به مردم مدینه عرضه نشد. (۲۶)

### دقت در صحت نوشتن و حتی قرآنت

هم در زمان رسول خدا و هم در زمان صحابه و هم در زمان نسلهای بعد از او، همگان کاملاً دقت و مراقبت و باریک بینی داشتند که اختلافی در نوشتن و قرآنت قرآن پیش نیاید. به طور مثال:

«اختلافی در قرآنت یک (واو) پیش آمد. ابو عبیده در فضائل خود نقل می کند که عمر بن خطاب آیه ۱۰۰ سوره توبه را چنین می خواند:

«وَالسِّفُونَ الْأَوْلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ، وَ الْأَنْصَارُ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَنِ

پیش روان نخستین از مهاجر، و انصاری که به نیکی از ایشان پیروی کرده اند.»  
زید بن ثابت حضور داشت. او اعتراض کرد و گفت: « وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَنِ » درست است. (یعنی پیش روان نخستین از مهاجر و انصار، و آن ها که به نیکی از ایشان پیروی کرده اند). پس قبل از الذین، (واو) می خواهد و انصار به رفع خوانده نمی شود. عمر این نظر زید را قبول نمی کند. می فرستد و ابی بن کعب را می خوانند که او داوری کند. چه پیغمبر به صحابه فرموده بود که او «أقرء» شماس است. او نیز از نظر زید طرفداری می کند. بحث به طوری گرم می شود که هر کدام با دست به دماغ دیگری اشاره می کند و حرفش را می زند. سرانجام ابی بن کعب می گوید: به خدا سوگند که پیغمبر این طور به من آموخت و

تو در آن وقت گندم می فروختی. عمر گفت: بلی و از قرائت اُبی پیروی می کنند.» (۲۷)  
البته کاملاً مشخص نیست که محاجه فوق در چه تاریخی اتفاق افتاده است.  
اگر این محاجه مربوط به زمانی باشد که اولین قرآن رسمی در زمان ابوبکر در  
حال آماده شدن بود، چندان جای اشکال نیست. اما اگر مربوط به بعد از آن  
تاریخ باشد، جای این پرسش است که باوجود متن نوشته قرآن و وجود آن نزد  
عمر، به آن متن مراجعه نکرده اند؟ در این صورت، این روایت از محاجه  
عمر با زید و ابی بن کعب، معقول بنظر نمی رسد مگر اینکه بگوئیم، باوجود  
متن مکتوب، عمر خواسته است تصدیق حافظ قرآن را نیز بدست آورد.

سیوطی در الاتقان آورده: « اولین کسی که قرآن را جمع کرد ابوبکر بود و زید آن را  
نوشت، مردم به نزد زیدبن ثابت می آمدند و او جز شهادت دو نفر عادل آیه ای نمی نوشت، و  
آخر سوره برائت یافت نشد مگر نزد خزیمه بن ثابت، پس گفت آن را بنویسید که رسول  
خدا(ص) شهادت او را معادل شهادت دو نفر قرار داده است، ولی آیه رجم (= سنگسار کردن)  
را [از] نزد عمر آوردند، آن را نوشت چون آورنده فقط یک نفر بود.» (۲۸) آیا می شود  
چنین حکم و آیه ای نازل شده و به غیر از عمر احدی از آن مطلع نشده باشد؟  
به نظر نویسنده، دکتر رامیار صاحب کتاب تاریخ قرآن در رابطه با رجم و  
دقت در گردآوران قرآن دچار خطا و اشتباه فاحشی شده است. وی در مورد  
داستان آیه رجم و عمر بن خطاب می نویسد: « با اینکه خود می دانستند که رجم از  
فرائض است و رسول خدا آن را اجراء کرده و پس از آن نیز جاری شد، و عمر خود رکن  
اساسی این جمع بود، ولی چون شهادت یکنفر به تنهایی قابل قبول نبود، آنچه را عمر به نام  
آیه رجم عرضه کرد، از او نپذیرفتند.» (۲۹) حتی بعد ها هنگام خلافت، وقتی عمر از  
منی به مدینه وارد شد، خطبه ای برای مردم خواند و در آن، در باره رجم سخن  
گفت. (۳۰) روایت مشهوری است که گفت: « اگر از این اتهام نمی ترسیدم که چیزی  
در قرآن افزوده ام، آیه رجم را در قرآن می افزودم.» (۳۱) این حکم در کتاب مقدس  
نیز بوده (۳۲) و شکی نیست که تصور شود در زمان رسول خدا هم اجراء  
شده، چرا که در قرآن مجید ( ۶ : ۹۰) احکام قدیم الهی تا به فرمان قرآن نسخ  
نشده معتبر و مجاز شناخته شده است. اما از خود عمر نقل شده است که می  
گفت: «ما در احکام خدا فرمان رجم را می خواندیم و از پیغمبر خدا می خواستیم که اگر  
ممکن است، این حکم در قرآن جای بگیرد، اما او نخواست.» (۳۳)

**توضیح:**

تمام این نقل قولهایی که از عمر آورده شده، مغشوش است. زیرا:

۱- آیا می شود چنین حکم و آیه ای نازل شده و از فرائض بوده و پیغمبر هم آن را اجراء کرده ولی به غیر از عمر احدی از آن مطلع نشده باشد؟ اینکه از عمر آیه رجم پذیرفته نشد که در قرآن آورده شود، خود بهترین دلیل است بر این که چنین آیه ای وجود نداشته است.

۲- نقل قول عمر در دوران خلافت « اگر از این اتهام نمی ترسیدم که چیزی در قرآن افزوده ام، آیه رجم را در قرآن می افزودم.». خود داد می زند که چنین آیه ای وجود نداشته و حتی خود عمر هم مطمئن نبوده است که چنین چیزی وجود داشته به همین علت ترسیده که اگر بخواهد پافشاری کند که آن را در قرآن وارد کند، مورد اتهام قرار بگیرد. اگر او علم داشت و یقین می داشت که آن عبارت آیه قرآن است، از چه چیز می ترسید؟ پس او قطع و یقین نداشته است و به احتمال قریب به یقین می شود گفت، معاندین این قول را ساخته و به عمر نسبت داده اند تا فکر نادرست خود را به نام عمر به کرسی حقانیت بنشانند.

۳- این نقل قول هم که از عمر نقل شده که « ما در احکام خدا فرمان رجم را می خواندیم و از پیغمبر خدا می خواستیم که اگر ممکن است، این حکم در قرآن جای بگیرد، اما او نخواست.» مغشوش است. اگر در احکام فرمان رجم را می خواند یعنی اینکه در قرآن وجود داشته و پیامبر خدا آن را برای همه مسلمانان بیان کرده بوده است. دیگر چه نیازی بوده است از آن حضرت بخواهند اگر ممکن است، این حکم را در قرآن جای دهد. ولی پیامبر نخواست است. اینکه پیامبر نخواست خود دلیل است که چنین آیه ای نبوده است. اگر چنین آیه ای می بود، پیامبری که بنا بر قرآن، مأمور بود، هرآنچه را بر او وحی می شود، بی کم و کاست، ابلاغ کند، چگونه می توانست و چرا باید در قرآن جای نمی داد؟ ملاحظه می شود که هر سه نقل قول مغشوش است: یکجا عمر آیه را فرستاده که در قرآن آورده شود ولی چون تنها راوی او بوده، از او پذیرفته نشده است. جای دیگر عمر از



ترس متهم شدن به افزودن آیه ای، آن را در قرآن نیاورده است. و جای سوم، از پیغمبر خدا می خواهد که آن را در قرآن بیاورد ولی پیغمبر نمی آورد. بعید می دانم که این چنین اغتشاش فکر و رفتاری در فردی معمولی وجود داشته باشد چه رسد به عمر!؟

۴ - اما امضای احکام موجود در کتب پیامبران پیشین، نیز، دلیلی موجهی نیست. چراکه اسلام بنا بر آن داشت که دین حقوق بگردد. از این رو، مجازاتها را تابع اصولی گرداند که پیش از آن رعایت نمی شدند و هنوز نیز اغلب آن اصول رعایت نمی شوند.

دکتر رامیار علاوه بر این چند نقل قولی که از عمر آورده، با نکاتی که خود بدان افزوده دچار اشتباه فاحشی شده است وی آورده:

« این حکم در کتاب مقدس نیز بوده» اولاً بودن حکم زنا در کتاب مقدس کجا ثابت شده است؟ البته می شود گفت، در کتاب مقدس تحریف شده آمده است ولی چگونه می شود به ضرس قاطع گفت که در اصل کتاب مقدس بوده است؟ ثانیاً بر فرض که در کتاب مقدس بوده باشد، چرا باید قرآن آن را امضاء کند؟ ثالثاً، در قرآن، حقوق انسان آمده اند. اگر در کتابهای مقدس موجود آنها را نمی یابیم. پس اگر با وجود بودن حکم رجم در کتاب مقدس، پیامبر رجم را در قرآن نیاورده است، دلیلی محکمی بر نقض و نسخ آن است. رابعاً، رجم در قرآن به اسم کتاب مقدس و یا در خود قرآن نیامده است. این امر که این حکم در سفر لایوان آمده است چه ربطی به قرآن و اسلام دارد؟ شگفت تر این که وی می نویسد:

۵- « و شکی نیست که تصور شود در زمان رسول خدا هم اجراء شده، » چه معنی می دهد؟ تصور شود یعنی چه، مگر با تصور می شود، اجرای حکمی را ثابت کرد؟ افزون بر این می نویسد: « چرا که در قرآن مجید (۶: ۹۰) احکام قدیم الهی تا به فرمان قرآن نسخ نشده معتبر و مجاز شناخته شده است ». آیه ای را که مستند گفته خود کرده است، هیچ ربطی به ادعای او ندارد. آیه اینست: «  
أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبْهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ»

(۹۰/۶). «آنها (پیامبران) کسانی بودند که خداوند آنها را هدایت کرد. تو نیز به

راه آنها رو. بگویند [بخاطر پیامبری] از شما هیچ مزدی نمی خواهیم. این [قرآن] جز تذکری برای جهانیان نیست.»

این آیه از پیامبر می خواهد به راه پیامبران پیشین در پیامبری برود. کمتر ربطی به اعتبار احکام موجود در کتاب مقدس ندارد. او نباید بگوید: «احکام قدیم الهی تا به فرمان قرآن نسخ نشده معتبر و مجاز شناخته شده است.»

۶- به کدام دلیل و مدرک قطعی، او به ضرس قاطع می نویسد: «با اینکه خود می دانستند که رجم جزء فرائض است و رسول خدا آنرا اجرا کرده و پس از آن نیز جاری شده است» (۳۴) اینکه بعد از پیامبر اجراء شده است چه ربطی به پیامبر دارد؟

دکتر رامیار در مورد رجم به این مطلب توجه کرده و آورده است که «پس عمر خود قطع نداشت که آن آیه قرآن باشد. بنابراین همان روایت مشهور هم، گفته است اگر نمی ترسیدم مردم بگویند چیزی به قرآن افزوده، آن را در قرآن می نوشتم. اگر او علم داشت و یقین می داشت که آن عبارت آیه قرآن است، از چه چیز می ترسید؟ پس او قطع و یقین نداشته و علی (ع) یقین داشت که جزء آیات قرآنی نیست» و الا شهادت می داد و با شهادت دو نفر در قرآن می آمد و یا در دوران خلافتش آن را بیان می کرد و به قرآن می افزود.

اما جمله از صد فرسنگی فریاد می زند که چنین نیست:

«الشیخ و الشیخة اذا زنيا فارجموهما البتة، نکالا من الله و الله عزیز حکیم. پیر مرد و پیر زنی که زنا کنند، البته رجمشان کنید، عقوبتی است از خدا، و خداوند عزیز و حکیم است.» سیاق عبارت با آیات قرآنی تناسبی ندارد. در هیچ کجای قرآن جمله ای که با «اذا» شروع شود خبر مبتدا قرار نگرفته و کلمه «البتة» به هیچ صیغه ای در قرآن نیامده و ضعفی در عبارت به چشم می زند که از حد سخنی متوسط نیز پائین تر است.» (۳۵)

در اینجا باز این سؤال مطرح است که از کجا یقین است که امام علی (ع) در اجرای حدّ به شراحت همدانیه فرموده است، به سنت، رجم می کنم؟ مگر قرآن به غیر از سنت است و مگر خود پیامبر و امام علی نفرمودند که اگر سخنی به من نسبت دادند که مخالف قرآن بود، بدانید که آن از من نیست و باید آن را به دیوار بزنید. و این رجم مخالف نص صریح قرآن است. اولاً اینکه در قرآن نیامده است. ثانیاً مخالف آیه دوم سوره نور است که حد زنا در آن مشخص و معین شده است. اخباری که در این مورد آمده اخبار واحد متعارض و ضعیف است

که غالباً به قول عمر منتهی می‌گردد، و حتی صدور آن هم از عمر به اثبات نرسیده است. و در حقیقت سنت چگونگی عمل کردن پیامبر، به آیات قرآن که در طول زمان بر آن حضرت نازل می‌شده است می‌باشد، چون در آن موقع بعضی‌ها در فهم و یا اجرای بعضی از آیه‌های قرآن دچار اشکال می‌شدند، که منظور از این آیه چه می‌باشد، پیامبر گرامی که مجری قرآن بود، با عمل و توضیح خود، به مسلمانان نشان می‌داد که منظور از این و یا بهمان آیه چیست. پس سنت مخالف قرآن باطل و از پیامبر نیست. کار مرحوم دکتر رامیار تا آنجا که نظر دیگران را آورده است، چندان جای اشکال ندارد. اما اشکال از آنجا پیدا می‌شود که وقتی می‌نویسد: «و شکی نیست که تصور شود در زمان رسول خدا هم اجراء شده، چرا که در قرآن مجید (۶: ۹۰) احکام قدیم الهی تا به فرمان قرآن نسخ نشده معتبر و مجاز شناخته شده است.» و این مطلب در یک چنین کتاب ارزشمندی، ضعف به حساب می‌آید و یا نانی است که به رژیم ولایت مطلقه فقیه داده شده است تا بیشتر به رجم مردم بپردازد. این کتاب برای اولین بار در سال ۱۳۴۶، منتشر شده است. چاپی که مورد استفاده نویسنده قرار گرفته، چاپ نهم و چاپ تجدید نظر شده کتاب در اواخر سال ۱۳۶۰ است. شاید در چاپ اول چنین حکم بی پایه‌ای نیامده باشد.

جمله‌ای که در مورد رجم آمده و نقل شده که عمر آن را آورده و چون تنها عمر گفته و شاهد دیگری نبوده، از وی پذیرفته نشده و آن را در قرآن نیاورده اند، به چند صورت نقل شده است و آیت الله خوئی سه شکل مختلف آن را آورده تا نشان دهد که چنین مطلبی به کلی از سیاق قرآن به دور است:

یکی اینکه که «اذا زنی الشیخ و الشیخة فارجموهما البتة نکالا من الله و الله عزیز حکیم»، «اگر پیرمرد و یا پیرزنی زنا کند، حتما سنگسارش کنید که عقوبتی است از سوی پروردگار و خداوند عزیز و حکیم» و دیگری اینکه که «الشیخ و الشیخة فارجموهما البتة بما قضیا من اللذة» و صورت سوم، «ان الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموهما البتة» (۳۶)

صورت‌های مختلف نقل شده در فوق، نه تنها با سیاق قرآن هماهنگی ندارد بلکه خود داد می‌زند که از قرآن نیست. افزون بر اینکه هر کدام از صورت فوق را در نظر بگیریم با آیه ۲ سوره نور: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَجْدٍ

مَنْهُمَا مِائَةٌ جَلْدَةٍ» «به هر زن زناکار و مرد زنا کاری صد تازیانه بزنید»، در تضاد قرار می گیرد.

مرحوم آیت الله خوئی توضیح می دهد که بعضی ها ادعا کرده اند: که آیه رجم از قرآن بوده که تلاوتش منسوخ شده ولی حکمش باقی مانده است. وی این ادعا را رد می کند و می گوید:

«نقل یک حادثه مهم با خبر واحد، به خودی خود دلیل بر عدم وقوع آن حادثه می باشد و نشان می دهد که آن حادثه واقع نشده و گوینده آن خبر دروغگو بوده، یا {در نقل خبر دچار اشتباه شده است، زیرا اگر صحت داشت، به علت اهمیت حادثه افراد زیادی آن را نقل می کردند و نقل آن به حد تواتر می رسید. بنابر این، چگونه می توان قرآن بودن آیه «رجم» را با خبر واحد ثابت نمود و مدعی شد که این جمله از آیات قرآن بوده است که تلاوتش منسوخ گردیده و حکمش باقی مانده است.»

آری، به طوری که قبلا بیان شد، عمر آیه رجم را آورد و ادعا نمود که از قرآن است. ولی چون این آیه را تنها عمر آورده بود، مسلمانان نپذیرفتند و در قرآن وارد نکردند و بعدا هم آن را به صورت دیگر در آورده و گفتند: که این آیه ای بوده است تلاوتش منسوخ و حکمش باقی مانده است.» (۳۷) این دیگر از عقل به دور است، که حکمی باقی باشد ولی تلاوت آن منسوخ شده باشد. مثل این می ماند که بگوئیم ماده ای از قوانین عمومی را از کتاب قوانین حذف می کنیم ولی همان ماده حذف شده رابه اجراء می گذاریم. تا به حال چنین امری را، در عالم، کسی ندیده است و تنها مغزهای بیمارویاکسانی که بخواهند، اظهار لویه ای بکنند، می توانند چنین ادعائی بکنند. به طوری که آیت الله سید محمد جواد غروی استدلال کرده است چون «حکم

رجم امری بود مورد تنفر و اشمئزاز جمیع ارباب عقول، و به سبب همین حکم هم تورات مورد احتمال وضع و جعل قرار داشت، از عهد معاویه، یهود اخبار رجم را وضع نمودند تا بتوانند بگویند اسلام هم، در زناى مُحَصَّن، حکم به رجم کرده است. بلکه ادعا نمایند که اسلام بسیاری از احکامش را از تورات گرفته است» (۳۸) اگر ما به سنن مردم مکه و مدینه قبل از اسلام و دوران پیامبر دقت کنیم به این نتیجه می رسیم که نه تنها به طور قطع رجم در زمان پیامبر اجرا نشده، بلکه چنین سنتی بین اعراب ناشناخته بوده است. البته بین یهودیان شناخته و منقول است که اجرا می شده. اگر اجرا شده بود، دیگر چه نیاز به این همه اصرار عمر بن خطاب وجود داشت. در یک

دهستانی نظیر مدینه که در سال اول هجرت مسلمانان مدینه به امر پیامبر سرشماری شدند و شماره آنان ۱۵۰۰ مردشمارش شده (۳۹)، و تاریخ: مسلمانان مدینه به هنگام رحلت رسول خدا را شصت هزار تن گزارش کرده اند. (۴۰) دریک چنین شهر کوچکی با این جمعیت قلیل اگر رجم در زمان پیامبر اجرا شده بود، قطعاً تعداد زیادی از آن مطلع می شدند و از چشم دیگران دور نمی ماند. کمی مسئله به درازا کشید. به اصل مطلب که چگونگی جمع اوری قرآن است باز می گردم.

### جمع سوم- جمع قرآن در زمان عثمان یا اختلاف قرائت ها بر منهج قرائت واحد

قبل از پرداختن به جمع کردن قرآن توسط عثمان، باید این نکته روشن گفته آید که «فرق بین جمع کردن ابوبکر و جمع کردن عثمان این است که «ابوبکر، چنان که در تاریخ آمده است، از ترس اینکه چیزی از قرآن کاسته شود آن را گردآوری کرد، زیرا که قرآن یک جا جمع نبود، پس او قرآن را در صحیفه هائی گرد آورد با ترتیب دادن آیات و سوره هایش آنچنانکه پیغمبر(ص) آن ها را آگاه ساخته بود، ولی عثمان هنگامی که اختلاف در وجوه قرائت زیاد شد بحدی که - با وجود لهجه های زیاد- قرآن را با لهجه های خود می خواندند، در این هنگام عثمان همه را بریک لهجه جمع کرد.» (۴۱) سیوطی باز افزوده است:

«منظور عثمان در جمع قرآن همان منظور ابوبکر نبود که آن را در میان دو لوح جمع نماید، بلکه مقصودش جمع کردن مسلمین بر قرائت های ثابت و معروف زمان پیغمبر(ص) و لغو قرائت های دیگر بود. او مردم را وادار کرد که مصحفی برگیرند که تقدم و تأخری در آن نباشد، و تأویل آیات را در کنار آن ها ننوشته باشند.» (۴۲)

همچنانکه که زمان به جلو می رفت، و مصاحف مختلف و مشهوری در بین جوامع اسلامی خود نمائی می کرد، به مرور اختلافاتی در قرائت قرآن پدید می آمد که اگر به این مهم پرداخته نمی شد، اختلاف در قرائت به اختلافهای بسیار بزرگی در بین جوامع اسلامی و خود قرآن تبدیل می شد. به طوری که تاریخ گزارش می کند، قبل از هر کسی خذیفه به این مهم واقف گشت و سرانجام با کوشش او و طرحش و قبولاندنش به عثمان، عثمان دست به کار شد و به توحید

مصاحف همت گماشت. بنابر این کار بس عظیمی که به دست عثمان انجام گرفت، در حقیقت جمع کردن قرآن و بین دو جلد قرار دادن آن نبود چون این کار قبلاً انجام گرفته بود بلکه او به توحید مصاحف و استنساخ چند قرآن امام پرداخت.

### گسترش اختلافات در قرائت

اختلافاتی که در قرائت قرآن پدید می آمد و گسترش می یافت به سه دسته تقسیم می شد:

۱- اختلافات لهجه ای

۲- به کار بردن کلمات مترادف در قرائت

۳- زوائد تفسیری (۴۳)

اختلافات لهجه ای که در هر زبانی از جمله زبان عربی وجود دارد، که در طول زمان مایه اختلاف می گردد. کلمات مترادف را هم بعضی ها برای سهولت تلفظ به کار می بردند که آن هم می توانست در طول زمان موجب اختلاف شود. و منظور از زوائد تفسیری، نکات و فهم و درک و یا نقطه نظرهایی است که هر فردی بعد از سوره و یا آیه ای، در مورد آن در گوشه مطلب یادداشت و تحشیه می زدند و یا شأن نزول و یا مطلبی که پیامبر در مورد آن می گفت. به این موضوع باز خواهیم گشت.

### بحث قرائت به هفت حرف

هنگامی که متأسفانه مسلمانان برای حل مشکل و یا مشکلات خود، به خود قرآن مراجعه نمی کنند و حتی مشکلات قرآنی خود را می خواهند با احادیث و روایات حل کنند، دچار انواع و اقسام مشکلات لا ینحل می شوند که جز با التقاط با این و یا آن نحله فکری، فلسفی و فرقه ای قابل حل شدن نیست و در نتیجه چه خواهند و چه نخواهند خود و علمشان به نحوی در خدمت این و یا آن قدرت قرار خواهد گرفت. در این رابطه به یک نمونه از آن می پردازم:

روایتی در احادیث اهل سنت وجود دارد که « علماء و دانشمندان اهل سنت مدعی

صحت طرق و تواتر آن هستند که پیغمبر اکرم (ص) فرمود: ان هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقروا ما تيسر منه " این قرآن به هفت حرف نازل گردید و تا آنجا که ممکن است قرآن را بر طبق آن بخوانید. » (۴۴) « اکثر قریب به تمام اهل سنت می گویند که " سبعة أحرف" به معنی قرائت هفتگانه قراء سبعة نیست... زیرا موقعیکه پیغمبر اکرم (ص) این حدیث را بیان می کرد هنوز قراء سبعة به دنیا نیامده بودند. علاوه بر این، نخستین کسی که قرائت قراء سبعة را معتبر شمرد و یا آن ها را جمع آوری کرد، ابوبکر بن مجاهد بود که در اوائل قرن چهارم می زیست. » (۴۵) عبدالله زرکشی هم در برهان می نویسد: قرائت های هفتگانه تنها پس از قرن چهارم مطرح شده است. (۴۶) مسلم است که وقتی چیزی به عنوان قرائت های هفتگانه در طول ۴ قرن مطرح نبوده، بعد از قرن ۴ که مطرح شده هدفهای خاصی را تعقیب می کرده است.

در هر حال این حدیث که بعضی ها آن را قطعی گرفته و در مورد اینکه منظور از " سبعة أحرف" چیست به انواع و اقسام توجیه ها پرداخته شده است که همه آنها، با خود قرآن که به لهجه قریش است هماهنگی ندارد و سرانجام نتیجه گرفته اند که منظور از " سبعة أحرف" هفت لهجه عمده عربی که عبارتند از لهجه قریش، هذیل، ثقیف، هوازن، کنانه، تمیم، و یمن است. (۴۷)

نظر به اینکه قرآن به هر لهجه ای که می بود، برای صاحبان آن لهجه ها در دنیای قومیت و عصبیت عرب افتخار و تشخص و بزرگی همراه خود می آورد. به همین علت من معتقدم برای اینکه طوایف دیگر به جز قریش از این قافله افتخار و تشخص و بزرگی عقب نمانند، حدیث را جعل کرده اند.

اگر به خود قرآن توجه می شد و نه روایات و احادیث روشن می شد که قرآن به چه لهجه ای نازل شده است؟

قرآن خود می گوید: به لسان قریش است. وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ (۴۸). این مسئله مورد اتفاق مسلمین است که تا قبل از هجرت و زمانی که پیامبر در مکه و در میان قوم خود بود بیش از هشتاد (۸۷ یا ۸۵) سوره از سوره های قرآن نازل شده بود، و قطعی است که به لهجه قریش است. امکان ندارد که در سوره هائی که در مدینه نازل شده است به لهجه دیگری باشد، زیرا خود پیامبر، امام علی، ابوبکر، عمر، عثمان، و مهاجرین قریب به اتفاق از طایفه قریش بودند.

آیت الله سید ابوالقاسم خوئی در بخش ۷ کتاب «بیان در علوم و مسائل کلی قرآن» مشروح به روایتهای «حروف هفتگانه» پرداخته و نتیجه گرفته است که « نازل

شدن قرآن با حروف هفتگانه، مفهوم و معنای معقول و محصلی ندارد و یک معنای قطعی و صحیحی را به روشنی برای ما نشان نمی دهد... بنابراین این باید روایتی که در این مورد نقل شده است، کنار گذاشت، مخصوصاً با توجه به روایاتی که این گروه روایات را تکذیب نموده، نازل شدن قرآن را با یک حرف و یک روش [منظور یک لهجه است. ن.] تأیید می کنند. « (۴۹)

### گزارش تاریخ از عمل بزرگ عثمان در مورد قرآن

ابن اثیر در تاریخ خود آورده که « حذیفه که به آذربایجان، حمص، دمشق، بصره و کوفه سفر کرده بود، مشاهده کرده بود که مردم قرآن را با قرائت های مختلفی می خوانند، نگران شد وقتی از این سفر باز آمد به سعید بن العاص گفت: « در این سفر چیزها دیدم که اگر مردم به خود واگذاشته شوند، چنان در نگارش و خواندن قرآن گوناگون و پراکنده رفتار کنند که هر کز بر آن گرد نیابند. گفت: چه دیدی؟ گفت کسانی از مردم حمص را دیدم که گمان می برند شیوه خواندن ایشان بهتر است چرا که قرآن را از مقدار یاد گرفته اند. کسانی از مردم دمشق را دیدم که می گویند: چگونگی قرآن خواندن ما بهتر از دیگران است. کوفیان را دیدم که چنین می گویند، زیرا قرآن را در نزد عبدالله بن مسعود فرا گرفته اند. مردم بصره نیز چنین می گویند و نمودار می آورند که قرآن را در نزد ابوموسی اشعری خوانده اند. ایشان قرآن خود را «گزیده دل ها» می نامند. چون به کوفه رسیدند، مردم را از آنچه دیده بود، آگاه ساخت و ایشان را در برابر آنچه می ترسید، هشدار داد. یاران پیامبر خداوند (ص) و بسیاری از دنباله روان (تابعان) با او همساز شدند. یاران عبدالله مسعود به وی گفتند: چه چیز را مایه کاستی ما می گیری؟ مگر نه این است که ما بسان عبدالله بن مسعود قرآن می خوانیم؟ حذیفه و یاران او خشم گرفتند و گفتند: شما گروهی بیابانگردید. خاموشی گزینید که راه نادرست می روید. حذیفه گفت: به خدا سوگند که اگر زنده مانم نزد سرور خداگرایان می روم و از او خواهش می کنم که راه را بر این کژی ببندد. عبدالله بن مسعود با او به درستی سخن گفت. سعید خشمگین شد و برخاست و مردم پراکنده شدند. حذیفه برآشفته و به نزد عثمان رهسپار شد و او را از آنچه دیده بود، آگاه ساخت و گفت: من هشدار دهنده آشکارم. بشتابید و مردم را دریابید. عثمان یاران پیامبر خدا را گرد آورد و گزارش به ایشان داد. ایشان این رویداد را بزرگ شمردند و همراهی حذیفه شدند.



عثمان کس به نزد حفصه دختر عمر بن خطاب فرستاد و گفت: قرآن ها را به نزد ما فرست تا از آن رونویسی کنیم. اینها همان قرآن هائی بودند که به روزگار ابوبکر گردآوری شده بودند. داستان چنین بود که چون در جنگ یمامه بسیاری از یاران پیامبر کشته شدند، عمر به ابوبکر گفت: در جنگ یمامه بسیاری از خوانندگان قرآن خوراک شمشیر گشته ساغر جانبازی نوشیدند. من می ترسم که مرگ و کشتار تومار زندگی خوانندگان قرآن را درنورد و نبشته خدا تا اندازه بسیاری از یادها برود. من برآنم که فرمان گردآوری قرآن دهی. ابوبکر به زیدبن ثابت فرمان داد که او قرآن را از روی برگهای خرمابن و سینه های مردان و برگه های کاغذ گردآوری کرد. نبشته ها در نزد ابوبکر و سپس عمر بود و چون او درگذشت، حفصه آن را برگرفت و در نزد خویش نگهداری کرد.

عثمان کس فرستاد که نبشته ها را از حفصه گرفت و زیدبن ثابت و عبدالله بن زبیر و سعیدبن العاص و عبدالرحمن بن هشام را فرمود که آن را در برگه ها بازنویسی کردند. عثمان گفت اگر درخواندن پاره ای از گفته ها با واژه ای به ناسازگاری رسیدید، آن را به گویش قریش بخوانید، زیرا قرآن به زبان ایشان فرود آمده است. آنان چنان کردند. چون از آنها نبشته پدید آوردند، عثمان آنها را به حفصه برگرداند، و به کنار و گوشه کشورهای اسلامی قرآن های همنوخت و یکسان فرستاد و جز آن همه را سوزاند و فرمود که تنها آن را نمونه کار خود سازند و جز آن همه را رها کنند. همه، مردم بزرگی و درستی این کار را دریافتند جز کوفیان که چون قرآن بر ایشان رسید. یاران پیامبر(ص) شدند ولی دوستان عبدالله بن مسعود و همراهان ایشان از پذیرفتن آن سربرتافتند و آن را مایه کاستی شمردند. ابن مسعود در میان ایشان برخاست و گفت: نه همه آنچه شنیده اید، درست است؛ همانا بگونه ای آشکار بر شما پیشی گرفته اند، پس در جای خویش درنگ ورزید. چون علی بن ابیطالب علیه السلام به کوفه آمد، مردی در نزد او برخاست و بر عثمان خرده گرفت که قرآن را گرد آورده است. علی بر سر او فریاد کشید: خفه شو! همانا عثمان این کار بزرگ را آشکارا با دید و آگاهی ما انجام داد و اگر من در آن هنگام سررشته دار مردم بودم، همان کار می کردم و راه او می رفتم.» (۵۰) سایر تاریخ نویسان مشروح و به طور خلاصه، و با تفاوت های جزئی چنین گزارش کرده اند.

سیوطی هم بطور خلاصه چنین آورده است:

«بخاری از انس روایت کرده که خذیفه بن الیمان نزد عثمان آمد، او که در آن هنگام در معیت اهل شام برای فتح فرج (مرج) ارمنیه و آذربایجان جنگ می کرد از اختلاف در قرائت

قرآن بیمناک شده بود، به عثمان گفت: امت را دریاب پیش از آنکه اختلاف کنند مانند اختلاف یهود و نصاری. آنگاه عثمان به نزد حفصه فرستاد که صحیفه ها را به نزد ما بفرست تا از روی آنها نسخه برداریم و دوباره به تو برگردانیم، پس زیدبن ثابت و عبدالله بن زبیر و سعیدبن العاص و عبدالرحمن ابن الحارث بن هشام را امر کرد آن ها در مصحفها نوشتند. عثمان به آن سه تن قرشی گفت: اگر شما با زیدبن ثابت در باره چیزی از قرآن اختلاف کردید آن را به زبان قریش بنویسید زیرا قرآن به زبان آنها نازل شد، پس همین کار را کردند تا اینکه صحیفه ها را در مصاحف نوشتند، سپس عثمان آن صحیفه ها را به حفصه بازگرداند و به هر شهری یک نسخه از آن استنساخ شده را فرستاد و دستور داد بجز آن هر صحیفه و مصحف را بسوزانند. « (۵۱) »

باز به طور خلاصه نقل شده، وقتی «عثمان شنید که می گویند قرائت اُبی، عبدالله، معاذ. پس برای مردم خطبه خواند و گفت: پانزده سال است که پیامبر شما فوت کرده و شما این چنین در قرآن اختلاف دارید. پس دستور داد هر که هرچه دارد و از رسول خدا شنیده بیاورد. « (۵۲) » و وی مصحف امام را در ۵ تا ۶ نسخه استنساخ کرد و هر نسخه به شهری فرستاد و مابقی مصاحف را سوزاند و مایه اختلاف را از بین برد. بنابر این هدف و منظور عثمان « جمع کردن مسلمین بر قرائت های ثابت و معروف زمان پیغمبر (ص) و لغو قرائت های دیگر بود. او مردم را وادار کرد که مصحفی برگیرند که تقدم و تأخری در آن نباشد، و تأویل آیات را در کنار آن ها ننوشته باشند. « (۵۳) »

کاری که عثمان در مورد قرآن کرد، حقیقتاً در حدّ معجزه است و چون خداوند خود فرموده: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ» (حجر/۹)، خود حافظ و نگهبان آن از هر تغییری است. اگر عثمان به کار توحید مصاحف نمی پرداخت و دست به کار تهیه «مصحف امام» نمی شد، همین اختلاف قرائت ها در طول مدت فاجعه ای ببار می آورد که نتیجه اش تغییر و گسترش قرائت های متفاوت که در نهایت به تغییر متن می انجامید و سرانجام دچار تحریف نظیر سایر کتب پیامبران می شد.

### عمل عثمان در مورد قرآن از زبان علی(ع)

به طوری که تاریخ گزارش کرده، زیباترین تأیید را امام علی از کار عثمان کرده است

علامه حلی نقل می کند که «عثمان، قرآن را به امضاء علی(ع) رسانده است.» (۵۴) روشنتر از اینها روایاتی است: از سُویدبن غَفَلَة (یا عطیه) که از اصحاب امیر مؤمنان است (۵۵) «این را کتب حدیث اهل تشیع و تسنن هر دو نقل کرده اند هم در مصاحف ابی داود و عجائب القرآن ابن انبازی و هم در مقدمه تفسیر شهرستانی.

سُوید به مردم قبیله می گفت شنیدم از علی بن ابیطالب که می فرمود: ای گروه مؤمنان! شما را به خدا پیرهیزید از گزافه گوئی در کار عثمان و گفتارتان: «سوزاننده مصاحف». سوگند به خدا، نکرد آنچه را کرد در باره مصاحف، مگر در برابر ما یاران رسول خدا. او (عثمان) گفت: چه می گوئید در باره این قرائت ها؟ به من گفته اند که پاره ای از آنان می گویند قرائت من از قرائت تو بهتر است. و چه بسا که این گفته به کفر بیانجامد. پرسیدم: رأی تو چیست؟- گفت: نظر من این است که مردم بر یک مصحف گرد آیند، تا اختلاف و تشتتی در میان نباشد. زیرا اگر امروز اختلاف اندک باشد، فردا اختلاف سخت تر و سهمگین تر خواهد بود. ما گفتیم: رأی تو پسندیده است و به خدا اگر من هم به زمان عثمان ولایت می داشتم، در باره مصاحف همان می کردم که عثمان کرد. قوم به سوید گفتند: ترا به خدائی که جز او خدائی نیست، تو این سخن را از دهان علی بن ابی طالب(ع) شنیدی؟ سوید گفت: قسم به خدائی که جز او خدائی نیست، من خود این سخن را از زبان علی بن ابیطالب شنیدم.» (۵۶) و یا فرمود: «اگر عثمان چنین نمی کرد، مسلماً من می کردم.» (۵۷) و یا «اگر در مصحف ها ولایت می یافتم همان کار عثمان را می کردم.» (۵۸) همچنانکه تاریخ گزارش می کند:

«علی(ع) پس از خلافت نیز نهایت مراقبت را در حفظ مصحف مرسوم داشت و برای اینکه به نام اصلاح املاء هم که شده دستی در آن نبرند فرمود: «از این پس قرآن هرگز روی به خزان (خشکی) نیارد و تغییر نپذیرد.» (۵۹)

قرآن عثمان با تصدیق و تأیید امام علی بود. «... بخدا که عثمان هر چه در مورد مصاحف کرد، در حضور جمع ما بود.» (۶۰) این عبارت می رساند که کار عثمان با مشاوری با همه یاران پیامبر بوده و یا شخص علی(ع) نیز در آن هیأت ۱۲ نفری، اشرافی بر این کار داشته است.» (۶۱)

امام علی زیباترین تأیید و پشتیبانی را از قرآن عثمان به عمل آورده و تأکید کرده که قرآن « از این پس قرآن هرگز روی به خزان (خشکی) نیارد و تغییر نپذیرد.» و در نهج البلاغه در دوران خلافت خود، در خطبه های ۱۸، ۱۳۳، ۱۷۵، ۱۸۲، ۱۸۹ (فیض الاسلام) و... تا بخواهی توصیف هائی بس والا و گرانقدر، و توضیح اثرات و هدایت و راهبری همین قرآن - که در دسترس مردم بوده، و در دوران خلافتش هم از آن استفاده می شده است - برای مردم در بر داشته و دارد، به عمل آورده است. (۶۲) در اینجا این سؤال پیش می آید: پس بحث از مصحف امام علی که بعضی از غلات و شیعه های ناآگاه، بی اطلاع و یا معاند و یا طالبان قدرت، مطرح می کنند که مصحف و یا قرآن امام علی، از چه رو است؟ از چه رو می گویند:

الف- قرآن امام علی قرآن اصل بوده و سوره هائی اضافی داشته است  
ب- در آن ولایت امام علی به عنوان زعامت و رهبری سیاسی تصریح شده است

ج- آن قرآن نزد امام زمان است

د- امام علی تحشیه هائی، در مورد علت و شأن نزول سوره و یا آیه های قرآن بر مصحف خود زده است؟

مورد بند الف و ب، جز اتهام به اما علی و پذیرش تحریف قرآن چیز دیگری در بر ندارد. و اجماع مسلمین بر این است که قرآن تحریف نشده و همین است که امروز در دست مردم وجود دارد و تاریخ هم به طور مشخص گزارش می کند که قرآنی که بر پیامبر گرامی نازل شده و به دستور آن حضرت نوشته شده بی کم و کاست همین قرآن موجود است. افزون بر این دیدیم که امام علی چگونه قرآن عثمان را مورد تأیید قرار داده و در دوران حکومت پنج ساله خود، نه تنها جزئی ترین حرفی که از آن استشمام شود، که قرآن خودش غیر از قرآن موجود بوده، تا به امروز کسی از آن حضرت نشنیده و نقل نکرده است. بلکه به عکس در تأیید آن بارها صحبت کرده است که بعضی از آنها کمی پیشتر گفته شد. و اما این نکته که در قرآن امام علی، بر ولایت امام به عنوان زعامت و رهبری سیاسی آن حضرت تصریح شده باز اتهامی به امام علی بیش نیست. زیرا امام علی در نهج البلاغه که در دسترس ما است، بارها تأکید

فرموده است که امر حکومت از آن مردم است و این تنها مردم هستند که چگونگی اداره زندگی خویش را به هر کسی که بخواهند می‌توانند واگذار کنند. نه تنها هدف رسالت و قرآن ساخت حکومت نبوده و رهبری و زعامت سیاسی پیامبر جزئی از رسالت آن حضرت محسوب نمی‌شده است، رسالت و نبوت مقام و منصب الهی با وظایف و تکالیف مشخص است که به انتخاب مردم بستگی ندارد. زعامت و رهبری سیاسی جامعه از وظایف رسالت و نبوت محسوب نشده است. نه تنها قرآن به آن اشاره ای نکرده است، بلکه به عناوین مختلف تمام راههایی را که ممکن بوده است طالبان قدرت آن را دستاویز خود قرار دهند، بر آنان بسته است و محلی برای هیچ ادعائی باقی نگذاشته و هر منصب و مقامی که به دارنده امکان ادامه دولت مداری را بدهد به صراحت نفی کرده است (۶۳). طرفه اینکه خود رسول خدا نیز چنین ادعائی نداشته اند و مدعی داشتن زعامت و رهبری سیاسی مردم نبوده اند. حال اگر جامعه و یا جمعی به این درجه از رشد رسید، و انتخاب اصلح برایش ممکن گشت و شایسته ترین فرد را شناخت نظیر آنچه در مورد پیامبر اتفاق افتاد، این انتخاب به مانند همه انتخاب های دیگر است و جزئی از وظایف رسالت و نبوت به حساب نیامده است. هم متن قرآن و هم روش و سنت پیامبر که عمل به قرآن است، نافی این ادعا هستند.

**مطلب بند ج** هم که مصحف و یا قرآن جمع شده توسط امام علی نزد امام زمان است، تنها یک ادعا بیش نیست و کسی آن را ندیده و گزارش نکرده است. بر فرض هم که چنین امری واقع شده باشد، ثابت نمی‌کند که آن قرآن جز این قرآن باشد. زیرا اگر قرآن موجود کمی و بیشی می‌داشت، بر امام علی واجب بود درجا در مقام رفع آن برآید. شگفتا! امام علی که خود زیباترین تأیید را از قرآن عثمان می‌کند و در دوره خلافتش همان قرآن در دست مسلمین هست و آن حضرت هم خود نمی‌گوید قرآنش، جز این قرآن است، ولی کسانی کاسه داغ تر از آش می‌شوند و مدعی می‌گردند قرآن آن حضرت چنین و چنان بوده است. آیا اینان فکر نمی‌کنند که با بستن چنین ادعاهائی به آن حضرت. او را از امامت هم ساقط کرده و آب به آسیاب دشمن ریخته اند. البته کسانی که دروغ مصلحت آمیز در جوامع اسلامی جا انداخته و آن را جایز شمرده اند،

امامشان هم می شود به دروغ متوسل شود و امام دروغگویان باشد؟! که دروغ به هر شکلی و نوعی از ساحت مقدس امام علی به دور است. و اما **بند د-** امام علی تحشیه هائی، در مورد علت و شأن نزول سوره و یا آیه های قرآن بر مصحف خود زده است. این هیچ ایراد و اشکالی ندارد و همین امروز هم مرسوم است که وقتی کتابی نوشته می شود، دیگران نکاتی را در حاشیه آن برای خود یادداشت می کنند. و امام علی که در خانه پیامبر پرورش یافت، و نزدیکترین یار پیامبر و داماد دخت گرامی آن حضرت و از کاتبان وحی بود، و به قول مسعودی، در میان یاران پیامبر «او همسنگ نداشت» (۶۴) طبعاً وقتی آیه هائی نازل می شد و پیامبر نکاتی را در مورد، شأن نزول، چگونگی حل مسئله ای، در باره امری و یا اشخاصی، مخاطب و یا مخاطبانی و... آن آیه ها می فرمود، آن حضرت هم آن نکات را در حاشیه قرآن خود می نوشت. ولی این حواشی و اضافات خارج از متن قرآن بوده است. و کسان دیگر هم نظیر همین کار را می کرده اند. و همین زوائد تفسیری که در مصحف های همگان وجود داشت، یکی از عللی بود که اگر قرآن امام تدوین نمی گشت، ممکن بود در طول زمان موجب تغییر قرآن بشود. بدین قرار، قرآن امام علی نمی تواند غیر از قرآنی که امروز در دسترس است بوده باشد. بعد از روشن شده این نکته نظری به مصحف امام علی بیندازیم:

### جمع آوری قرآن توسط امام علی

در بعضی از گزارش تاریخی آمده است:

« اولین کسی که پس از رحلت پیامبر اکرم همت به جمع قرآن گماشت و آن را برای حفظ از هر دگرگونی گرد آورد، علی بن ابیطالب (ع) بود. محمد بن سیرین گوید: چون آغاز خلافت ابوبکر شد، علی بن ابی طالب در خانه خود نشست. به ابوبکر گفتند که او از بیعت تو کراهت دارد. این بود که ابوبکر او را ملاقات کرد و گفت آیا از بیعت بامن کراهت داری؟ علی (ع) گفت با خود پیمان بسته ام که جز روز جمعه ردا به دوش نگیرم تا کتاب خدا را در مصحفی گرد آورم. پس آن را انجام داد... (۶۵) ابن فارس نیز از عبد خیر نقل می کند که پس از رحلت رسول خدا (ص) علی (ع) نخستین کسی بود که قرآن را گرد آورد « (۶۶) یعقوبی هم آورده « که علی بن ابیطالب پس از وفات پیامبر خدا آن را فراهم ساخت و

بر شتری نهاده آورد و گفت: هذا القرآن قد جمعته « این قرآن است که آن را جمع کرده ام » (۶۷) در گزارش دیگر آمده که بعد از رحلت پیامبر و بعد از اینکه در سقیفه با ابوبکر بیعت کردند، علی در خانه ماند و فرمود: « من سوگند یاد کرده ام که تا قرآن را جمع آوری نکنم، نه عبا بر دوش افکنم و نه از خانه بیرون روم » (۶۸). خرمشاهی می نویسد: « در اینکه حضرت علی (ع) مصحفی از قرآن برای خود و به قولی به املائی رسول الله (ص) و دستخط خود نوشته بوده است بین قرآن پژوهان شیعه و اهل سنت اتفاق نظر است و مدارک کهن از جمله طبقات ابن سعد (۱/۱۳۷)، تاریخ یعقوبی (ترجمه فارسی، ۱۵/۲) و الفهرست ابن ندیم به آن تصریح دارند. ابن ندیم شهادت می دهد که آن را دیده است (الفهرست، ص ۳۰) و گفته اند که مصحف او دارای متن و حواشی بوده است. » (۶۹). افزون بر این ابن ندیم، مدت زمانی که علی (ع) بعد از رحلت رسول خدا (ص) در جمع آوری قرآن صرف کرد مشخص ساخته و در این باره می نویسد: « که آن حضرت سوگند یاد کرد که ردا بر دوش نگیرد مگر آنگاه که قرآن را فراهم آورد، سه روز از خانه بیرون نیامد تا قرآن را جمع کرد. و این نخستین مصحفی بود که مجموع قرآن در آن فراهم آمد، و آن مصحف نزد خاندان جعفر بود. » (۷۰)

طبیعی است که اگر امام موفق شده که در مدت سه روز قرآن را جمع و به هم پیوست کند، بدان معنا است که امام علی قرآنی را که قبلاً بر روی وسائل موجود آن روزی نظیر، صفحه ها و لوح های چوبی و یا استخوانی، پوست و چرم، حریر، کاغذ، و... سوره های مشخص و معین نوشته و آماده کنار هم قرار گرفته را به صورت یک مجموعه ای که با نوعی نخ و یا نخ چرمی و یا ... به هم پیوسته و متصل شده، در آورده است.

با توجه به گزارشهای تاریخی فوق و منابع دیگر در اینکه امام علی بعد از پیامبر اولین کسی بوده که قرآن را جمع آوری کرده که از هر تغییر و تبدیلی مصون و محفوظ بماند، جای ایراد ندارد. ولی بعضی می گویند، که قرآن امام علی به ترتیب نزول آیات نوشته شده است. وقوع این امر بعید و حتی غیر ممکن است. زیرا ترتیب آیات و سوره های قرآن به ترتیبی که در زیر خواهد آمد، توقیفی و به دستور پیامبر صورت گرفته است. و هرگز نمی تواند مصحف (و یا قرآن) امام علی به غیر از ترتیبی که پیامبر در پیوستن آیه ها و سوره ها به هم دستور می داده، بوده باشد.

### توقیفی بودن ترتیب آیات و سوره ها

سیوطی آورده است:

«اجماع و نصوص مترادف بر آن است که ترتیب آیات توقیفی است و شبهه ای در آن نیست (۷۱) وی کتاب مناسبات نقل می کند که «اجماع را بسیاری نقل کرده اند، از جمله: زرکشی در البرهان و ابوجعفر ابن اثیر در خود آورده، و عبارت وی چنین است: «ترتیب آیات در سوره ها با توقیف و آگاهی خود پیغمبر(ص) و امر آن حضرت واقع شد بدون اینکه اختلافی در آن بین مسلمین باشد.» (۷۲)

صاحب اتقان بخشی از نصوص را در ص ۲۱۷-۲۱۰ جلد اول: ترجمه آمده است، از جمله:

«قاضی ابوبکر در الانتصار گفته: ترتیب آیات امری واجب و حکمی لازم است که جبرئیل می گفت: (فلان آیه را در فلان قسمت بگذارید)» و «ابن الحصار گفته: ترتیب سوره ها و جا دادن آیات در مواضع مخصوص بر اساس وحی بود، رسول خدا(ص) می فرمود: «فلان آیه را در فلان موضع قرار دهید.» (۷۳). محمد بن سیرین می گوید: «به اکرمه گفتیم: آیا چنانکه [قرآن] نازل شد، آن را جمع کردند؟ جواب داد: اگر جن و انس جمع می شدند تا آن را بدانگونه که نازل شده تألیف کنند نمی توانستند.» (۷۴) و به نظر من حق هم همین است. در این مورد توضیح بیشتری خواهد آمد.

یک نکته مشخص است که ترتیب موجود آیات و سوره های قرآن برحسب ترتیب زمانی نزول آن ها نیست، ... و چنین ترتیبی طبق دستور پیامبر اسلام (ص) انجام گرفته است. و این هم اجماعی است. و آنانی که می گویند قرآنی که امام علی عرضه کرد و از او پذیرفته نشد برحسب نزول آیات ترتیب یافته بود، حرف نا به جا و باطلی می زنند.

زیرا آنها معتقدند که امام علی نه تنها با قرآن عثمان مخالفت نکرده بلکه با نظارت آن حضرت ترتیب یافته است. طبیعی است که اگر قرآن خودش با این قرآن تفاوتی داشت، چون جای سکوت نبود، حق را اظهار می کرد. اما تاریخ گزارش می کند که او نه تنها ایراد نگرفت، بلکه زیباترین تأیید را از کار عثمان



کرد. افزون بر این، امام علی، ۵ سال خلافت کرد و در دوران خلافت خود، ملاک کارش همین قرآن، قرآن گرد آوری شده به دستور عثمان بود. او از کار عثمان بیشترین تعریف و تمجید و تقدیر را کرد و گفت: «اگر من هم به جای عثمان می بودم همین کار عثمان را می کردم».

آقای حجتی در کتاب خود نظر نیشابوری و بلخی و سید مرتضی را به ترتیب در مورد ترتیب و نظم قرآن آورده است:

«نیشابوری در تفسیر خود با صراحت بیشتری یادآور می شود که در زمان رسول خدا (ص) قرآن جمع آوری شده بود، زیرا آیه ای نازل نگردید جز آنکه پیامبر (ص) به کاتبان وحی دستور می داد تا آن را در جای مشخصی از قرآن بگذارند. و نیز سوره ای نازل نمی شد مگر آنکه به نویسنده وحی می فرمود: آن را در کنار فلان سوره قرار دهد. چنانکه ابن عباس همین موضوع را یادآور شده است که پیغمبر (ص) پس از نزول هر سوره، کاتب وحی را احضار می فرمود و به او می گفت: این سوره را در فلان محل قرار دهد. خود پیغمبر (ص) نیز از آن محل نام می برد.

حتی نیشابوری معتقد به جمع و ترتیب قرآن در زمان پیغمبر (ص) بوده، منتهی یاد آور می شود که این سوره ها بطور منظم میان دفتین قرار نگرفت و به صورت مصحف در نیامد. همو سپس می گوید: «هر کسی معتقد باشد که ترتیب سور قرآن از کارهای عثمان است کتاب خدا را از حجیت ساقط کرده و به تصحیف و تحریف قرآن معتقد گشته است.» (۷۵)

بلخی در کتابی بنام "جامع علم القرآن" می نویسد: «بسی شگفت انگیز و بهت آور است، مسلمین چگونه این رأی و عقیده را می پذیرند که رسول خدا (ص) در زمان حیات خود قرآن را به حال خود واگذارده و موضوع قرائت و تلاوت آن را استحکام نبخشیده و به جمع و تألیف و ترتیب آیات و سور آن اهتمام و اقدام نکرده باشد؟ قرآنی که حجتی برای مسلمین و سرمایه دعوت پیغمبر (ص) و بیان فرائض و احکام دینی او بود؟» (۷۶) و

سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ ه ق) که یکی از قدما و بزرگان دانشمندان شیعی است «معتقد بود که قرآن، همزمان با حیات رسول خدا (ص) بترتیبی که هم اکنون در اختیار ما است جمع آوری و مرتب گشت؛ به این دلیل که قرآن را در زمان آن حضرت تدریس می کردند و به مردم تعلیم می دادند، و عده ای از اصحاب پیغمبر (ص) قرآن را حفظ

کردند، و گروهی امثال عبدالله بن مسعود و ابی بن کعب قرآن را از آغاز تا انجام آن نزد پیامبر اکرم (ص) چند بار قرائت و ختم نمودند.

ضمناً سید مرتضی می گوید: همه این شواهد دلالت دارد که قرآن بدون هیچ اضطراب و پراکندگی در زمان پیامبر اکرم (ص) کاملاً جمع آوری و مرتب شده بود. و نباید به مخالفت برخی از دانشمندان شیعی و حشویه در این مورد اعتماد نمود، چون این مخالف بر احادیثی متکی است که ضعیف بنظر می رسند ولو تصور شود که آن ها صحیح هستند. ولی مسئله جمع و ترتیب قرآن در زمان پیغمبر (ص)، صحت آن معلوم و قطعی است.» (۷۷)

سید مرتضی و دیگران نمی دانستند که مرحوم مجلسی و محدث نوری، بر اساس روایتی بدون مراجعه به خود متن قرآن و نظر قاطبه مسلمانان از شیعه و سنی، رأی می دهند که «ترتیب فعلی آیات قرآن توسط شخص معصومی [یعنی پیامبر] صورت نگرفته است تا خطا و اشتباهی در آن راه نیافته باشد. محدث نوری همین نظر را تأیید می کند و می نویسد: ترتیب کنونی آیات سُور قرآن، مبتنی بر رأی و اجتهاد صحابه پیامبر اسلام (ص) صورت گرفته است.» (۷۸) چرا چنین است برای اینکه بدون آگاهی از نتایج عمل خود، که می گویند: «خطا و اشتباه»، در قرآن راه یافته است، کوشش کرده اند فقه متکی بر روایات و احادیث را جایگزین قرآن سازند و در نتیجه نیازی به قرآن پیدا نکنند، چنانکه این امر در بین فقهای شیعه واقع شده است و برایشان قرآن فرع بر روایات و احادیث گشته است. و گفته مرحوم سید محمد حسین طباطبائی در این مورد به حق است که این علوم نزد اینان بریده از قرآن است:

«اگر در باره این علوم دقت به خرج دهی خواهی دید که طوری تنظیم شده که پیدا است گوئی هیچ احتیاجی به قرآن ندارد. حتی ممکن است یک محصل همه آن علوم را فراگیرد متخصص در صرف و نحو بیان و لغت و حدیث و رجال و درایه و فقه و اصول بشود، و همه این درسها را تا آخر بخواند و قهرمان این علوم نیز گردد، و حتی به پایه اجتهاد نیز برسد، ولی قرآن را آنطور که باید نتواند قرائت کند، و یا به عبارتی اصلاً دست به قرآن نزده باشد، پس معلوم می شود از این دیدگاه هیچ رابطه ای میان علوم و میان قرآن نیست.» (۷۹)

مرحوم مجلسی و دیگرانی نظیر ایشان، که بر اساس روایتی حکم راه یافتن خطا و اشتباه در قرآن داده اند، هدفشان دست رد به سینه اهل سنت زدن و حمایت از دولت صفوی و احتمالاً در مقابل شیعه کشی عثمانیها، سنی کشی بوده است.

غافل از اینکه با این عمل، نفهمیده شیعه را نیز از هستی ساقط کرده اند. آقای حجتی نیز بعد از ذکر: «ترتیب فعلی آیات قرآن توسط شخص معصومی [یعنی پیامبر] صورت نگرفته است تا خطا و اشتباهی در آن راه نیافتاده باشد. محدث نوری همین نظر را تأیید می کند»، می نویسد: «ترتیب کنونی آیات سُور قرآن، مبتنی بر رأی و اجتهاد صحابه پیامبر اسلام (ص) صورت گرفته است.» (۸۰) اواز گفته های مجلسی و نوری، نتیجه گیری می کند و می نویسد: «از مجموع این بحثها به این نتیجه می رسیم که اکثر محققان اهل سنت قائل به توقیفی بودن ترتیب سُور قرآن می باشند و دسته ای از دانشمندان شیعی ترتیب مذکور را مبتنی بر رأی و اجتهاد صحابه می دانند ولی عملاً هر دو فرقه ترتیب کنونی آیات را تصویب و تأیید می نمایند.» (۸۱) سخن ناصوابی می گویند و با دست خود آب به آسیاب دشمن می ریزند. زیرا اگر نپذیریم تدوین قرآن توقیفی بوده است، چگونه مطمئن شویم که با رأی و اجتهاد صحابه تغییراتی در قرآن حاصل نشده باشد. و اگر تدوین به رأی صحابه بوده است، پس سخن آقای حجتی که «ولی عملاً هر دو فرقه ترتیب کنونی آیات را تصویب و تأیید می نمایند.» چه محل و معنائی می تواند داشته باشد؟

آشکار است که کسان دیگری که اینگونه سخن بی پایه بر زبان می آورند و آن را به روایتی، مستند می کنند، به قرآن مراجعه نمی کنند. آنان از راه نزاع با اهل سنت، سخنی چنین نادرست بر زبان می آورند و آگاه نیستند که اگر هم بگویند هیچک از آیات قرآن تغییر پیدا نکرده و همان ها هستند که به پیامبر وحی شده اند، اما ترتیب آن به اجتهاد صحابه بوده است و در ترتیب آیات و سوره ها اشتباه و خطا ممکن است راه پیدا کرده باشد، با دست خود مهر صحت بر تصحیف و تحریف و تغییر قرآن زده اند و در نتیجه مهر ابطال بر آیات زیادی از قرآن و از جمله این آیه *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ* «ما این قرآن را به تدریج نازل کرده ایم. و قطعاً نگهبان آن خواهیم بود» حجر/ ۹.

قول آقای سید محمد باقر حجتی: «از مجموع این بحثها به این نتیجه می رسیم که اکثر محققان اهل سنت قائل به توقیفی بودن ترتیب سور قرآن می باشند و دسته ای از دانشمندان شیعی ترتیب مذکور را مبتنی بر رأی و اجتهاد صحابه می دانند ولی عملاً هر دو فرقه ترتیب کنونی آیات را تصویب و تأیید می نمایند»، باطل است. زیرا، ایشان نخست می نویسد: «یکی از محققان شیعه

معاصر نیز یاد آور می شود: آنچه در برخی روایات آمده که جای هر یک از سور و آیات قرآن مجید - در مصاحف کنونی - بدستور پیغمبر (ص) معین و مشخص گردیده، مطلبی است که روایات دیگر عموماً آن را تکذیب می نمایند.» و سپس در پاورقی همان صفحه، می آورد: «آیه الله محمد حسین طباطبائی در " قرآن در اسلام" ص ۲۰۵ چنین معتقد است» (۸۲). این کتاب در دسترس نویسنده، نیست. اما صاحب المیزان، در جلد ۱۲ (به فارسی در تفسیر سوره حجر) به تفصیل استدلال کرده است که قرآن کنونی، بی کم و کاست همان است که به پیامبر وحی شده است. گرچه نظر داده است: «اینکه ردیف کردن آیات به ترتیبی که الان در قرآنها است با اینکه این آیات متفرق نازل شده بدون دخالت اصحاب نبوده است، و از ظاهر روایاتی که در گذشته داستان جمع آوری نوبت اول را نقل می کرد بر می آید که اصحاب در این کار اجتهاد و نظریه و سلیقه خود را بکار زده اند» (۸۳)، اما مُصَرِّح است بر این که کتاب بی کم و کاست است. الا این که نظر او با جمع شدن قرآن توسط امام علی نمی خواند. مگر این که قائل شویم به این که جا به جا شدن ها، کمتر اثری بر فهم آیه ها ندارد که بسی مشکل است. چرا که قرار گرفتن آیه ها به ترتیبی که معنی آن ها را سرراست و شفاف سازد، امری مهم است. با این امر که امام علی، نه آن زمان و نه در دوران خلافت به قرآن جمع شده ایراد نگرفته است نیز متناقض است. در باره نظر طباطبائی نیز گفته شده است که قابل اثبات نیست.

افزون بر این، این ادعای بخشی از فقهای معاصر شیعه که از ادله اربعه خود، اولی را قرآن معرفی می کنند و در تفقه، هیچگاه به آن مراجعه نمی کنند، آنها را در معرض اتهام به دروغ گفتن به خود و دیگران قرار می دهد. چرا که نزد اینان اولین دلیل، حدیث و روایت است و تکلیف وجود کم و بیش در قرآن و تدوین آن را نه خود قرآن که روایت است که معین می کند. آقای حجتی بسا خواسته نوآوری در مورد قرآن کرده باشد، رأی سومی ارائه می دهد بدین شرح:

«باید بر این دو رأی، نظریه دیگری را در ترتیب سور قرآن یاد آور گردید - که حد وسط دو رأی قبلی می باشد- و آن این است که ترتیب موجود در بخش عمده ای نزدیک به تمام سور قرآن توقیفی است، و ترتیب بخشی اندک طبق رأی و اجتهاد صحابه انجام گرفته

است. «(۸۴) آقای حجتی توجه ندارد که وقتی می نویسد: « ترتیب بخشی اندک طبق رأی و اجتهاد صحابه انجام گرفته است.»، جواز شک و تردید در باره قرآن را صادر می کند.

اینکه برخی از شیعه ها مدعی اند که قرآن امام علی متفاوت با قرآنی است که امروز در دسترس ما قرار دارد. این بیان هم با تدوین قرآن مغایر است و هم در تناقض آشکار با سخنان امام علی در مورد قرآن است. از جمله کسانی که چنین ادعائی دارند، به جز مجلسی که می گوید: « ترتیب فعلی آیات قرآن توسط شخص معصومی [ یعنی پیامبر ] صورت نگرفته است تا خطا و اشتباهی در آن راه نیافته باشد » و محدث نوری که « ترتیب کنونی آیات سُور قرآن، مبتنی بر رأی و اجتهاد صحابه پیامبر اسلام(ص) صورت گرفته است. » ، آقای حجتی با ترتیب مقایسه ای بین دو جدول سوره های مکی و مدنی می نویسد: « ... این ترتیب با مقایسه با ترتیب قبلی ، ما را کم و بیش به ترتیب مصحف علی (ع) نزدیک می سازد، منتهی در مصحف علی (ع) آیات مکی و مدنی در تمام جزئیات آن بترتیبی تدوین شده که در این دو جدول، آن جزئیات، منعکس نیست بلکه در این دو جدول، اکثریت آیات، ملاک قرار گرفته است یعنی اگر در سوره ای اکثر آیات آن مدنی بوده به عنوان مدنی، و اگر اکثر آیات آن مکی بوده به عنوان مکی، بترتیب معرفی شده است.

ولی در مصحف علی (ع) آیات مکی موجود در سور مدنی و نیز آیات مدنی موجود در سور مکی، در جای خود قرار گرفته است. «(۸۵) معنای این نوع گفته ها این است که قرآن امام علی که در دسترس کسی نیست و در حقیقت چیزی که اصلاً وجود خارجی ندارد، خالی از خطا و اشتباه است. ولی قرآن های موجود، از لحاظ تدوین، خطا و اشتباه در آن راه یافته است. حرف خالی از واقعیت است. نتیجه حداقل این نظر این است که به روایت، مستقل از قرآن اصالت می بخشد و راه را برای مهجور کردن قرآن و تبدیل دین به بیان قدرت و فرقه سازی باز می کند که کرده است. و براساس احادیث و روایات من درآوردی نیست که دیکتاتوری ولایت مطلقه فقیه را بر ملت ایران حاکم گردانیده اند؟

باید توجه کرد که نسخه قرآن امام علی(ع) که نزد خودش بود و به فرزندان او، نسل بعد از نسل، سپرده شده است، به هیچ وجه نباید تفاوتی با قرآنی که از صدر اسلام تا کنون در دسترس مسلمین قرار دارد، داشته باشد. شیعیانی که در

باره قرآن چنین دعاوی مطرح می کنند، آگاه نیستند که امام را هم از امامت انداخته و او را دروغگو معرفی می کنند. نتیجه آن خواه و ناخواه معتقد شدن به تحریف قرآن است. و اگر این قرآن که متن اصلی اسلام است خدشه دار شود، از اعتبار حدیث چه باقی می ماند. اما این نکته که امام علی حاشیه هائی، در مورد علت و شأن نزول سوره و یا آیه های قرآن بر مصحف خود زده است. و یا نقطه نظر هائی در مورد مصداق آیات و یا آیه ای و یا نزول بعضی آیات در مورد عمل شخص و یا فردی بر مصحف خود نگاشته باشد، جای ایراد و اشکالی نیست و چنین امری همین امروز هم مرسوم و متداول است.

**گرچه در گزارش تاریخی همچنانکه آمد، ترتیب سوره ها و جا دادن آیات در مواضع مخصوص بر اساس وحی، یعنی توقیفی بوده است، اما فرض را بر این بگذاریم که اگر جز قرآن موجود، هیچ گزارش تاریخی دیگر وجود نداشت، قرآن چگونه خود را بیان می کند و یا قرآنی که در دسترس است، خود چه می گوید؟**

### ۳- قرآنی که در دسترس است، خود چه می گوید؟

این قسمت را با این پیش فرض آغاز می کنیم: اگر هیچکدام از دلایل نقلی اجماعی نظیر بیان امام علی، گزارش روشن تاریخی و روایت اجماعی در دست نبود و تنها همین قرآن موجود بود، متن قرآن خود به ما چه می گوید، و چگونه خود را بیان می کند: با توجه به نظم و ترتیب کنونی آیه ها و سوره های قرآن نکات زیر بدست خواهد آمد:

۱- اگر ما هیچ سند و مدرک دیگری در دست نداشته باشیم، الا ترتیب کنونی قرآن که در دست ماست و از زمان اولین جمع آوری بعد از رحلت پیامبر در زمان ابوبکر به عنوان قرآن رسمی خلیفه (یا مصحف خلیفه)، و بعد هم قرآن عثمان که به همین ترتیب کنونی است، به ما می گوید که این نظم و ترتیب سوره ها و آیه ها، توقیفی و به امر خداوند و دستور رسول گرامی تنظیم شده است، زیرا هیچ یک از صحابه نه به خود اجازه می دادند و نه می دانستند که چه آیه ای را باید کجا و در کدام سوره قرار دهند و یا سوره با کدام آیه تمام می شود افزون بر این.

۲- مورخین و کسانی که تاریخ مکتوب شدن قرآن در یک مصحف را نقل

کرده‌اند (از قبیل حارث محاسبی، حاکم، ابن ابی داود، سیوطی، زرکشی، ابو عبدالله زنجانی، دکتر رامیار، آیت الله خوئی و...) آورده‌اند که پیامبر سعی بلیغی داشت بر مکتوب کردن وحی. علاوه بر حفظ آیات قرآن، هر آنچه را به وی وحی می‌شد، درجا، از کاتبان وحی می‌خواست مکتوب کنند. بسیاری تصریح کرده‌اند که قرآن در عهد رسول خدا مکتوب و گردآوری شده‌است. باز هم فرض کنیم اگر غیر از خود قرآن، هیچ تاریخ و سند دیگری هم در دست نبود، آیا قرآن در زمان رسول خدا مکتوب نمی‌شد و مکتوب‌های کاتبان بارها با یکدیگر مقابله و از صحت مکتوب‌ها اطمینان حاصل نمی‌شد؟ چرا! پس قرآن مکتوب وجود داشت حافظان قرآن نیز وجود داشتند. قرآن محفوظ آنها نیز با قرآن مکتوب مقابله می‌شد. دربالا از قول حارث محاسبی در کتاب **فهم السنن** آمده است: «نوشتن قرآن کار جدیدی نیست. زیرا که: پیغمبر اکرم(ص) به نوشتن آن امر می‌فرمود. ولی در رقعها و کتف‌ها و عُثب‌ها پراکنده بود و این کار مثل این است که: اوراق پراکنده‌ای در خانه رسول خدا (ص) یافت می‌شد که قرآن در آن اوراق نوشته شده بود. کسی آمد و آن‌ها را جمع کرد و با ریسمانی بهم بست تا چیزی از آنها گم نشود.» (۸۶) باز تاریخ هم ثبت کرده و بسیار نقل کرده اند که امام علی هم بعد از رحلت و دفن و کفن پیامبر گرامی گفت: «من سوگند یاد کرده‌ام که تا قرآن را جمع آوری نکنم، نه عبا بر دوش افکنم و نه از خانه بیرون روم و بعد از چند روزی که قرآن را که جمع آوری کرده بود، بار شتری کرده و به مردم ارائه داد.» (۸۷)

۳- علاوه بر این در محضر رسول خدا دیده بودند، که کدام سوره کی و در چه موقعی نازل شده و ترتیب نزول آیه و قرار گرفتن در سوره ای چگونه بوده است. با وجود همه اینها وقتی در دوران ابوبکر قرآن تألیف می‌شود، به همین ترتیب کنونی جمع شده و احدی هم اعتراض نکرده است. وقوع این امر بهترین دلیل بر این است که اگر کار به دستور رسول گرامی انجام نگرفته بود، سیل اعتراض‌ها و درگیری‌ها سرازیر می‌شد و خود به مشکلی لاینحل تبدیل می‌گردید. افزون بر این روشن است که آیه‌ها و سوره‌های قرآن، حداقل در سوره‌های پی در پی و پشت سر هم، در زمان خود پیامبر به ترتیب موجود، ترتیب داده شده بوده است. اگر غیر از این می‌بود، امکان نداشت که ابوبکر بتواند چنین کار عظیمی که به همه صحابه برمی‌گشت، به سرانجام رساند و آن را در

بین دو جلد (بین الدفتین) قرار دهد. و قرآء، حافظان و دارندگان مصاحف و کاتبان وحی در مقابل او نایستند.

۴- اگر ترتیب آیات و سوره ها توقیفی و به دستور پیامبر نبود، قطعاً به این صورت کنونی در نمی آمد و شکل دیگری که در همه جا معمول و مرسوم بود و آن را می شناختند- نظیر کتب تورات و انجیل- با فصول و موضوع های فصل بندی شده، نظم و ترتیب پیدا می کرد، نه! بدین صورت، از یک سوره که بگذریم، گاه در یک آیه چند موضوع مختلف قرار دارد. مثلاً، *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ...* « ای کسانی که ایمان آورده اید به قراردادهای خود) وفا کنید. بر شما (گوشت) چهار پایان حلال گردید... » مانده/۱ و سایر مطالب مربوط به عهد و پیمان و قرارداد ها، و چگونگی وفای به آنها، در آیه ها و سوره های مختلف قرار دارد و همچنین است، رسالت و وظایف (۸۸)، عدالت (۸۹)، حق و حقوق، و سایر موضوعات. هرگاه تمام مطالب هر موضوعی در یک بخش و یا فصل قرار می گرفت، حذف بخش و یا بخشهایی، برای کسانی که قصد تحریف و یا تغییر و تبدیل آن را داشتند،- و یا مخاطب اولیه آن آیات بودند، و یا آیه در اول برای حل بهمان سؤال و یا حل مشکل فلان و یا بهمان شخص بود - به سادگی انجام می گرفت. اما با چنین سامانه ای اگر می خواستند قسمتی و یا یکی از آن آیه ها را حذف کنند، اولاً، نمی دانستند که کدام از آنها را باید حذف کرد. ثانیاً، کل سامانه آیه ها و سوره به هم می خورد و نمی توانستند که چگونه دوباره آن ها را به هم متصل کنند. چنین سامانه تنظیم کتابی جز در قرآن در هیچ کتاب دیگری سابقه ندارد. و این سخن اکرمه به محمد بن سیرین که « اگر جن و انس جمع می شدند تا آن را بدانگونه که نازل شده تألیف کنند نمی توانستند.» حرف حقی است و همین قرآنی که امروز در دسترس ما است، بهترین شاهد آن است که قرآن بدین صورت به فرمان پیامبر شکل گرفته است. و از جمله معجزه جاودان بود قرآن یکی هم این روش مزجی در تدوین آن است یعنی اینکه قرآن در بیان حقایق، مطالب مختلف را به هم می آمیزد و بر خلاف همه کتابهای بشری فصل فصل و باب باب نیست و این گفته محمد تقی شریعتی درست است که می گوید: «این روش مزجی قرآن خود یکی از اسباب حفظ و بقای آن قرآن بوده است که آن را از تصرفها حفظ کرده و بهمان صورتی که بر پیامبر نازل



گشته به ما رسیده است.» (۹۰)

۵- انسانهای خیلی عادی و معمولی وقتی در طول عمر خود، مطلبی را می نویسند، و یا امری را به سامان می رسانند، برای اینکه نتیجه دسترنج شان تغییر نکند و دستخوش حوادث نگردد و باقی بماند، تدابیر مختلفی را به کار می گیرند. حال چگونه می شود باور کرد: پیامبری که رسالتش و کتاب حاصل وحی، خاتمیتش، و چگونگی عمل به پیامش همه در پیام او که قرآن است، نگاشته است، خود به تدوین آن نپرداخته باشد و این کار را به دست حوادث سپرده باشد؟ عقل سلیم می تواند چنین ادعائی را باور کند، و چنین امری شدنی بوده است؟ افزون بر اینها:

۶- قرآنی که به فرمان ابوبکر گردآوری شد، بعد از واقعه یمامه شروع شده و حدود ۱۴ ماه طول کشیده است. زیرا در جمادئ الآخر سال سیزدهم هجری که مصادف با فوت ابوبکر بوده، پایان پذیرفته است (۹۱). باز اگر ترتیب آیات و سوره ها توقیفی نبود، و به اجتهاد ابوبکر و یا زید و یا دیگران وابسته بود، حدود دو سالی پس از فوت پیامبر که هنوز صحابه و مسلمانان در همه امور امر و نهی می کردند و حتی در مقابل خلیفه می ایستادند، خود به اختلاف و درگیری و تشتت شدید تبدیل می شد ولی ملاحظه می شود که تاریخ کوچکترین اشاره ای در مورد مخالفت با ابوبکر و جمع قرآن وی نکرده است.

۷- اگر امکان تحریف قرآن وجود داشت، قطعاً بخشی از آیات و یا بعضی از سوره های قرآن نظیر سوره براءت، منافقون، مسند و... که بیعضی از اشخاصی که بعضاً هم بعدها مصدر قدرت بودند، و به خود آنها و یا بستگانشان راجع می شد از قرآن حذف می گشت، اما چنین چیزی اتفاق نیفتاده است.

۸- اینکه صحابه بر مصحف عثمان اجماع کردند و کسی از آنان به مخالفت برخاست، خود دلیل بر توقیفی بودن آن است، چه اگر مسئله اجتهادی بود، اختلاف نظر پیش می آمد و دیگران به سادگی تمکین نمی کردند. از نظم و ترتیب خود چشم نمی پوشیدند و مصاحف خود را تسلیم عثمان نمی ساختند و برآن اتفاق نمی کردند. همچنانکه دیدیم، اختلاف در مورد قرائت های مختلف تا سالهای ۷۰ هجری و حتی دورتر ادامه پیدا کرد.

۹- هم اکنون در ترتیب قرآن کنونی به سادگی قابل دید است که آیه و آیه هائی

مکی است ولی در سوره های مدنی قرار دارد و همچنین به عکس، آیاتی مدنی است ولی در سوره مکی قرار دارد. افزون بر این در این مطلب همه متفق القولند که آیات مدنی، در سوره مکی و آیات مکی در سوره مدنی قرار دارد و این خود دلیل دیگری است که اگر نظم و ترتیب سوره ها و آیات توقیفی نبود و به اجتهاد صحابه وابسته بود، مکی همه با هم و مدنی نیز با هم یکجا می آمد و یا حد اقل سوره های مدنی می باید، خالص از آیات مدنی ترتیب یافته بود.

۱۰- روایات و اخبار بسیاری از طریق رسول خدا و سایر ائمه نقل شده که اخبار و احادیث را به قرآن عرضه کنند تا صحت و سقم آن را دریابند. اگر قرآن خود، تحریف شده بود، تمامی این اخبار و روایات بی معنی و بیهوده بود. (۹۲) در یکی از آن احادیث معتبری که مورد قبول شیعه و سنی است، پیامبر اکرم می فرماید: «اذا جائکم عنی حدیث فاعرضوا علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فاقبلوه وما خالفه فاضربوه به علی الحائط. یعنی هرگاه حدیثی از من به شما برسد آنرا بر کتاب خدا عرضه کنید پس آنچه با کتاب خدا موافق است بپذیرید و آنچه با آن مخالف است آن را بر سینه دیوارزنید» (۹۳)

روشن است زیرا نظر به اینکه قرآن اصل و هسته مرکزی اسلام است و هر حدیثی ولو از شخص پیامبر نقل شود باید آن را بر قرآن عرضه کرد و اگر موافق قرآن بود آن را پذیرفت و گرنه آن مردود است و باید به دیوارش زد. در حقیقت قرآن سنگ محک و معیار درستی و یا نادرستی هر حدیث و یا روایتی است. و خود پیامبر این معیار و محک را برای سنجش درستی و یا نادرستی هر حدیث و یا روایتی در اختیار ما قرار داده است. بنابراین اگر پیامبر خود قرآن را تدوین نکرده و به صورت کتاب در نیاورده بود، دیگر چه معنی داشت که چنین معیار و محکی برای سنجش در اختیار بگذارد؟

### ۱۱- در فتنه های مانند شب تاریک راه حل را از قرآن بجوئید

حدیث فوق العاده مشهور و معتبری که در بسیاری از کتب حدیث و تفسیر وارد شده، از پیامبر نقل شده که وقتی در فتنه ها و سختی و گرفتاری ماندید و راه برون رفت از آن سراغ ندارید به قرآن مراجعه کنید:

فاذا التبست علیکم الفتن كقطع اللیل مظلم فعلیکم بالقرآن و هو الدلیل یدل علی خیر السبیل. آنگاه که به انواع بلا و شدت مانند پاره های شب تاریک در هم

آمیخت و شما را فرو پوشید بقرآن بچسبید و به آن پناه برید [که] قرآن راهنماست به بهترین راه دلالت و هدایت می کند» (۹۴)

حارث همدانی می گوید، امام علی به من فرمود: «ای حارث! من از رسول خدا شنیدم که فرمود: دیری نباید که فتنه ها بر پا گردد. عرضه داشتم یا رسول الله! راه رهائی از این فتنه ها چیست؟ فرمود: قرآن کتاب خدا، کتابی که راه حل اختلافات و کشمکش های شما در آن است، کتابی که می تواند حق و باطل را به آسانی از هم جدا و روشن سازد...» (۹۵)

این هم دلیل دیگری است که قرآن اصل و هسته مرکزی اسلام است و سنت و هر حدیث و روایت با این هسته مرکزی سنجیده می شود. یعنی اینکه می بایست این کتاب راهنما و هدایت در زمان خود پیامبر و به دستور و راهنمایی آن حضرت تدوین شده باشد.

وقتی ما قرآن را هسته مرکزی اسلام و سنگ محک برای صحت و سقم احادیث و روایات می دانیم از یکطرف و پیامبر و امام علی می فرمایند که در فتنه های مانند شب تاریک راه حل را از قرآن بجوئید، از طرف دیگر این سؤال به ذهن نقاد پیش می آید و یا مطرح می شود که: به منظور اینکه قرآن معجزه باقیه در هر زمان و مکانی باشد و در مواقع فتنه و گرفتاری راه حل را از قرآن بجوئیم که حق را از باطل جدا سازد، باید بیان چگونه اموری باشد. برای اینکه قرآن خصوصیات فوق را دارا باشد، لاجرم باید بیان امور مستمر در تاریخ باشد.

**وقتی می گوئیم:** قرآن بیان امور مستمر در تاریخ است یعنی اینکه قرآن از حوادث جزئی و حادثی، قواعد کلی که ممکن است در هر زمانی تکرار شود و یا وجود داشته باشد را بیان می کند. گرچه بعضی از آیات در موردی خاص و یا شخص و گروهی و یا برای حل مسئله و یا مسائل مبتلا به جامعه آن روز نازل شده ولی نحوه بیان، بیان امور مستمری است که در همه زمانها به نحوی وجود دارد. شأن نزولهایی که در مورد آیات قرآن گفته شده، اولاً صحت بسیاری از اخبار گفته شده در آن موارد جای بحث جدی دارد و ثانیاً این شأن نزول ها جزئی از قرآن محسوب نشده و به عنوان روایات و احادیث و یا اخبار نقل شده است تازه به فرض صحت شأن نزول ها، آنها هرگز شمول آیه را محدود نمی کنند. چون اگر چنین باشد، قرآن دیگر جز به عنوان تجربه تاریخی به چه درد دیگری- نظیر هر کتاب تاریخی دیگر- می خورد؟ طبیعی است که اگر چنین

می بود، یک امر تمام شده تلقی می شود. یک قاعده کلی وجود دارد که : «الْموردُ لَا يُخَصِّصُ الْوَارِدُ» یعنی شأن نزول نمی تواند شمول آیه را محدود کند. و اگر غیر از این می بود عمر قرآن در همان دوران پیامبر به پایان می رسید و نظیر کتابهای دیگر به تاریخ می پیوست. و در این صورت صحبت از خاتمیت دین و معجزه باقیه و درمواقع فتنه و گرفتاری راه حل ارائه دهد و حق را از باطل جدا سازد، بی معنا و مفهوم می شد. شما می توانید به قرآن مراجعه کنید و صحت این نکته را خود تجربه کنید. اینکه ما نمی توانیم حق را از باطل جدا کنیم، این است که ما برای تشخیص آن به قرآن مراجعه نمی کنیم. یا از حدیث و روایت که خود صحت و سقم آن معلوم نیست مراجعه می کنیم و یا برای تمیز حق و باطل، یک روزبه سراغ ارسطومی رویم، روز دیگر مارکس و بعد هم این ویا آن جامعه شناس ویا تاریخ دان، هرمنوتیک شناس و... و می خواهیم قرآن را با گفته های اینها انطباق دهیم و حق را از باطل جدا کنیم و این غیر ممکن است. اگر چنین عمل کنیم این غافله تا به حشر ادامه پیدا می کند و ما هر روز برای فهم قرآن باید به این وآن مراجعه کنیم. و با چنین روشی ما راه به جایی نخواهیم برد و این انطباق دادن ها به غیر از استفاده از علوم مختلف است. ما با هر کتابی که سرو کار داریم و یا مطالعه می کنیم، قبل از هر چیز باید بدانیم که از این کتاب چه می خواهیم ویا به چه کاری می آید و این کتاب چه نوع کتابی است و یا به چه کاری می آید و محتوی چه مطالبی است و به چه کاری می آید را از خود آن کتاب جستجو کنیم. قرآن هم از این قاعده مستثنی نیست. پس باید به سراغ قرآن رفت و دید که قرآن بنا به بیان خودش چگونه کتابی است.

برای فهم قرآن نیاز به هیچ چیز دیگری نیست، زیرا اجزای قرآن یکدیگر را روشن و تصدیق می کنند. امام علی در خطبه ۱۸ نهج البلاغه می فرماید: « أَنْ الْكِتَابَ يَصْدُقُ بَعْضُهُ بَعْضًا هَمَانَا اجزاء قرآن یکدیگر را تصدیق می کند. » (۹۶)

۱۱- قرآن خود دلیل خود است و قرآن عصر پیامبر همان قرآن عصر ما است، برای اثبات اینکه تغییر و تبدیلی در طول زمان در آن راه نیافتاده به هیچ حدیث و یا روایت و یا متن تاریخی نیاز ندارد. نظر به اینکه پیامبر با همین قرآن

تحدی کرده و آن را معجزه و دلیل پیامبری خود نامیده است و امروز هم همان تحدی در همین قرآن عصر ما وجود دارد و همه مردم را بدان تحدی می کند و معجزه باقیه پیامبر است، (۹۷) مولوی نیز در این مورد چنین سروده است:

چون کتابُ الله پیامدهم برآن // این چنین طعنه زدند آن کافران  
 که اساطیر است و افسانه نژند // نیست تعمیقی و تحقیقی بلند  
 گفت: اگر آسان نماید این به تو // این چنین آسان یکی سوره بگو  
 چنتان و انستان و اهل کار // گو: یکی آیت از این آسان بیار  
 (دفتر سوم ۴۲۳۷ و ۳۸ و ۴۲ و ۴۳)

حجت و دلیل قرآن هم با خود قرآن است و نه با حدیث و روایت.  
 قول حق را هم ز حق، تفسیر جو // هین مگو ژاژ از گمان، ای سخت  
 رُو (دفتر ششم ۲۲۹۲)  
 و یا

معنی قرآن ز قرآن، پرس و بس // وز کسی کآتش زده ست اندر هوس  
 (دفتر پنجم ۳۱۲۸)

یعنی اینکه معنی قرآن را از خود قرآن و از مردان حقی بپرس که هوای نفس و خود پرستی را سوزانده و از خود خود رها شده اند. و نه از احادیث و روایات و یا کس دیگری که خود در بند قدرت گرفتار آمده اند.

**شیخ صدوق در زمان غیبت صغری** زندگی می کرده و در سال ۳۲۹ ه ق رحلت کرده است. در مورد قرآن می گوید:

«اعتقاد ما این است که قرآنی را که خدا نازل ساخت بر محمد (ص) همین است که در میان دو جلد است و این همین است که در دست مردم است و زیاده بر این نیست... و هر کس بما اسناد دهد که ما می گوئیم قرآن زیاده از این است آن کس دروغگو است.» (۹۸)

بنابر این گفته رامیار در مورد قرآن حق است که می گوید: «این قرآن است و بی گفتگو کلام خدا است. معجزه ای است که تمامش از آغاز تا انجام، از بآء «بسم الله» تا سین «والناس»، حرف به حرف و کلمه به کلمه توسط فرشته خدا بر نبی اکرم (ص) نازل شده، بر دل پاکش (ص) نقش بسته، از دو لب مبارکش (ص) جاری شده و امروز پس از چهارده قرن

ما آن را همان سان در بر داریم که به زمان گیرنده وحی، یاران گرامیش (ص) دریافت داشته اند. تواترش قطعی است و تلاوتش عبادت.» (۹۹)

### گزارش محققان آلمانی در مورد قرآن

خوشبختانه گزارش محققان آلمانی در دانشگاه توربین گن آلمان که کار تحقیق متون قرآن را پی گیری می کنند، تحقیق در متن متون قدیمی ترین نسخ قرآنی که در دسترس آنها بوده، نشان می دهد که این نسخه قرآن حدود ۲۰ تا ۴۰ سال (یعنی ۴۵۰ تا ۴۷۰ میلادی) بعد از فوت پیامبر نوشته شده و «متن آنها بطور کلی در انطباق با متونی است که امروزه می شناسیم». (۱۰۰) یعنی اینکه تغییر و تبدیلی در آن راه نیافته است. بعضی ها هم می گویند که قرآن توربین گن را علی ابن ابیطالب، امام اول شیعیان نوشته که هنوز ادعای اخیر ثابت نشده است. اما با مراجعه و دقت در گزارشهای تاریخی این قرآن بایستی از جمله قرآن هایی باشد که در زمان عثمان استنساخ شده است و برای هر استان و یا ولایت اسلامی نسخه از آن به عنوان قرآن امام ارسال شده است. زیرا حدود تاریخی می گویند این قرآن نوشته شده است با دوران خلافت عثمان هماهنگ است.

### نتیجه گیری

تاریخ قرآن، تاریخی باز است که روز به روز ساخته می شود. بنابراین تاریخ قرآن تاریخی است که از نزول اولین آیه و یا سوره شروع می شود و در بطن زمان و نسل به نسل ادامه دارد و در هر عصری و زمانی موجب ساختن و یا اثر گذاشتن در ساخت تاریخ توسط مردم آن عصر و زمان می گردد. وقتی می بینیم که قرآنی که در گذشته نازل شده، و وقایع مستمری را دنبال می کند که با زمان حال و آینده ربط محکمی دارد به عبارت دیگر یعنی قرآن نظر به بیان امور مستمر در تاریخ در گذشته و حال و آینده دارد که در گذشته شروع شده و حامل حال و آینده است، نتیجه می گیریم، که قرآن در گذشته آمده ولی تنها حامل تاریخ گذشته نیست، روش زندگی است برای حال و آینده. بنا بر این، همچنان تاریخی باز است و نه بسته.

نزول قرآن تدریجی بوده است: در طول ۲۳ سال رسالت رسول خدا(ص) قرآن به تدریج بر پیامبر گرامی نازل شده است. ۲۳ سال تاریخ دوران زندگی پیامبر را در بردارد. قرآن کریم خود به وضوح می گوید که کتاب است و نامش هم قرآن است.

قرآن سه بار جمع آوری شده است: اول: در حضور پیغمبر اکرم (ص). دوم: جمع به فرمان ابوبکر بعد از اتمام جنگ یمامه و سوم: جمع عثمان. قرآن جمع عثمان در حقیقت جمع کردن و به صورت کتاب مدون کردن نبود، چرا که این کار قبلاً انجام پذیرفته بود بلکه مقصود عثمان، جمع کردن مسلمین بر قرائتی ثابت و معروف زمان پیغمبر(ص) و لغو قرائت های دیگر بود.

**امام علی زیباترین تأیید و پشتیبانی را از قرآن عثمان به عمل آورده و تأکید کرده است که « از این پس قرآن هرگز روی به خزان (خشکی) نیارد و تغییر نپذیرد.»** و در نهج البلاغه در دوران خلافت خود، در خطبه های ۱۸، ۱۳۳، ۱۷۵، ۱۸۲، ۱۸۹ (فیض الاسلام) و... تا بخواهی توصیف هائی بس ولا و گرانقدر، از قرآن موجود استنساخ شده توسط عثمان به عمل آورده و افزوده است که اگر عثمان چنین نمی کرد، مسلماً من همان کار عثمان را می کردم. ترتیب آیات در سوره ها با توقیف و آگاهی خود پیغمبر(ص) و امر آن حضرت واقع شده است

قرآن موجود در دسترس، خود می گوید که نظم و ترتیب سوره و آیه ها، توقیفی و به امر خداوند و دستور رسول گرامی تنظیم شده است. زیرا هیچ یک از صحابه نه به خود اجازه می دادند و نه می دانستند که چه آیه ای را باید کجا و در کدام سوره قرار دهند. و یا کی سوره تمام شده است. اگر نظم و ترتیب سوره ها و آیات توقیفی نبود و جمع قرآن به اجتهاد صحابه وابسته بود سیل اعتراض ها و درگیری ها بر می خاست. و خود به بزرگترین وسیله انشعاب مسلمان ها به فرقه ها و دسته ها و گروه ها می گشت. «این قرآن بی گفتگو کلام خداوند است و معجزه ای است که تمامش از آغاز تا انجام، حرف به حرف و کلمه به کلمه توسط فرشته خدا بر نبی اکرم(ص) نازل شده، بر دل پاکش(ص) نقش بسته، از دو لب مبارکش(ص) جاری شده و امروز پس از چهارده قرن ما

آن را همان سان در بر داریم که در زمان گیرنده وحی، یاران گرامیش از پیامبر دریافت داشته اند و تواترش قطعی است».

### طرح چند سنوال

دوستی که مقاله را مطالعه کرده، چند سنوال برایش مطرح شده، و از من توضیح خواسته است. فکر کردم که شاید پاسخ ها برای دیگران هم مفید باشد. از این رو، سنوالها و پاسخ، به پایان مقاله افزوده شد.

### سلام آقای جعفری

اما در مورد متن به نظر من مکتوبی بسیار خوب است و بسیار لذت بردم از خواندن آن برایم به خصوص قرآن جمع آوری عثمان و اینکه به چه ترتیبی اینها جمع شده یک انسجام در ذهنم پیدا کرد و از این بابت از شما متشکرم. نکات زیر برایم سنوال برانگیخت

س ۱: درست نمی‌فهمم که قرآن پیامبر چه شد و چرا حضرت علی قرآنی برای خود درست کرده بود. و شاید این همان قرآن است.

س ۲: چرا باید جای نگرانی باشد به لحاظ حفظ قرآن اگر حافظان قرآن در جنگ کشته شوند در صورتی که قرآن بصورت کتاب در خانه پیامبر بوده است. و علی هم همزمان آن را جمع می‌کرده است.

در آخر هم باز آورده‌اید که قرآن سه بار جمع شده است. زمان پیامبر و زمان ابوبکر و زمان عثمان. شاید خواننده قرآن علی رانداند که در این تقسیم بندی کجا جا بدهد.

ج ۱- می‌دانید که در آن دوران کاغذ با وجودی که کالائی شناخته شده بود، اما کالائی کمیاب و در دسترس همه نبود و کالائی طرفه و تجملی به حساب می‌آمد و همیشه در اختیار نبود. به این علت قرآن را در لوحه های چوبی و غیر چوبی، استخوان پهن شتر و یا...، چرمهای رنگین و غیر رنگین، برگهای پهن درختان و... روی هر چیزی که می‌توانستند، می‌نوشتند. به همین علت قرآن های اولیه ای که تنظیم شده بود بسیار حجیم بود. و قرآنی را که امام علی جمع کرد بود، به علت سنگینی بار شتر کرده بود و به مردم ارائه و نشان داد. پیامبر هم وقتی آیات نازل می‌شد به کاتبان وحی می‌فرمود تا آن را برایش بنویسند. آن



حضرت نوشته‌ها را در خانه‌اش و در اطاق عایشه، نگهداری می‌کرد. بعد از رحلت آن حضرت، قرآن جمع شده به صورت مصحف، مصحف بوده یعنی اینکه سوره‌ها تنظیم و مرتب گشته و پهلوی هم قرار گرفته بوده است. احتمالاً به هم متصل هم شده بوده است. اما خوب، طبعاً نمی‌توانسته به صورت کتاب امروزی باشد. آن نوشته‌ها که در نزد عایشه بوده، قطعاً در جمع آوری قرآن ابوبکر که به سرپرستی زید انجام پذیرفت، اساس کار شده است. و اما بر سر قرآن پیامبر چه آمده است؟ در طول زمان از این دست به آن دست گشته و اینک در دسترس نیست.

و اما قرآن امام علی- امام علی نزدیکترین کاتبان وحی به پیامبر بود. کاتبان وحی وقتی پیامبر به آنها رجوع می‌کرد، برای پیامبر می‌نوشتند ولی آنها برای خود هم قرآنی تهیه می‌کردند. چون داشتن مصحفی شخصی برای دارنده‌اش افتخار و شخصیت آفرین بود که بعضی از آنها خیلی مشهور بوده است. مثل مصحف ابن عباس، زید، عبدالله بن زبیر، عبید بن عمیر، سعید بن جبیر و... امام علی هم بلافاصله بعد از رحلت پیامبر به جمع کامل قرآن پرداخت. او در آن دوران خانه نشین بود و کوشش می‌شد که تا جای ممکن مطرح نشود. با این حال، در جمع کردن قرآن شرکت داشت و با دقت نظاره می‌کرد که در قرآن تغییری حاصل نشود. اما اینکه قرآن امام چه شده است. طبعاً آن قرآنی که به علت سنگینی بار شتر شده است، خود به خود از بین رفته است ولی در دوران بعد که مسلمین به اندازه کافی دسترسی به کاغذ و یا پوست مرغوب پیدا کرده بودند، امام نیز برای خود باز قرآنی نوشته است و همچنانکه در متن آمد، در میان قرآن پژوهان شیعه و اهل سنت اتفاق نظر است که امام علی مصحفی از قرآن برای خود و با دستخط خود نوشته بوده است. مدارک کهن به آن تصریح دارند و ابن ندیم شهادت می‌دهد که آن را دیده است و مصحف او دارای متن و حواشی بوده است و طبعاً این قرآن‌ها به ارث به فرزندان می‌رسیده و در طول زمان دست به دست شده است. هم اکنون در بعضی از موزه‌ها قسمت و یا بخش‌هایی از قرآن منسوب به خط امام علی وجود دارد. اینکه واقعاً از امام باشد قطعی نیست.

ج ۲- ترس از بین رفتن قرآن- در آن دوران همچنانکه در مقاله آمد، پیامبر

تعلیم می داد که قرآن را در حافظه جمع و از حفظ داشته باشند و بسیار بر حافظه تکیه می کرد و می بینید که حفظ قرآن در این دوران هم رایج است و این سنت از تأکیدات مؤکد پیامبر است. علاوه بر اینکه از نوشتن هم کوتاهی نمی کرد. بنابر این با وسایل و نوشت افزار آن دوران و افراد با سواد کم همچنانکه در مکه می نویسند که ۱۷ نفر نوشتن می دانستند تعداد مصحف نوشته شده کامل و یا ناقص خیلی زیاد نبوده است و تا دوران خلفای راشدین گمان نمی کنم که بیش از ۱۰-۱۲ مصحف وجود داشته است. به همین علت حفظ قرآن و حافظه نقش عظیمی در آن دوران بازی کرده است و معلمین حافظین قرآن، از حفظ قرائت قرآن را تعلیم می دادند. البته از نوشته هم کوتاهی نمی شد. ولی بسیار به حافظه تکیه می شد. تا امروز هم این سنت باقی مانده است. بنا بر این، وقتی چند ماهی بعد از رحلت پیامبر در جنگی ۶۰-۷۰ نفر از حافظین قرآن کشته می شوند، این ترس را بر می انگیزد که اگر جنگ دیگری رخ دهد و عده ای دیگر کشته شوند، ضایعه ای عظیم برای مسلمین، به جهت کشته شدن معلمان و حافظان قرآن، پدید می آید. وجود چنین ترسی خیلی غیر طبیعی نبوده است. اما اینکه امام علی قرآن را جمع آوری کرده بود، یک سخن است، وجود مصحف های دیگر (در مورد جمع آوری قرآن در زمان ابوبکر) و وجود قرائت های مختلف (جمع آوری عثمان) سخنی دیگر است. وجود آن مصحف ها و این قرائت ها ایجاب می کرده است که قرآن جمع گردد. حتی اگر احتمال بدهیم خلیفه وقت ترجیح می داده است قرآن مستقلاً داشته باشد و در باره قرآن، به امام علی مراجعه نکند - به لحاظ این که او را رقیب می دانست-، باز جمع کردن قرآن کاری به جا بود. امام هم که در دوران خلفا خانه نشین بوده و تا احساس خطر نمی کرده در امور دخالت نمی کرده است.

**ج آخر-** سه نوبت جمع آوری قرآن که ذکر آن رفت، از جمع خود پیامبر که بگذریم، جمع ابوبکر تهیه قرآن رسمی برای استفاده شخص خلیفه است. جمع عثمان هم استنساخ همان قرآن است با جمع کردن مسلمین بر قرائت های ثابت و معروف زمان پیغمبر (ص) یعنی قرائت واحد قریش. «قرآن علی را نداند که در این تقسیم بندی کجا جا بدهد.» اولاً امام علی خود از قریش و قرائتش، قرائت پیامبر است. مصحف آن حضرت هم مصحف شخص امام بوده نظیر مصحف

دیگران. در مصحف امام علی حواشی مختلفی داشته که به بعضی از آنها در مقاله اشاره شده است.

حال که کار این تحقیق و چند سؤال در رابطه با جمع آوری قرآن به پایان رسید. نظر به اینکه مولوی در مثنوی از نگاه خود به شرح و بسط مفاهیم عالی و انسان ساز قرآن پرداخته است. شیخ بهائی، فیلسوف و فقیه و دانشمند برجسته دوره صفوی نظر خود را در مورد مثنوی که آن را قرآنی به لفظ پهلوی (فارسی) می داند، آن را چنین معرفی کرده است:

من نمی گویم که آن عالی جناب // هست پیغمبر، ولی دارد کتاب  
 مثنوی معنوی مولوی // هست قرآنی به لفظ پهلوی  
 مثنوی او چو قرآنی مُدل // هادی بعضی و، بعضی را مُضِل  
 مولانا مانند بسیاری از مفسران قرآن، از زوایای مختلف با اشعار بی مانند خود در مثنوی به توصیف قرآن پرداخته و توضیح داده است که قرآن چگونه کتابی است. سخن او شش باب دارد: ۱- عدم تحریف قرآن ۲- قرآن ظاهر و باطنی دارد. ۳- چگونگی فهم قرآن. ۴- قرآن جدا کننده حق از باطل. ۵- قرآن جاوید و پایدار است و تا قیامت ندا می دهد، معتقد و پایبند است و ۶- قرآن چگونه روشی به انسان می آموزد. مشروح نظر مولوی در مورد قرآن در قسمت بخش ج قسمت «آیا مثنوی قرآن در زبان فارسی است؟» آمده است. اما مختصر اینکه وی از زبان خداوند به پیامبر می گوید: نگران کم و زیاد کردن قرآن و حفظ آن مباش که من خود بهترین حافظ و نگهدارنده قرآن از هر جهتی هستم و بهتر از خود من به دنبال حافظ و نگهدارنده دیگر مباش خیالت از هر جهت راحت باشد: مصطفی را وعده کرد الطاف حق // گر بمیری تو، نمیرد این سبق  
 من کتاب و معجزت را رافع // بیش و کم کن را ز قرآن، مانع  
 من تو را اندر دو عالم حافظم // طاعنان را از حدیث دافع  
 کس نتاند بیش و کم کردن در او // تو، به از من، حافظی دیگر مجو  
 (دفتر سوم ۱۱۹۷-۱۲۰۰) و نیز

زهره نی کس را که یک حرفی از آن // یا بدزدد یا فزاید در بیان  
 (دفتر چهارم ۲۸۷۶)

## یادداشتها و نمایه:

- ۱- تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، چاپ نهم ۱۳۸۹، ص ۶۴۵  
- The Koran, Translated by Georg Sale, London
- ۲- تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، چاپ نهم ۱۳۸۹، ص ۲۰۰
- ۳- همان سند، ص ۲۰۱ و ۲۰۲.
- ۴- همان سند، ص ۱۹۸ تا ۲۱۰، تفصیل نکات فوق آمده است.
- ۵- همان سند، ص ۲۱۱-۲۱۳، تفصیل نکات فوق آمده است.
- ۶- الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، جلد اول، ص ۱۸۱.
- ۷- تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، چاپ نهم ۱۳۸۹، ص ۲۷۶.
- ۸- تاریخ یعقوبی، جلد دوم، تألیف احمد بن ابی یعقوب، ترجمه دکتر محمد آیتی، ص ۱۵.
- ۹- تاریخ طبری، محمد جریر طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۴، ص ۱۲۷۸-۱۲۷۶
- ۱۰- تاریخ یعقوبی، جلد دوم، تألیف احمد بن ابی یعقوب، ترجمه دکتر محمد آیتی، ص ۵۰۷.
- ۱۱- همان سند، ص ۵۰۸-۵۰۹
- ۱۲- همان سند.
- ۱۳- آنگاه... هدایت شدم دکتر محمد تیجانی سماوی، ترجمه مهری، ص ۱۳۳ و ۱۳۴ به نقل از: صحیح بخاری، ج ۲، باب قول المریض؛ صحیح مسلم، ج ۵، ص ۷۵ در آخر کتاب الوصیه؛ مسند ابن حنبل، ج ۱، ص ۳۵۵؛ طبری، ج ۳، ص ۱۹۳؛ ابن اثیر، ج ۲، ص ۳۰۲.
- ۱۴- برای اطلاع بیشتر به: تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، چاپ نهم ۱۳۸۹، ص ۳۴۲-۳۳۳، مراجعه کنید.
- ۱۵- الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، جلد اول، ص ۲۰۲ و ۲۰۵.
- ۱۶- تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، چاپ نهم ۱۳۸۹، ص ۲۹۷.
- ۱۷- ولایت فقیه، بدعت و فرعونیت بنام دین، از محمد جعفری، ص ۱۷۳؛ به نقل از: الامامه و السیاسه، ابن قتیبه، ج ۱، چاپ دوم ۲۰۰۶، ص ۱۶.
- ۱۸- تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، چاپ نهم ۱۳۸۹، ص ۳۰۱.
- ۱۹- همان سند، ص ۳۰۷-۳۰۳.

- ۲۰- الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، جلد اول، ص ۲۰۲ و ۲۰۵ .
- ۲۱- تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، چاپ نهم ۱۳۸۹، ص ۳۲۴.
- ۲۲- قرآن شناخت مباحثی در فرهنگ آفرینی قرآن، نویسنده بهاء الدین خرمشاهی، چاپ سوم ۱۳۷۵، ص ۶۳ .
- ۲۳- همان سند.
- ۲۴- تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، چاپ نهم ۱۳۸۹، ص ۳۳۲.
- ۲۵- اسلام و زن، احمد زکی یمانی، ترجمه و نگارش سید ضیاء مرتضوی، ص ۶۴؛ به نقل از واقدی، فتوح الشام، ج ۱، ص ۲۱.
- ۲۶- تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، چاپ نهم ۱۳۸۹، ص ۳۳۷.
- ۲۷- همان سند، ص ۲۴۷-۲۴۶.
- ۲۸- الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، جلد اول، ص ۲۰۵؛ سیوطی از قول ابن اشته در کتاب المصاحف از لیث بن سعد آورده است.
- ۲۹- تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، چاپ نهم ۱۳۸۹، ص ۳۱۲؛ به نقل از اتقان ۱: ۲۰۶.
- ۳۰- همان سند؛ به نقل از ابن سعد ۳: ۲۴۲/۱ .
- ۳۱- همان سند؛ به نقل از بخاری: حدود ۳۱، احمد ۱: ۲۳، ۲۸، ۲۹، ابن سعد ۳: ۲۴۲/۱، مقدمتان ۸۰، مفتاح کنوز السنه ۲۰۶/۱ و ۲.
- ۳۲- همان سند؛ به نقل سفر لایبان ۲۰: ۱۰.
- ۳۳- همان سند؛ به نقل از تفسیر ابن کثیر ۳: ۲۶۱.
- ۳۴- همان سند، ص ۳۱۲.
- ۳۵- همان سند، ص ۳۱۲ و ۳۱۳.
- ۳۶- بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، نویسنده، آیت الله سید ابوالقاسم خوئی، ترجمه: محمد صادق نجمی، هاشم هاشم زاده هریسی، چاپ سوم ۱۳۸۸، ص ۲۵۷.
- ۳۷- همان سند، ص ۳۵۶.
- ۳۸- فقه استدلالی در مسائل خلافی، از: سید محمد جواد غروی، ترجمه: دکتر سید علی اصغر غروی، چاپ دوم ۱۳۸۷، ص ۶۸۱؛ برای اطلاع بیشتر در مورد رجم به همین کتاب ص ۶۸۵-۶۸۵ مراجعه کنید.

- ۳۹- تاریخ قرآن، ص ۵۰۲؛ به نقل از صحیفه همام: ۹، صحیح مسلم: کتاب ایمان باب جواز الاستسرار بالایمان للخائف ۲: ۱۷۸ بشرح نووی .
- ۴۰- همان سند، ص، ۲۴۳؛ به نقل از کتانی ۲: ۴۰۷ و بضاعت و گستره نفوذ فقها، دکتر صدیقه و سمرقی، ص ۱۱۷؛ به نقل از تاریخ حدیث شانه چی ص ۱۸.
- ۴۱- الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، جلد اول، ص ۲۰۸؛ سیوطی مطلب فوق را از ابن التین و غیر او آورده است.
- ۴۲- همان سند، ص ۲۰۸ و ۲۰۹؛ سیوطی به نقل از قاضی ابوبکر در کتاب الانتصار مطلب را نوشته است.
- ۴۳- تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، چاپ نهم ۱۳۸۹، ص ۳۶۱.
- ۴۴- پژوهشی در تاریخ قرآن، دکتر سید محمد باقر حجتی، چاپ زمستان ۱۳۶۰، ص ۲۵۶.
- ۴۵- همان سند، ص ۲۵۶ و ۲۵۷.
- ۴۶- برهان، بدر الدین محمد بن عبدالله زرکشی، ترجمه: حسین صابری، ج ۱، ص ۴۹۵.
- ۴۷- پژوهشی در تاریخ قرآن، دکتر سید محمد باقر حجتی، چاپ زمستان ۱۳۶۰، ص ۲۵۸ و ۲۵۷.
- ۴۸- قرآن سوره ابراهیم، آیه ۴.
- ۴۹- بیان در علوم و مسائل قرآنی، حاج سید ابوالقاسم خوئی، ترجمه: محمد صادق نجمی، هاشم هاشم زاده هریسی، چاپ سوم، ص ۲۳۲ و ۲۴۸؛ کسانی که مایل به مطالعه تمامی بحث آیت الله خوئی در این رابطه هستند، به همین سند، ص ۲۴۸ - ۲۰۴ مراجعه کنند.
- ۵۰- تاریخ کامل، از عزالدین ابن اثیر، برگردان: دکتر سید حسین روحانی، جلد چهارم، ص ۱۶۴۲-۱۶۳۹.
- ۵۱- الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، جلد اول، ص ۲۰۷-۲۰۶.
- ۵۲- تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، چاپ نهم ۱۳۸۹، ص ۴۱۱؛ به نقل از ابوشامه ۵۸.
- ۵۳- همان سند، ص ۲۰۸ و ۲۰۹.
- ۵۴- همان سند، ص ۴۴۴؛ به نقل از تذکره علامه حلی، باب قرائت.
- ۵۵- همان سند، ص ۴۴۵، او از اصحاب امیر مؤمنان علی و امام حسن مجتبی (ع) است. (معجم الرجال حدیث آقای خوئی ۸: ۳۲۶ و ۳۲۷، سفینه البحار ۱: ۶۷۱) اتقان، ترجمه

- ۱: ۲۰۸، نوع هیجدهم) ولی در اینکه صحابی و تابعی بوده خلاف است. (اصابه ۲: ۱۰۰، ۱۱۸، تهذیب التهذیب ۴: ۲۷۸).
- ۵۶- همان سند، ص ۴۴۵، این حدیث به گونه های مختلفی (مختصر و یا مفصل) نقل شده است: مصاحف ۲۲، اتقان ۱: ۲۱۰، مقدمتان ۴۶-۴۵، مناهل العرفان ۱: ۲۵۵، ابو شامه ۵۴، سنن الکبریٰ ۲: ۴۲.
- ۵۷- همان سند، ص ۴۴۵-۴۴۴؛ پاورقی همین ص، ۵- النشر ۱: ۳۲، مصاحف ۱۲، ۲۳، ابوشامه ۵۳، مناهل العرفان ۱: ۲۵۵
- ۵۸- الاتقان فی علوم القرآن، سیوطی، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، جلد اول، ص ۲۰۹. ۵۹- تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، ص ۴۴۶؛ در پاورقی همین ص، مجمع البیان ۹: ۲۱۸، «ان القرآن لا یهاج و تحویل» یا «ولا یحرک». آمده است.
- ۶۰- همان سند، ص ۴۲۰؛ به نقل از مصاحف ۲۲.
- ۶۱- همان سند، ص ۴۲۰.
- ۶۲- برای اطلاع بیشتر به کتاب ولایت فقیه، بدعت و فرعونیت بنام دین، از محمد جعفری، ص ۱۰۵-۱۰۱ و یا نهج البلاغه خطبه های یاد شده و نشده مراجعه کنید.
- ۶۳- برای اطلاع بیشتر به فصل چهارم و پنجم کتاب «ولایت فقیه، بدعت و فرعونیت بنام دین» از محمد جعفری مراجعه کنید
- ۶۴- مروج الذهب، مسعودی، جلد اول، ترجمه، ص ۷۸۵.
- ۶۵- تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، ص ۳۶۷ و ۳۶۶؛ به نقل از: مصاحف سجستانی ۱۰، ابن سعد ۲: ۱۰۱/۲، س ۲۰-ی دارد که درخور توجه خاص است. «رأیت کتاب الله یزاد فیه»، اتقان ۱: ۲۰۴، نوع ۱۸.
- ۶۶- همان سند، ص ۳۶۷؛ به نقل از: صاحبی ۲۰۰.
- ۶۷- تاریخ یعقوبی، جلد دوم، تألیف احمد بن ابی یعقوب، ترجمه دکتر محمد آیتی، ص ۱۵.
- ۶۸- ولایت فقیه، بدعت و فرعونیت بنام دین، از محمد جعفری، ص ۱۷۳؛ به نقل از: الامامه و السیاسه، ابن قتیبه، ج ۱، چاپ دوم ۲۰۰۶، ص ۱۶.
- ۶۹- قرآن شناخت (مباحثی در فرهنگ آفرینی قرآن)، خرمشاهی، چاپ سوم ۱۳۷۵، ص، ۶۴ و ۶۵.
- ۷۰- پژوهشی در تاریخ قرآن، دکتر سید محمد باقر حجتی، چاپ زمستان ۱۳۶۰، ص ۳۸۶.
- ۷۱- الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، جلد

- اول، ص ۲۰۹.
- ۷۲- همان سند.
- ۷۳- همان سند، ص ۲۱۲ و ۲۱۳.
- ۷۴- الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، جلد اول، ص ۲۰۳.
- ۷۵- پژوهشی در تاریخ قرآن، دکتر سید محمد باقر حجتی، چاپ زمستان ۱۳۶۰، ص ۸۸؛ به نقل از علم الیقین، ص ۱۳۰.
- ۷۶- همان سند، ص ۲۲۳ و ۲۲۴.
- ۷۷- همان سند، ص ۲۲۴؛ به نقل از مقدمه مجمع البیان ج ۱ ص ۱۵، ط صیدا.
- ۷۸- همان سند، ص ۷۰؛ به نقل از بحار الانوار ج ۹ ص ۵۴ و فصل الخطاب ص ۹۷ - ۹۸.
- ۷۹- ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلدی، جلد ۵، ص ۴۵۰.
- ۸۰- همان سند، ص ۷۰؛ به نقل از بحار الانوار ج ۹ ص ۵۴ و فصل الخطاب ص ۹۷ - ۹۸.
- ۸۱- همان سند، ص ۷۰.
- ۸۲- همان سند.
- ۸۳- ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلدی، جلد ۱۲، ص ۱۸۵.
- ۸۴- پژوهشی در تاریخ قرآن، دکتر سید محمد باقر حجتی، چاپ زمستان ۱۳۶۰، ص ۹۰.
- ۸۵- همان سند، ص ۴۰۱.
- ۸۶- الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، جلد اول، ص ۲۰۲ و ۲۰۵.
- ۸۷- تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، ص ۳۶۷ و ۳۶۶؛ به نقل از: مصاحف سجستانی، ۱۰، ابن سعد ۲: ۱۰۱/۲، س ۲۰-ی دارد که درخور توجه خاص است. «رأیت کتاب الله یزاد فیه»، اتقان ۱: ۲۰۴، نوع ۱۸+صاحبی ۲۰۰؛ ترجمه تاریخ یعقوبی ج ۲ ص ۱۵.
- ۸۸- برای اطلاع از وظایف و حدود اختیارات رسالت به فصل چهارم و پنجم کتاب «ولایت فقیه، بدعت و فرعونیت بنام دین» از محمد جعفری مراجعه کنید.
- ۸۹- برای اطلاع از قسط و عدالت به همان سند، ص ۶۷-۵۹، مراجعه کنید.
- ۹۰- خلافت و ولایت از نظر قرآن و سنت، محمد تقی شریعتی، چاپ دوم ۱۳۵۱، ص ۱۵.



- ۹۱- تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، چاپ نهم ۱۳۸۹، ص ۳۲۵.
- ۹۲- ولایت فقیه، بدعت و فرعونیت بنام دین، ص، ۲۷۶، وسائل، ج ۳، کتاب قضا، ص ۳۸۰.
- ۹۳- پرتوی از قرآن جلد اول سید محمود طالقانی، چاپ سوم از مقدمه ص ۱۵.
- ۹۴- تفسیر نوین محمد تقی شریعتی، ص دو از مقدمه.
- ۹۵- بیان در علوم و مسائل قرآنی، حاج سید ابوالقاسم خوئی، ترجمه: محمد صادق نجمی، هاشم هاشم زاده هریسی، چاپ سوم ص ۳۴. آن را بیاورند
- ۹۶- نهج البلاغه خطبه ۱۸، ترجمه از قرآن روشنگر، کریم زمانی، ص ۴۴۲.
- ۹۷- اسراء/۸۸ اگر جن و انس جمع شوند که قرآنی نظیر این قرآن بیاورند قادر نخواهند بود؛ هود/۱۳ اگر این قرآن به دروغ ساخته است، اگر راست می گوئید ده سوره مانند آن بیاورید؛ بقره/۲۳ و ۲۴ و پس اگر راست می گوئید سوره ای مانند آن بیاورید و هرگز نمی توانید؛ ویونس/۳۸ و آیاتی دیگر
- ۹۸- ترجمه اعتقادات شیخ صدوق، سید محمد علی ابن سید الحسینی، چاپ ۱۳۷۱، ص ۱۰۶.
- ۹۹- تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، چاپ نهم ۱۳۸۹، ص ۱
- ۱۰۰-

[http://www.bbc.co.uk/persian/world/2014/12/141209\\_sam\\_koran](http://www.bbc.co.uk/persian/world/2014/12/141209_sam_koran)

## فصل دوم

### عشق و منبع فیاض عشق

وقتی خداوند اراده کرد که انسان را خلق کند، روح خود را در او دمید «و نفخ فيه من الروحی» و او را به بهترین صورت در عرصه خلقت نمایان ساخت «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم» و به بنی آدم کرامت بخشید «و کرما بنا بنی آدم» و از چنین خلقتی به خود تبریک گفت: «تبارک الله احسن الخالقین» پس خدا مردمان را بر نهاد (فطرت) خود آفرید «فطرة الله التي فطر الناس عليها» و در این آفرینش تغییر و تبدیلی نیست «لا تبدیل لخلق الله» و چون انسان بر فطرت خداوند آفریده شده و روحش را در او دمیده است، در همان روز الست این عهد و میثاقی شد که از فرزندان آدم گرفته شد «الست به ربکم. قالوا بلی». و سعدی همین را چنین به شعر زیبا در آورده است:

الست از ازل همچنانش بگوش // بفریاد قالوا بلی در خروش

اقرار به وجود صانع همان عهد و میثاقی است که خداوند در روز الست از بنی آدم گرفت و بنا بر این فطرت و عهد و میثاق، هر فرزندی که به دنیا می آید، مقرر است که او را صانعی و مدبری است و اگر چه او را به نامی دیگر می خواند یا غیر او را پرستش می کند.

و بر این مبنا است که شیخ محمود شبستری بیان می کند:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست // یقین کردی که دین در بت پرستی است  
و گر کافر ز بت آگاه گشتی // کجا در دین خود گمراه گشتی؟

پس در اصل صانع خلاف نیست. هیچ مشرکی نیز منکر اصل خدا نیست و بر این اصل وقتی گفته می شود «من یولد یولد علی الفطرة» یعنی آن عهدی که خداوند از آن ها اخذ کرده است و در حقیقت تمامی کسانی که در عالم متولد می شوند مقرر به وجود صانع و پرستش او هستند. به عبارت دیگر پرستش و مقرر به

صانع بودن در وجود هر کسی سرشته شده است و این عشقی است که خداوند در نهاد بشر بودیعت نهاده است و بشر را از این آفرینش گزیری و گریزی نیست. پس عشق به پرستش در وجود هر کسی نهفته است. حافظ این نکته را بدین صورت بیان کرده است:

گر پیرمغان مرشد من شد چه تفاوت؟ // در هیچ سری نیست که سری ز خدا نیست  
اگر پیر میکند رندان هم راهنما و مرشد من باشد، جای خرده گیری نیست و تفاوتی ندارد و زیرا در هر سری از سرهای بندگان رازی از معرفت حق را توان یافت.

همچنانکه خدا غیر قابل تعریف است و ما از آثار خداوند پی به وجود او می بریم. روح هم غیر قابل تعریف است. وقتی از پیامبر می پرسند که روح چیست؟ خداوند به او می گوید: بگو این از امر پروردگار من است. و به تعریف در نمی آید، اما آثار روح و حیات را در هر انسانی ما مشاهده می کنیم. و بدین علت است که گفته اند «تفکروا فی آلاء الله و لا تفکروا فی ذات الله» همچنان که عشق نیز غیر قابل تعریف است. ما هر تعریفی که بخواهیم از عشق بدست بدهیم، تعریفی ناقص و ناکارا است. زیرا امر نامتعین با امر متعین قابل تعریف و توصیف نیست.

ای آنکه بتقریر و بیان دم زنی از عشق // ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت  
عشق با بیان و سخن و حتی دلیل اثبات نمی شود، چه عشق وصف حال است و به قال در نیاید که نیاید. عشق نظیر وجود خداوند نامحدود است. مسئله عشق از وسع و تاب علم محدود افزون است و حل آن با اندیشه ناصواب ما امکان پذیر نیست و چگونه ممکن است که اندیشه محدود ما گنجایش نامحدود داشته باشد؟ بنا بر این عشق در اندیشه محدود نشاید.

مشکل عشق نه در حوصله دانش ماست // حل این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد  
راه عشق و سیر و سلوک به حق، بی پایان است و از حد و توان ما بیرون. هم آغاز و هم فرجام راه عشق بسوی حق از حد تصور بیرون است، زیرا آغاز این طریق هم بیش از صد هزار مرحله است.

این راه را نهایت صورت کجا توان بست؟ // کش صد هزار منزل بیشست در بدایت  
در حقیقت عشق رمز پابندگی و جاودانی است. در عشق جاودانگی عیان است

ولی چشم بصیرت بین لازم دارد.

هرگز نمی‌رد آنکه دلش زنده شد به عشق // ثبت است در جرده عالم دوام ما  
 آنگاه که طرح عشق و محبت شد، هنوز نشانی از آفرینش این جهان و آن جهان  
 نبود. مقصود آن که عشق ازلی است و چیزی نو پدید نیست.  
 نبود نقش دو عالم که نقش الفت بود // زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت  
 و یا

گوهر مخزن اسرار همان است که بود // حقه مهر بدان مهر و نشانست که بود  
 گوهر عشقی و محبتی که در دل هر انسانی است، همان گوهر است که در روز  
 ازل به ما داده شده است و محبتی که در سینه ماست، همان است که از پیش  
 بوده و با وجود ما عجین است.  
 مولوی همین سر را چنین بیان کرده است:

باد ما و بود ما از داد تست // هستی ما جمله از ایجاد تست  
 لذت هستی نمودی نیست را // عاشق خود کرده بودی نیست را  
 در مکتب مولوی آفرینش عبارت از نیستی را هستی دادن است. پروردگار به  
 نیست لذت هستی می‌بخشد و در دم او را به عشق خود مبتلا می‌سازد تا برای  
 وصال حق به عالم هستی بیاید. پس عشق از خدا نشأت گرفته و برای رسیدن به  
 وصال حق در وجود انسان عجین است.  
 عارفان در همه اجزای کائنات سریان عشق را که از منبع فیاض حق سرچشمه  
 گرفته با چشم دل مشاهده می‌کنند و با اشعار نغز خود برای آگاهی ما آن را به  
 تصویر کشیده‌اند. عطار چنین می‌سراید:

نگردد زره ای در هر دو عالم // که تا نبود کمال عشق محرم  
 آلا ای صوفی پیروزه خرقه // به گردش خوش همی گردی به حلقه  
 زهی حالت! نگر از عشق پیوست // که تا روز قیامت گردش هست  
 کمال عشق را شایسته ای تو // شدن زین بند نتوانسته ای تو

(اسرار نامه)

مولانا هم بعد از عطار سریان عشق در اجزای کائنات چنین به تصویر کشیده:  
 ای آسمان که بر سر ما چرخ می‌زنی // در عشق آفتاب تو هم خرقه منی  
 والله که عاشقی و بگویم نشان عشق // بیرون و اندرون هم سر سبز و روشنی

شمعیست آفتاب و تو پروانه ای بفعل // پروانه وار گرد چنین شمع می تنی  
جمله بهانه است که عشقت هر چه هست // خانه خداست عشق و در خانه ساکنی  
(غزلیات شمس)

حافظ و سعدی و دیگر عارفان نیز از سریان عشق در اجزای کائنات الهام گرفته و با ذوق خاص خود، آن را به تصویر کشیده و برای ما به یادگار گذاشته اند. ما آثار عشق را در هر انسانی با شدت و ضعف مشاهده می کنیم. ممکن نیست که انسانی وجود داشته باشد که بطور مطلق خالی از عشق باشد. اینکه ما فکر کنیم که فلان و یا بهمان آدم عشق ندارد، صحیح نیست و ما بایستی عشق را در وجود هر کسی کشف کنیم. وقتی ما به زعم خود در کسی عشق نمی بینیم بدین معنا است که ما نتوانسته ایم اثری از آثار وجود عشق را در او کشف کنیم. به عبارت دیگر دستگاه کشف ما نا کارآمد است و نه اینکه در فلانی عشق وجود ندارد. در این بحث کوشش می شود که به قدر ذره ای آثار عشق را به نمایش گذارده شود.

عشق جاذبه ای است درونی، به این معنا که از درون بر می خیزد و بسمت بیرون از خود در طیران وجوش و خروش است. این کشش و جاذبه درونی جزئی از ساختار وجود انسان است.

در اندرون من خسته دل ندانم کیست // که من خموشم و او در فغان و در غوغاست  
این فغان و غوغا در اندرون هرکسی با شدت و ضعف وجود دارد. در هر انسانی اعم از زن و مرد، کوچک و بزرگ این جاذبه درونی وجود دارد و از این نگاه ربطی هم به ازدواج ندارد. بنابراین عشق مستقل از زناشویی است و قبل از زناشویی در هر کدام از زوجها بطور مستقل و با درجات مختلف و شدت و ضعفهای متفاوت وجود دارد و تازه اگر این کشش و جاذبه درونی وجود نداشته باشد هیچ ازدواجی هم صورت نمی گیرد.

راهی است راه عشق که هیچش کناره نیست // آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست  
اینکه ما در وجود کس و یا کسانی آن را درک نمی کنیم و یا آثار آن را مشاهده نمی کنیم، عیب در دستگاه گیرنده ما است و نه وجود نداشتن آن. غفلت از جاذبه و کشش، به معنای وجود نداشتن آن نیست. در اثر این غفلت چه در خود انسان

و چه در دیگران، غالب افراد، به دلیل نقص در دستگاه گیرنده آنها و به دلیل اینکه مسئله عشق در ادبیات به تعدادی از انسانهای ویژه محدود شده است، تصور می کنند که دیگران از عشق بی بهره و یا کم بهره اند، غافل از اینکه آن نمونه های جاودانی در ادبیات بعنوان مثال ذکر شده است. اینان از این امر غافل هستند که عشق در انسان و با انسان عجین است و عشق با وجود و هستی انسان ساخت پیدا کرده است. و به قول حافظ راه عشق طریقی است که پایان ندارد و در این کار برای رسیدن به محبوب جز آنکه از جان عزیز بگذری گریزی در آن نباشد.

همچنانکه گفته شد عشق ساری و جاری است و هرکسی چه آگاه و چه ناآگاه، چه فرزانه و چه مست، ساخت وجودیش به نحوی است که محبوب یکتا را می جوید و سرود عاشقانه پرستش خداوند همه جا و در تمام موجودات سر داده می شود.

بلبل به چمن، ز آن گلِ رخسار نشان دید // پروانه در آتش شد و اسرار عیان دید  
عارف صفت روی تو در پیر و جوان دید // یعنی همه جا عکس رخ یار توان دید  
اینکه ما نمی توانیم بدرستی آن را درک کنیم مسئله دیگری است. «یسبح لله ما فی السماوات و ما فی الارض»

همه کس طالب یار ند چه هشیار و چه مست // همه جا خانه عشقت چه مسجد چه کِنِشت.  
این عشق و یا جاذبه و یا کشش که در درون هر انسانی وجود دارد و جزئی از ساخت وجودی انسان و بسمت بیرون از خود در پرواز است، وقتی در این پرواز به پدیده ای که با او سنخیتی مشترک داشته باشد و یا به نسبتی از همان جاذبه و یا میل برخوردار باشد، به آن شیء و یا انسان دیگر به منظور هم پروازی و سرعت بخشی به پرواز خود، علاقه و کشش ایجاد می کند و لذا در این پرواز مرد نسبت به مردی، زن نسبت به زنی، و یا با لعکس، در جریان پرواز هم زمان و هم جهت می شود و در این صورت است که بهم علاقه پیدا می کنند و در این صورت لزوماً هم نباید همدیگر را ببینند و یا فیزیکی ملاقات کنند و همچنانکه هیچکدام از ما چه زن و یا مرد، امام علی را رؤیت نکرده ایم اما به او عشق می ورزیم و همینطور است شخصیتی دیگر. چون در این پرواز

خود را با او همسفر می یابیم. پس می شود چنین نتیجه گرفت که عشق یک جریان عمومی در وجود همه انسانها است، چه بدان اشعار پیدا بکند و چه نکند، وجود دارد. زیرا جزئی از ساخت وجود اوست. وجود انسان با عشق و پرستش سرشته شده و فطری انسان است.

می خور که عاشقی نه به کسبست و اختیار // این موهبت رسید ز میراث فطرتم  
به همین علت است که آنهایی هم که نسبت به آن آگاهی لازم را ندارند، در اعمالشان این پدیده را به نسبتهای متفاوت از خود آشکار می سازند. و ما قادریم که آثارش را در اعمال آنها مشاهده کنیم. و باز به همین علت، در مورد خاص زناشویی اگر در هر کدام از این زوج، جاذبه پرواز وجود نداشته باشد، ازدواجی صورت نخواهد گرفت و یا اگر هم صوری ازدواجی صورت بگیرد، منجر به جدائی و یا بصورت دو بیگانه در کنار هم در خواهد آمد که هر کدام از آنها با کسانی و یا چیزهایی که در هم پروازی با هم سنخیتی و یا وجه مشترکی داشته باشند، زندگی می کنند.

نظر به وجود این کشش مستقل در هر فرد که از درون او حرکت می کند و به برون می نگردد و به سمت و سوئی در جریان است. وقتی شخصی چه زن و چه مرد و یا دو بچه در اولین مرتبه یکدیگر را ملاقات می کنند و یا جایی همدیگر را می بینند، در همان نگاه اول، این کشش در هر دو طرف به حرکت در می آید و اگر در این جریان همسو شوند به یکدیگر علاقه پیدا می کنند. هرچه این همسوئی، با هارمونی بیشتری هم آهنگ شود این دو فرد نسبت به هم علاقه بیشتری پیدا می کنند.

گاه این همسوئی به حدی است که تفاوت چندانی با هم ندارند و در این صورت علاقه به حدی شدت می گیرد که این دو یکی می شوند و هر کدام قادر است به جای دیگری عمل کند بدین معنی که هرچه یکطرف می کند، همان است که طرف دیگر هم آن را انجام می دهد و یا خواستار آن است و همان است که گفته اند: یک روحند در دو بدن.

این کشش و یا جاذبه درونی در طول زمان و تحت تأثیر عوامل خارجی (فرهنگی، تاریخی، محیط اجتماعی و خانوادگی، تربیتی، و...) گاه همسوئی خود را از

دست می دهند و همدیگر را در پرواز به سمت بالا متوقف و یا کند می کنند و یا تغییر جهت می دهند. در این صورت به میزانی که همدیگر را متوقف و یا کند می کنند به همان میزان از هم دور می شوند.

هنگامی که دو انسان مستقل و آزاد تحت تأثیر همسنخیتی جاذبه اشان که آن نیز آزاد و مستقل در جولان است هر دوی به یک سو بجوشند، به هم تمایل پیدا می کنند. در اثر همسوئی و حرکت آزاد که در هر فردی وجود دارد، هنگامی که با دیگری در یک جهت به حرکت در آمد و یا موازی هم بود نظیر بیمی و یا ستونی از نور سرعت پیدا می کند و درهم اثر می گذارد و با سرعت بیشتری همدیگر را به سمت بالا می کشند و به رشد یکدیگر در خارج شدن از تعین ها مدد می رسانند.

از این نظر رشد معنی و مفهوم واقعی خود را پیدا می کند و آن عبارتست از: طیران انسان از درون به سمت وجود لایتناهی.

**طیران مرغ دیدی تو ز پایبند شهوت // بدر آی تابینی طیران آدمیت**

به میزانی که انسان به آن سمت می رود و نزدیک می شود به همان میزان عاشق تر است. این عطش و جوشش با حیات انسان با شدت و ضعف عجین است و از آنجا که دغدغه و یا نیازهای واقعی انسان، پاسخ درست و صحیح به آن کشش و جاذبه درونی جهت پرواز به بیرون از خود و شکستن و خارج شدن از مرزهای محدودیت که به اطراف انسان تنیده است می باشد و این مرزها چیزی جز ابعاد مختلف مادی که انسان اسیر آن است، نیست. پس به میزانی که انسان از این ابعاد مادی بی نیاز و آزاد می شود به همان میزان رشیدتر، آزاد تر و قوی تر می گردد. در حقیقت رشد چیزی جز حرکت و جوششی که از درون بر می خیزد و سدها و موانع مختلف مادی را از سر راه خود برای عبور از مرز محدودیت به مرز مطلق بر می دارد، نیست. و کسی را شک نیست که انسان اسیر ابعاد مختلف مادی، به میزانی که از بند های مختلف مادی که در آن اسیر است، خارج و بی نیاز می شود، کشش و جاذبه درونی که در طیران به سمت وجود لایتناهی است، سرعت می گیرد و موانع عبور از پیش چشم او برداشته می شود و اگر همین طور حرکتش ادامه پیدا بکند و سدهای مختلف مادی نتواند حرکتش را کند و یا متوقف کند، به مرحله ای می رسد که ابعاد



مختلف مادی نه تنها در نزد او بی مایه می شوند بلکه دنیای مادی در چنگ او اسیر و در بند می شود. و به جایی می رسد که امام علی می فرماید: ای دنیا برو و کسی دیگر را بفریب من ترا سه طلاقه کرده ام.

یک قصه بیش نیست غم عشق، وین عجب // گز هر زبان که می شنوم نامکرر است. با توجه به نکته فوق که انسان برای پرواز به سوی وجود لایتناهی باید از موانع و محدودیت‌های مادی که همان نیازهای مختلف مادی است. اگر چه بعضی از آن ها با پوشش معنویت پوشیده است. عبور کند، جهت عبور از این سختی ها عشق به کمک می آید تا چشم پوشی از آن نیازها را برای انسان آسان کند. بنابر این انسان عاشقی که از این موانع یا عبارات دیگر نیازها که به آن دل بستگی دارد، عبور کرده و همه محدودیتها و مرزها را شکسته و یا درنوردید، به مرز مطلق و یا دیدار لقاء الله که در واقع حد نهائی عشق که به بی نیازی مطلق است، قدم نهاده و یا رسیده است.

با این وصف لازم نیست که انسان بمیرد تا از این جهان مادی بی نیاز گردد. در همین دنیا انسان بی نیاز، انسانی است که گوئی در بهشت زندگی می کند. در چنین حالتی او همه مرزها را شکسته و به یقین به منبع فیاض عشق پیوسته و همه پرده ها بر او گشوده شده و نشئه وجود لایتناهی را ادراک کرده است. او دیگر هر چه می بیند، قبل از آن در آن نشئه وجود لایتناهی را مشاهده می کند و غرق در آن نشئه در کالبد مادی خود زندگی را سپری می کند تا سرانجام از این قفس مادی رها شده به دریای بیکران معنویت بپیوندد.

شاید از جمله به همین علت باشد که امام علی می فرماید: «لو كشف الغطاء مزدت یقینا» یعنی اگر تمامی پرده ها برداشته شود و همه چیز عیان گردد، بر یقینم چیزی افزوده نخواهد شد و همین است که در حال ستایش و مناجات و راز و نیاز با پروردگار، می گوید: ای خداوند! به خاطر بهشت و یا ترس از جهنم ترا ستایش نمی کنم بلکه به این علت که تو شایسته و سزاوار ستایشی ترا ستایش می کنم. سعدی این مطلب مولا را به زبان شعر به صورت زیبا بیان کرده است که اگر در روز قیامت حق اختیار داشته باشم، همه نعمتهای بهشتی برای دیگران واگذار می کنم و دوست مرا کفایت می کند:

گر مخیر بکنندم بقیامت که چه خواهی // دوست ما را و همه نعمت فردوس شما را مگر نه این است که وصف بهشت واقعی به لحاظ متون دینی و بویژه قرآن، جا و مکانی است که در آنجا انسان بی نیاز است یعنی اینکه هر آن چه که بخواهد و یا اراده کند موجود است. افزون بر این بهشت جائی است که حد و مرز ندارد و در آن جا همه مشمول رحمت و دوستی خداوند خواهند بود. « و سارعوا الا مغفرة من ربکم و جنة عرض السماوات و الارض اعدت للمتقين »

بدین معنا شما در بهشت، بی نیاز از هر کس دیگری هستی چون به دیدار و یا نزدیکی منبع فیاض عشق نائل آمده ای، نشئه شوق و شغف زاید الوصفی که از دیدار و نزدیکی به آن مطلق ها در انسان ایجاد می شود، وجودش را از آن نشئه پر می کند، و احساس نیاز دیگر را از دست می دهد. یعنی اینکه آن مرکز مطلق هر آنچه را که ساخت و جودی تو بدان نیاز دارد آفریده و آماده است. هر وقت اراده کنی، آن حاضر است. یعنی هر لحظه در نشئه بهره از مطلق های در دسترس که در این دنیای مادی در پی بدست آوردنش بودی و آن را نمی یافتی، مشغولی. و اگر نیازی هست از جانب ما است و الا معشوق از ما بی نیاز است:

سخن در احتیاج ما و استغناى معشوق است // چه سود افسونگری، ای دل که در دلبر نمی گیرد؟

پس رسیدن و یا نزدیک شدن به بی نیازی و بدست آوردن شور و شغف زاید الوصفی که به انسان دست می دهد، سیر و سلوک ویژه خود را می طلبد. از قدیم گفته اند که نمی شود هم خدا را خواست و هم خرما را. هم در دنیا برای به دست آوری امور مادی چهار اسبه تاخت و هم طالب بهشت رضوان بود. و شیخ مصلح الدین سعدی می فرماید: "ای مردی که بهر ذره از ذرات وجود خود قبله ای ساخته ای بت پرستان را عیب مکن و زتارداران را نکوهش مکن. اگر ایشان عبد الصنم اند تو عبد الدنيا والدرمی." (مجلس چهارم از مجالس پنجگانه سعدی) کسانی که عشق در آن ها شعله ور می شود، مشاهده می کنند که در راه وصل و یا نزدیک شدن به آن بی نیاز، از هر چیز دیگری بی نیاز می شوند و هرچه نزدیکتر بی نیازتر هستند. تمام تعلقاتی که ما بدان ها وابسته ایم

حجابند و به محض گسستن از حجابها به بی نیازی واصل شده ایم

تعلق حجابست و بی حاصلی // چو پیوندها بگسلی واصلی

اما راه طول و دراز و پر از پیچ و خم و مشکلات است. برای عبور از سنگلاخها و پستی و بلندهای راه، همدلی و همراهی لازم است تا انسان با آرامش و سکینه خاطر بتواند راه را طی کند زیرا همدلی و همراهی همراه با سکینه و آرامش کار را دو چندان آسان می کند و درجه اطمینان بخشی را در انسان با لا می برد. در اینجا است که امر ازدواج به کمک انسان می آید.

### زناشویی

در اساطیر یونان آمده است که انسان در بدو خلقت ۴ دست و ۴ پا و دو سر داشت که به دو تقسیم و از هم جدا شدند. و این انسان جدا شده و تنها و ناقص از جفت خویش، در صدد بر طرف کردن نقصی است که در خود دارد و با دست زدن به امر ازدواج جهت هموار کردن راه تکامل خویش، جفت خویش را می جوید. همچنانکه تمامی پدیده ها در این عالم با زوج خود تکامل پیدا می کنند و به حیات ادامه می دهند « و من کل شی خلقنا زوجین لعلکم تذکرون. » و یا « یروا الی الارض کم انبتا فیها من کل زوج کریم » و مولوی به بیانی زیبا آن را چنین وصف کرده است:

«رُئِنَ لِلنَّاسِ» حق آراسته است // ز آنچه حق آراست، چون دانند جست؟

چون پی «یسکن الیها» ش آفرید // کی تواند آدم از حوا برید؟

پرتو حق است آن، معشوق نیست // خالق است آن گونیا، مخلوق نیست

با چنین دیدی اگر ما به امر زناشویی بنگریم، به پیام الهی که در این سنت عمومی نهفته است، پی خواهیم برد. بی شک اگر بخواهیم کشش و جاذبه درونی که در فوق به آن اشاره رفت و رو به بیرون از خود دارد و در تاب و قرار عبور از نیازها و شکستن سدها برای رسیدن به بی نیازی مطلق ها است، بدون آرامش و سکینه خاطر، طی طریق چنین راهی میسر نخواهد شد. با توجه به شناخت وجودی انسان، از جمع شدن دو زوج با هم، حد اقل بخشی از آن آرامش و سکینه حاصل می شود. پیام قرآن هم صریح است که با ازدواج تسکین پیدا می کنید و ما امر ازدواج را برای شما مایه آرامش و سکینه قرار داده ایم

«لتسكنوا علیها» و در آن عشق و محبت نهاد ه ایم «و جعل بینكم مودة و رحمة» چرا انسان با ازدواج به آرامش می رسد؟ از جمله علت آن است که طی کردن راه بی نیازی، راه دشوار و پر مخاطره ای است و در زناشویی دو جانبه که جاذبه های درونی هر زوج که به بیرون از خود جاری است، همسو و هم جهت می شوند و همدیگر را تقویت می کنند و با گرفتن شتاب، سد ها را شکسته و موانع با سرعت برطرف می شوند و انسان فارغ البالتر پرواز می کند. شاید به همین علت است که می گویند انسان عزب بر لب مغاک آتش نشسته است و هر آن ممکن است به قعر آن سقوط کند.

در دو انسان فطری با این کشش و جاذبه در کنار هم و همسو و هم جهت با هم هستند، اما ممکن است تحت تأثیر عوامل خارجی از خود بیگانه و گاه به ضد خود تبدیل شوند. در امر ازدواج اگر به هر دلیلی جاذبه و کشش موجود از خود بیگانه شد، از آن به بعد ادامه حیات مشترک ضعیف شده و گاه به سمت صفر میل می کند. و حتی ممکن است به زیر آن هم برسد که در این صورت هر دو زوج مانع رشد یکدیگر می شوند چرا که جاذبه ها عکس می شوند و بجای تقویت هم، یکدیگر را خنثی می کنند و به نقطه ای تاریک می رسند. مثل حرکت امواج که در نقطه تداخل تاریکی حاصل می شود. از جمله بیماری از خود بیگانگی، خود گرا شدن، خود محور شدن، و فرد پرستی است. این جاذبه که باید از درون به بیرون جوشش کند، جهتش عکس و متوجه درون می شود و به تاریکی می رسد در حالی که هر زوج به تنهایی ممکن است فکر کند که این نهایت روشنایی است. در یک چنین حالتی این زوج امکان تسکین بخشی برای هم پروازی را از دست داده اند.

اگر یکی از زوجها و یا هر دو زوج به این بیماری گرایش پیدا کرد، نیروی دیگری را دفع می کند و این وقتی است که دو جاذبه نسبت به هم به جای همسوئی با هم تداخل پیدا کرده و یکدیگر را خنثی می سازند که در این گونه مواقع چندین حالت ممکن است اتفاق بیفتد:

- زندگی باهم اما بیگانه از هم.
- تقابل دائمی ولی در یک سقف با هم زندگی کردن.
- زندگی در زیر یک سقف ولی هر فردی به راه و روش خود می رود.

• با تفاهم و یا با تقابل از یکدیگر جدا شدن.

در انسانها بروز و ظهور کشش و یا جاذبه درونی به سمت بیرون از خود یکسان نیست و به صور مختلف و جلوه های گوناگون، خود را نشان می دهد. در بعضی ها، این جلوه به صورت موسیقی، در دیگری به صورت نقاشی، در بعضی دیگر به صورت خلق آثار عظیم معماری، و به همین نحو در دیگران به صورت خلق آثار هنری و علمی دیگر و خلاصه در هرکسی به صورتی است. در بعضی به صورت مجموعه ای از اینها است.

آیا کسی از خود سؤال کرده است که خلق این همه آثار عظیم هنری و غیر هنری از کجا سرچشمه گرفته است؟

حقیقت این است که یک نقاشی که قلم برمی دارد و دست به خلق آثار عظیم نقاشی می زند، انگیزه اش آن کشش درونی است که او را بدین کار و می دارد. یک نقاش پرده ای و یا تابلویی و یا... را می کشد، اگر این جاذبه به بیرون در او وجود نداشت اولاً او به این کار دست نمی زد و ثانیاً جهت خلق آثار زیباتر و بهتری، کار نقاشی را همچنان ادامه نمی داد. اگر از همین نقاش بیرسی که چرا دست به این کار زده ای؟ جواب خواهد داد که قصد دارد روز به روز آثار خود را زیبا و زیباتر سازد تا جایی که زیبا تر از آن وجود نداشته باشد. این استاد نقاش به زبان بی زبانی می گوید: می خواهد به مطلق زیبایی دست یابد و این مطلق زیبایی است که او را به سمت خود می کشد.

تمام کوشش یک موسیقی دان این است که آثاری خلق کند که بهترین، خوش الحان ترین آهنگ و صدا را عرضه بدارد و بدان دسترسی پیدا بکند و همچنین است وضع یک خواننده، معمار، محقق علوم پزشکی. مثلاً محقق علوم پزشکی سعی و کوشش او دسترسی به خلق و کشف چیزهایی است که انسان را قادر سازد اولاً انسان دچار بیماری نشود و ثانیاً عمراً او را بیشتر و بیشتر کند و هرچه بیشتر او را به جاودانگی نزدیکتر سازد.

اگر خوب توجه کنید، خلق تمام این آثار گوناگون دریچه و یا روزنه ای به سمت بی نهایت مطلق ها است و انسان چون عاشق رسیدن و نزدیک شدن به آن مطلق ها و یا حیات ابدی است، دائم در کوشش و تقلا است و تا لحظه مرگ دست از تقلا بر نمی دارد. و بعضی از انسانها در لحظات آخر عمر از جمله به

این علت از مرگ می ترسند، زیرا احساس می کنند که آخرت خود را ویران و دنیای خود را آباد کرده اند و از اینرو رفتن از جایی آباد به جایی ویران برای انسان ناگوار است. و این ترسی است که در آن لحظات انسان را فرا می گیرد. در حقیقت اینان از اعمال خود می ترسند. این است که بزرگان گفته اند: «نادان ترین مردم کسی است که آخرت خود را به دنیای خود و یا دیگری بفروشد». در صورتی که از جای ویران به جای آباد رفتن شادی و شمع با خود همراه دارد و نه ترس!

اگر این منبع مغناطیس لایزال هستی نبود و انسان نیز فاقد این جاذبه به بیرون از خود را درخود نداشت، هرگز قادر نبود که دست به خلق آثار عظیم گوناگون بزند. وجود این همه آثار عظیم در نقاشی، موسیقی، مجسمه سازی، معماری، پزشکی، و... خود بیانگر وجود این جاذبه و کشش از درون به سمت بیرون از خود و به سوی بی نهایت مطلق و نزدیکتر شدن به او است.

جمله معشوق است و عاشق پرده ای // زنده معشوق است و عاشق مرده یی  
چون نباشد عشق را پروای او // او چو مرغی ماند بی پر، وای او  
من چگونه هوش دارم پیش و پس // چون نباشد نور یارم پیش و پس

هرچه هست آن منبع مغناطیس عشق است که عاشق که خود پرده خود و مانع عارف و بصیر شدن به او ست و به قول حافظ: «تو خود حجاب خودی حافظ، از میان برخیز». بدون اینکه عاشق رو به سوی او توجهش به او باشد، چگونه می تواند به سوی او پرواز کند. اگر نورهادایت و یا همان مغناطیس لایزال هستی نباشد، چگونه عاشق پیش و پس خود را می بیند و چگونه می تواند راه پرواز را طی کند؟ و اصولاً خلقت، از حب الهی و صورتی زیبا و آراسته آغاز شده است و آدمیان و هم کائنات طفیل هستی عشق اند و رو به سوی معشوق دارند. اما با خلوص در عشق و عمل است که باز درغایت القصوی به جوار قرب بیکران مغفرت او باز خواهند گشت که «انا لله وانا علیه راجعون». چیز جز بیان این مفهوم نیست.

عارف شدن به شناختن و نزدیک شدن به منبع لایزال مطلقها، ریشه در فرهنگ ما دارد دو اساس فرهنگ ما است و عرفان از این شناخت نشأت می گیرد. به همین علت است که می گویند «من عرف نفسه فقد عرف ربه» کسی

که خود را و وجود خود را شناخت، می تواند خدای خود را هم بشناسد. معنای اینکه انسان وجود خود را بشناسد بدان معنی نیست که فقط به لحاظ جسمی بداند و یا کشف کند که این جسم از چه اجسام مادی ساخته شده است بلکه درک کند و عارف بشود که این کشش و جاذبه ای که در او هست جزئی از ساخت وجودی اوست که رو به سوی خداوند دارد. بعبارت دیگر یعنی اینکه وجود تو از هستی او سرچشمه و نشأت گرفته است و این همان است که «و نفخ فیہ من الروحی» و عشق واقعی چیزی جز عرفان و شناخت و معرفت پیدا کردن به او نیست و این عشق خارج از آن چیزی است که بعضی ها آن را در عمل جنسی خلاصه می کنند. اگر نیک بنگریم عمل جنسی عشق نیست. غریزه و نیاز حیاتی انسان است مثل نیاز به انواع خوراکی ها، پوشاکی ها و...

این هم نوعی نیاز است که بدون آن هم انسان دچار عوارض گوناگون می گردد و هم ادامه حیاتش مختل می شود. در بعضی از جوانها، برای پاسخ گوئی به این نیاز حیاتی خود به دلایل گوناگون، دچار اشتباه می شوند و همسر خوب ولی نامناسب با خود را اشتباهی انتخاب می کنند. در نتیجه در ادامه زندگی دچار مشکلات عظیمی می شوند.

نظر به اینکه در عمل جنسی که نیاز حیاتی انسان است جلوه های نادرستی از عشق از خود ظاهر و امر را برانسان مشتبه می سازد چنان که گاه انسان هوس ران فکر می کند که عشق همین است. درست مثل برطرف کردن نیاز مادی خوراک و پوشاکی که انسان باید به دنبالش برود و بدود. در بر طرف کردن این نیازهای مادی است که گاه انسان چنان آن را اشتباه می گیرد که در تمام عمر به مانند تشنه ای به دنبال جمع آوری مال و منال می گردد و هرچه بیشتر انباشته می کند، به جای اینکه مال او را نگهداری کند، او باید مثل پلیس به حفظ و حراست از مال بپردازد و اصلاً غافل می شود، که آن وسایل، هدف نیست بلکه وسیله ای برای ادامه حیات است و هدف چیز دیگری است. و سر انجام در سراب دنیا نغله می شود.

اگر عمل جنسی عشق واقعی بود، قاعدتاً بنا بود که هر فرد و یا هر زوجی وقتی کام از زوج مقابل گرفت به دنبال کار خود برود نظیر اینکه انسان گرسنه به هر رستورانی که رفت و غذای خود را در آنجا صرف کرد، دیگر آن رستوران

چندان برایش اهمیت ندارد در صورتی که چنین نیست و انسان در طول حیات خود با شخص ویژه ای از همنوع خود که جاذبه هایشان همدیگر را تکمیل و به رشد یکدیگر مدد می‌رسانند، همانی پیدا می‌کند و اگر به هر دلیلی و یا در اثر انتخاب نادرست، این همانی حاصل نشد، زندگی به جهنمی تبدیل می‌شود و کار را به نوعی از جدائی و متارکه می‌کشاند.

وقتی ما مشاهده می‌کنیم که حتی برای انتخاب زوج مناسبی که جاذبه مناسبی هم داشته باشد، در هر انسانی متفاوت است، آیا انسان را به این فکر فرو نمی‌برد که شناخت و جلوه‌های عشق در هر انسانی متفاوت است و هر انسانی خود راهی برای شناخت و معرفت بدان پیدا می‌کند؟ این بدان جهت است که امام می‌فرماید: «الطرق الی الله بعدد انفس الخلاق»، راه به سوی معبود و معشوق اصلی به تعداد کل بشریت است و هر کسی برای عارف شدن راهی پیدا می‌کند و این بهترین نشان از تفاوت و اختلاف اندیشه و پذیرش آن است. اما اگر انسان در جستجوی حق باشد، در نهایت تمام راه‌ها به یک سمت و سو منتهی می‌شود که آن هم رسیدن به وجود منبع فیاض عشق و هستی است.

در ره عشق نشد کس به یقین محرم راز // هر کسی بر حسب فکر گمانی دارد  
حقیقتی است که حافظ آن را اینگونه بیان کرده است: بیگمان انسان در طریق عشق به مبداء هستی واقف به اسرار آن نخواهد شد بلکه هر رهروی به اندازه اندیشه و دریافت خود از عشق و معرفت تصویری دارد و شناختی. این سینا در بیان همین مطلب می‌گوید:

دل گرچه درین بادیه بسیار شتافت // یک موی ندانست ولی موی شکافت  
اندر دل من هزار خورشید بتافت // آخر بکمال ذره ای راه نیافت

### عشق زمینی و عشق آسمانی

اصولاً مطرح کردن عشق به زمینی و آسمانی به نظر من، یک ترم غلط و نادرستی است. عشق که جلوه ای معنوی است چگونه می‌تواند مادی و یا زمینی بشود؟ عشق امری معنوی و عرفانی است اما این امر معنوی و عرفانی جلوه‌های مختلفی در انسانهای مختلف پیدا می‌کند که در بعضی از جلوات آن به نظر ما شکل و شمایل مادی به خود می‌گیرد. کسانی که بحث عشق زمینی



را مطرح می کنند غالباً دوست داشتن زن و مرد یکدیگر را مد نظر دارند. در صورتی که توجه ندارند که ریشه و اساس همین دوست داشتن هم باز به آن جاذبه درونی که نگرش به بیرون دارد، بر می گردد. و اگر این جاذبه نبود حتی این دوست داشتن هم وجود پیدا نمی کرد. زیبا تر از این نمی شود آن را به تصویر و قلم کشید:

گفت: ای دیوانه لیلیت منم // دررگ پیدا و پنهانت منم

سال ها با جورلیلا ساختی // من کنارت بودم و نشناختی

عشق لیللا در دلت انداختم // صد قمار عشق یک جا باختم

روز و شب او را صدا کردی ولی // دیدم امشب با منی گفتم بلی

سعدی نیز این حقیقت را به گونه ای دیگر اینچنین بیان کرده است:

چشم کوتاه نظران بر ورق صورت خوبان // خط همی بیند و عارف قلم صنع خدا را

همه را دیده برویت نگرانست ولیکن // خود پرستان ز حقیقت شناسند هوا را

برای اینکه نوری به این مسئله انداخته شود، می پرسیم هنگامی که زن و مردی با دیدن یکدیگر به هم علاقه پیدا می کنند، چه حادثه ای اتفاق می افتد و یا چه رخ می دهد. در یک چنین وضعیتی ممکن است چندین حالت اتفاق بیفتد:

مرد و زنی قبلاً برای آینده خود فکر کرده اند و هر کدام مشخصاتی را برای زندگی مشترک برای خود ترسیم کرده اند و هر کدام جداگانه فکر کرده اند که همسرشان باید چه خصوصیات و یا شکل و شمایلی داشته باشد. بنابراین در جستجوی خود، به منظور یافتن همسر مورد نظرشان، هنگامی که زن و مردی به هم برخورد کردند و ملاقاتی دست داد. اگر در آن ملاقات و برخورد ها هر کدام چیزی را که قبلاً در ذهن خود مرور کرده بودند، در طرف مقابل یافتند و یا احساس کردند، تمایل به زندگی مشترک با طرف مقابل را پیدا می کنند. در این تجزیه و تحلیل به آن خصوصیتی که غالباً فکر می کنند زمینی است، قبل از هر چیز زیبایی را می شود نام برد که در زیر مختصری به آن می پردازم:

زیبایی، خوشگلی، خوش سیمائی، نظیر هر موجود دیگر مثلاً هزاران گل وجود دارد. اما هر کسی گل ویژه ای را ترجیح می دهد و یا بیشتر دوست دارد. آیا می توانید بگوئید که گل‌های دیگر به اندازه آن گل مورد نظر زیبا نیستند؟ چنین امری غیر ممکن است. اما هر فرد خود با دید و درکی که از زیبایی دارد،

در گلی بهتر آن را تشخیص می دهد و در گل دیگر کمتر و یا گلی را زیباتر درک می کند. اما می دانیم که همه گلها زیبا هستند. اصولاً آفرینش و خلق زیبا است. «و انبتنا فیها من کل شیئی موزون» حتی شادی و سرور انسان وقتی چیزی خلق و یا کشف می کند، غیر قابل وصف است و فقط آثار شادی را در سیمایش می شود مشاهده کرد.

شک نیست که هر انسانی چه مرد و چه زن در ذهن و احساس خود دارد که همسرش باید زیبا باشد. اولاً خود زیبایی یک امر معنوی است و نه مادی. تفاوت امر مادی و معنوی در این است که در مادیات هر چیزی قابل اندازه گیری و شمارش است مثلاً شما شغل و حرفه ای دارید، حقوق بگیر هستید. در ازای کاری که انجام می دهید به شما مزد پرداخت می شود. هم کار شما قابل اندازه گیری است و هم دستمزدی که دریافت می کنید و یا به شما پرداخت می شود. اما وقتی شما منظره زیبا و یا فلان گل و یا فلان زن و یا مرد زیبا را و یا هر چیز زیبایی دیگری را مشاهده می کنید، می توانید آن را با اندازه گیری مشخص کنید و بگوئید که مثلاً ده، بیست و یا ... اینقدر زیبا است؟ خیر!

پس زیبایی خارج از اندازه گیری است. وقتی چیزی و یا امری خارج از اندازه گیری باشد، آن امر، یک امر معنوی است. تمام امر مادی قابل اندازه گیری است و در ابعاد گوناگون محدود می شوند و متعین هستند. اما بعکس امور معنوی غیر قابل اندازه گیری است و لذا نامحدود هستند و در ابعاد مادی نمی گنجند و هیچ بعد مادی نمی تواند آن را محدود کند. به همین علت است که زیبایی جلوه ویژه ای ندارد که بشود انسان آن را در ذهن خود ترسیم کند و با مقیاس اندازه گیری آن را بسنجد و بگوید مثلاً ده، بیست، سی، ... کیلو، گرم، متر، ریال، دانه، رأس، و از این قبیل.

زیبایی جلوه های گوناگونی دارد و هر انسانی با جلوه ای از آن روبرو می شود. یا برای هر انسانی جلوه ای خاص از آن بروز و ظهور می کند. هیچ کس قادر نیست که ملاک مشخصی از زیبایی زن و اصولاً هر زیبایی دیگر بدست دهد زیرا وحدت و اشتراکی در این رابطه در میان افراد بشر وجود ندارد. زیبایی از راه پژوهش در معنویت و منبع فیاض عشق ادراک و باز شناخته خواهد شد. زیبایی خاصیت وجودی هر موجودی در طبیعت است. در طبیعت

بشری چنین می نماید که اشیاء طبیعی درجات کمتر و یا بیشتری از جوهر زیبایی را در خود دارند و این کمتر و بیشتر که در هر کسی متفاوت است، به خود انسان بر می گردد و نه آن شیء. آیا شما تصور کرده اید که اگر زیبایی محدودیت پیدا می کرد و محدود به ابعاد مادی مشخصی می شد، چه حادثه اسفناکی در جهان انسانی رخ می داد؟

در این صورت بخش عظیمی از زن ها و یا مرد ها قادر نبودند، همسری برای خود پیدا کنند زیرا جای بحث ندارد که هر شخصی به دنبال زیبایی است و لاجرم به دنبال زیبایی قابل اندازه گیری مشخص و معینی بود که مانند هر چیز دیگر در جامعه وزن و اندازه اش مورد قبول و پذیرش قرار گرفته باشد و لاجرم کسانی که فاقد آن اندازه مشخص و معین بودند، سرشان بی کلاه می ماند و افزون بر این در طول حیات خود چقدر در رنج و عذاب بسر می بردند و در هر نقطه ای از جهان ما مواجه با معضل کم بود خشنگلی و زیبایی بودیم در صورتی که ما مشاهده می کنیم در طول تاریخ چنین پدیده ای رخ نداده است و نخواهد داد.

اصولاً عرفای ما کوشش کرده اند که چون لغت عشق در طول زمان و در نظر سطحی نظران به بولهوسی و عمل جنسی گرفتار آمده، آن را به معنای حیاتبخش خود باز گردانند و بویژه مولوی آن گونه عشق را به « ننگ » تعبیر کرده است. و شاید به علت همین مفهوم بولهوسی که کلمه عشق بدان گرفتار آمده است در قرآن و نهج البلاغه کلمه عشق به کار برده نشده است و بحای آن حب و محبت و مشتقات آن آمده است زیرا در حب و محبت هر چه هست دوستی خالص و بدون هوا پرستی نهفته است. افزون بر این لغت شناسان می گویند که در کلمه «حب» و «محبت» و مشتقات آن چون رابطه دو طرفی بین خدا و بنده در آن ملحوظ شده، در قرآن بکار برده شده است. در بخش د این اثر قسمت سوم و چهارم: «عشق در قرآن هست و یا خیر؟» و «حُب و عشق از دوران جاهلیت تا به امروز»، تفات عشق و حُب آمده و نشان داده شده که عرب زبانان با وجودی که هر دو کلمه حُب و عشق عربی است ولی غالباً از حُب و مشتقاتش در آثار خود بکار می برند و حتی عرفا تا قرن سوم و چهارم در کارهای خود از حُب و مشتقاتش که قرآنی است بهره برده اند و نه از عشق.

در جستجوی کجروی و کج فهمی از عشق است که مولانا می گوید:  
 عشقهایی کز پی رنگی بود // عشق نبود، عاقبت ننگی بود  
 کاش کان هم ننگ بودی یکسری // تا نرفتی بروی آن بد داوری  
 خون دوید از چشم همچون جوی او // دشمن جان وی آن بد داوری

عشق و زیبایی چون از جنس ماده نیست، به انواع مقیاس اندازه گیری در نمی آید و هیچ رنگی را به خود راه نمی دهد. و کسانی هم که کوشش می کنند که عشق و زیبایی را در اندازه و یا رنگهای معین و مشخص و یا جلوه ویژه ای به خورد انسانها بدهند، در پس این تلاش خود هدف و منظور مادی نهفته است که جهت مشروعیت بخشی به هدف مادی، آن را با پوششی از عشق همراه و همدم می سازند تا اندیشه و فکر انسانهای ساده و خوش باور را از اصل و منبع عشق منحرف و به هدف مادی خود جلب کنند.

عشق زنده در روان و در بصر // هر دمی باشد ز غنچه تازه تر  
 عشق آن زنده گزین، کو باقی است // کز شراب جان فزایت ساقی است  
 عشق آن بگزین که جمله انبیاء // یافتند از عشق او کار و کیا  
 تو مگو: «مارا بدان شه بار نیست» // با کریمان کارها دشوار نیست

گمان نمی کنم کسانی هم که عشق را به زمینی و آسمانی تقسیم می کنند، معتقد نباشند که عشق یک پدیده مادی نیست. اگر چنین است بر آنها است که از خود بپرسند و این معما را حل کنند که وقتی چیزی اصلاً از جنس ماده نیست چگونه ممکن است زمینی و مادی شود؟

مگر اینکه بگویند که جلوه هائی از آن می تواند مادی و زمینی باشد که آن هم غیر ممکن است. دقیقاً مثل این است که بگوئیم، خدا هم می تواند زمینی باشد و مجسمه، بت، جمال و... جلوه های زمینی خداوند است. بسیاری هم خدا های مادی برای خود و انسانها ساخته و می سازند ولی می شود خدا را به زمین و آسمانی تقسیم کرد؟

بنابر این محبت، عشق، زیبایی به تعریف در نمی آیند چون نا محدود هستند و به تعین در نمی آیند همچنانکه ذات باریتعالی هم نامتعین است و چون انسان استعداد، محبت، عشق، زیبایی، راستی و.. دارد لاجرم اینها راه و دریچه ای به سوی نامتعین که خداوند است دارند و انسان از طریق محبت، راستی، عشق،

زیبائی تا بیکران بسوی خداوند در حرکت است. در ازل و به هنگام خلقت، راستی و عدالت مبنای مشیت خداوند بوده است و این مشیت همچنان نزد او تغییر ناپذیر است: «و تمت کلمة ربک صدقاً و عدلاً لا میدل لکلماته».

### مظاهر مادی زیبایی

اینکه مشاهده می شود که زن و یا مردی از روی بوالهوسی و یا تنوع طلبی به هم نگاه می کنند، به علت دوئیتی است که در اثر کجراهه به آنها دست داده و از خود بیگانه شده اند.

عشقبازی کار بازی نیست، ای دل، سر بیاز // ز آنکه کوی عشق نتوان زد بچوگان هوس

اینها در هویت خویش دچار دوگانگی و تعدد هویت شده اند. درست نظیر شرک به خداوند:

شرک نیز نفی خدا نیست و هیچ مشرکی نمی گوید که خدا وجود ندارد بلکه می گوید: چون من به او دسترسی ندارم، این بت، مجسمه، ویا... این فرد را که در دسترس است واسطه قرار می دهم که رابط من و خدایم باشد. از اینجا است که شرک سرچشمه می گیرد و به جایی می رسد که فرع را جای اصل می نشاند و خود اصل را فراموش می شود و مظاهر مختلف شرک از قبیل: قدرت، پول و سرمایه، پست و مقام، ریاست، خدم و حشم و... که مظاهر مختلف مادی هستند جای خدا را می گیرند. بوالهوسی نیز چنان حالتی است که انسانی که هویت یگانه خود را از دست داده است و دچار تعدد هویت شده است، هوس و شهوت را به جای عشق می نشاند در عین حالی که در ابتدا عارف است که بوالهوسی را با عشق عوض کرده است اما نظیر شرک به خداوند که راه به جایی می برد که مظاهر مختلف شرک جای خداوند را می گیرند، بوالهوسی هم در انسان بوالهوس در اثر مداومت خود، آن را به جای عشق می نشاند و مطلا را با طلا عوضی می گیرد و بسیاری بعد از گذشت زمان به این اشتباه خود واقف می شوند و کسانی هم همچنان در اشتباه خود غوطه ور باقی می مانند.

عشق نیز که ریشه و اساس اموری عرفانی و معنوی است، در اثر روابط فرهنگی، تاریخی، اجتماعی و عوامل برونی و درونی به کجراهه می افتد و

برای دستیابی به آن زیبایی مطلق نظیر شرک، دست به دامن واسطه ها می شود و به بوالهوسی در می غلظد و در این هنگام اصلاً متوجه عمل نادرست خود نمی شود. اما در ذهن خود به دنبال زیبایی است و این است که امروز به دنبال این زن و فردا به دنبال آن زن و پس فردا به دنبال دیگری است و چون به کجراهه افتاده است علاوه بر اینکه به انواع نادرستی ها برای جلب نظر طرف مقابل می افتد، فکر می کند که می تواند همه زیبایی ها را در خود جمع کند، غافل از اینکه زیبایی امری مادی و قابل جمع شدن و کردن نیست. بلکه باید به آن عارف شد و از درک آن نشئه لذت برد.

نظر به اینکه انسان در توجیه کار غلط خود بسیار قوی است و ذهن بیمار دائم عیوب و اعمال ناشایست را برای انسان توجیه پذیر می کند «افمن زین له سوء عمله فرآه حسنا» و برایش محملهای مورد پسند می سازد مثلاً به جای تفاهم و بهم نزدیک شدن، تمامیت خواه و زیاده طلب می شود و می گوید: این زن اجتماعی نیست، قابل عرضه در مجالس نیست، آداب معاشرت بلد نیست، قدش کوتاه است، چشمش این طوری است و همچنین آن زن در رابطه با همسر خود چنین چیزهایی می گوید. غافل از این که اصل عشق که معنویت است را گم کرده و از آن غافل شده است و به همین علت است که قرآن می گوید شما وقتی از معنویت غافل شدید، به مرور پرده ای بر چشم و دل شما کشیده می شود «علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة» که گاهی امکان بازگشت را از شما سلب می کند و شما را به علت اعمالی که مرتکب شده اید به آتشی که با دست خود ساخته اید رهنمون می کند. و الا اصل امر ازدواج بیرون آوردن انسان از تنهایی و فراهم شدن زمینه رشد و تعالی است و با دست زدن به امر ازدواج می خواهد که هم از تنهایی که کشنده است به در آید و هم جفت خویش را جهت هموارکردن راه تکامل خویش بجوید و هم به استمرار حیات مدد رساند. عشق امری است معنوی و از هستی مطلق سرچشمه می گیرد، عرفان و معنویت نیز. اما همچنانکه هر خواسته ای در این جهان بی عمل و ممارست حاصل نمی شود، عشق نیز بدون ممارست در عمل حاصل نمی شود و عرفا عبادت را وجه عملی عشق می دانند.

## نقش عبادت

در وجه عملی عشق است که عبادت جا و نقش اساسی خود را پیدا می کند. گمان نمی کنم که مورد قبول کسی نباشد که عرفان و معنویت از هستی مطلق سرچشمه می گیرد و بدون چنگ انداختن به ماورای ماده و قبول خالق هستی چه از عرفان می ماند و چه و معنویت می تواند وجود داشته باشد؟ در محدوده ماده ماندن یعنی اسیر جبر ماده شدن و در محدوده ای که ماده متعین، معین می کند ماندن. و در این صورت حیات با مرگ ماده متعین که خودش را با آن انطباق داده است، پایان می پذیرد و خواهد مرد، برای چنین انسانی چه دیدی از حیات جز در جبر ماده باقی می ماند؟

پس لاجرم باید از ماده متعین خارج شد و به فراخنای نامتعین داخل گردید تا افق دید انسان باز گردد و استعدادش در ابعاد مختلف شکوفا شود. و حیات را به معنای واقعی درک و به آن بینا گردد و عارف به حیات خود و در نتیجه عارف به معشوق گردد که «من عرف نفسه فقد عرف ربه». انسان با عارف شدن به خود که بینا شدن به خدا را در پی دارد و پی می برد که خداوند بشر را به عرصه وجود آورد تا با استعداد و تلاش خود به این رمز و راز هستی پی ببرد «كنت كنزاً مخفياً فاجببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» و بدان عارف شود. عارف به این حقیقت مطلق از طریق مکاشفه و عبادت که لازم و ملزوم یکدیگر است حاصل می شود که «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» که در بیان «الا ليعبدون» آمده است، «ای ليعرفون ای عرفاناً حقیقتاً بطریق المكاشفة و المشاهدة الذی لا يحصل الا بالعبادة» به عبارت دیگر با عشق و عبادت حاصل می شود. در حقیقت عبادت پروردگار نظیر نماز، روزه، راز و نیاز و مناجات و... وجه عملی عشق است که عشق بدون ممارست در عمل حاصل نمی شود و مکاشفه حاصل وجه خلوص عملی ادراک عشق است که به عاشق دست می دهد و به نتیجه عمل و صورت معنوی عبادت خود که حتی در هر دم و باز دم تسبیح او می کند، بینا می شود و از «و لکن لا تفقهون نسیحهم» به تسبیح عارف می شود.

اهل عرفان برای مراتب معرفت دو عالم تصویر می کنند: عالم محضر و عالم حضور. در عالم محضر یعنی اینکه انسان در معرفت حضرت ربوبی به

آنجائی برسد که همیشه و در همه حال خدا را بر خود ناظر می یابد و از این درجه بالاتر عالم حضور است.

عالم حضور به عالمی اتلاق می شود که سالک در طریق معرفت خدا را می بیند. سؤال این است که مگر می شود خدا را هم دید؟ البته به تعبیر قرآن و امام علی خدا را نه با چشم مادی که با بصر بینائی می توان دید زیرا چشم مادی طاقت دیدن آن را ندارد که «قال لن ترانی». امام علی عالم حضور آن را در چهار مرتبه بیان می کند: «ما رأیت شیاً الا و رأیت الله قبله، و بعده، و معه، و فیه.» در این جمله زیبا چهار مرتبه نشان داده شده است.

- ۱- هیچ چیزی را ندیدم مگر اینکه قبل از آن خدا را دیدم.
- ۲- هیچ چیزی را ندیدم مگر اینکه قبل از آن و بعد از آن خدا را دیدم.
- ۳- هیچ چیزی را ندیدم مگر اینکه قبل از آن و بعد از آن و با آن خدا را دیدم.

- ۴- هیچ چیزی را ندیدم مگر اینکه قبل از آن و بعد از آن و با آن و در آن خدا را دیدم.

و اگر ما به بیان امام علی دقیق بشویم، بیان قرآن است که می فرماید: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو علی کل شیئی قدير» و به قول سعدی:

رسد آدمی بجائی که به جز خدا نبیند // بدر آید تا ببینی طیران آدمیت

از طرف دیگر چون، عشق و پرستش از نیازهای فطری است و کشش و یا جذبۀ ای برای آن در نهاد انسان وجود دارد و منبع فیاض عشق، خداوند است. عشق مادر نسبت به فرزند و عشقی که بعضی نسبت به بعضی دیگر از هموعان خود پیدا می کنند، ذره و یا نشئه ای از آن منبع فیاض عشق سرچشمه گرفته است است که اگر آن منبع در خود انسان وجود نداشت، چگونه ممکن بود که انسان عشق را بشناسد و یا آن را درک کند؟

اما نظر به اینکه جاذبه عشق به سمت بی نهایت یعنی آفریننده آن منبع فیاض است لاجرم عشق و پرستش حقیقی و متعالی نیز مختص خدای یگانه است و از جمله از این نگاه است که عبادت و راز و نیاز و مناجات با معبود از نیازهای معنوی و فطری و نیازی اساسی برای ادامه حیات است که در غیر اینصورت مثل این است که انسان در کویر راه گم کرده باشد و در جستجوی آب سراب را



مشاهده می کند که خواهی خواهی به هلاکت خواهد رسید.

انسان در طول حیات خود و با دست و پنجه نرم کردن با مشکلات و مصائبی که گاه کوه را خرد می کند، همه روزه روبرو است و برای اینکه به یأس و ناامیدی که کشنده ترین عامل سقوط انسان است، دچار نگردد، به اتکاء و پشت گرمی حمایت کننده ای نیاز دارد تا از رنج تنهائی و هجوم مشکلات بکاهد و به حیات و رشد خود ادامه بدهد و کدام حامی نیرو دهنده و تکیه گاهی بالاتر از ذات لا یزال خداوند که همه چیز از او نشأت گرفته است، می باشد؟

خداوند بر مخلوقات خود و آنچه در آسمان و زمین است، رحمت را بر خود واجب کرده است «و کتب علی نفسه الرحمة» و به پیامبرش می فرماید که به باورندگانش سلام برساند و بگوید که خدا رحمت را بر خود واجب کرده است «قل سلام علیکم کتب علی نفسه الرحمة» پس، عاشقی فقط نزد عاشق نیست نزد معشوق هم هست. «من احب لقاء الله، احب الله لقاءه» و راه دوستی از عمل بسوی دوست می گذرد و در اینصورت دوست هم پیوند دوستی و حب دارد «ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله». اما عاشق باید راه وصول به معشوق را طی کند که «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقية» تا به منزل «یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ» برسد و مطلوب او طالب او گردد و خداوند او را صدا زند که ای انسان والای مطمئن "یا ایتهای النفس المطمئنه- ارجعی الی ربک راضیه مرضیه- فادخلی فی عبادی- وادخلی جنتی" به جنت ما باز آی که آنچه در جستجوی آن بوده ای اکنون برایت آماده و مهیا است. والسلام

## فصل سوم

### نقد بعضی از گفته های سروش در مورد قرآن عشق و مولوی

آقای دکتر سروش در مصاحبه مشروحی که با صدای آمریکا، برنامه افق، در باره مثنوی و مولوی داشتند و در تاریخ ۱۳۹۳/۹/۲۱ منتشر شد (۱)، مسائل گوناگونی را مطرح کردند، که بعضی از آنها مناقشه و سؤال برانگیز است. نقد گفته ها در ۵ قسمت به شرح زیر است:

- ۱- آیا مثنوی قرآن در زبان فارسی است؟
- ۲- آیا مفهوم حق در قرآن نیست؟
- ۳- عشق در قرآن هست و یا خیر؟
- ۴- حُب و عشق از دوران جاهلیت تا به امروز
- ۵- مولوی و شریعت

#### آیا مثنوی قرآن در زبان فارسی است؟

آقای دکتر سروش در مصاحبه مشروحی که با صدای آمریکا، برنامه افق، در باره مثنوی و مولوی داشتند و در تاریخ ۱۳۹۳/۹/۲۱ منتشر شد (۱)، مسائل گوناگونی را مطرح کردند، که بعضی از آنها مناقشه برانگیز و برای امثال منی، سؤال برانگیز است. اجمالاً اینکه آقای دکتر سروش با استناد به حکایات و یا بعضی از اشعار مولوی می‌گویند که مثنوی «قرآن در زبان فارسی است» و نه اینکه تفسیر، توضیح و یا نوعی از دیدگاهی نسبت به قرآن است. و یا اینکه «کتاب مثنوی در قیاس و در قبال با قرآن عشق نامه است. و قرآن «خشیت نامه، تقوی نامه است» و همچنین در قرآن «مفهوم حق و عشق» نیست و مثنوی او «یک مکملی برای او [قرآن] آورده» است.

#### سه یادآوری و پرسش

نظر آقای سروش درباره لیبرالیسم به نقد ما راجع نیست. اما نظر او در باره مقایسه مثنوی با قرآن و نیز تکلیف و حق و عدالت و حق موضوع این نقد است.

نقد ما با سه یادآوری و پرسش آغاز می‌شود:

● یادآوری و پرسش اول: تناقض اول و اساسی که سخن آقای سروش در بر دارد، اینست: مکملی که مولوی آورده، عشق است. بنابر قول او، چون دوره تکلیف‌مداری بوده، حقوق بشر بر مولوی نیز مغفول مانده‌است. اما عشق فاقد حق چگونه عشقی می‌تواند باشد؟ هرگاه عشقی که مولوی آورده، خالی از حق باشد، پس پر از قدرت می‌شود. لذا پرسش اول این می‌شود: مولوی عشق را اندر نیافته و یا آقای سروش در مقام شارح او؟ او نمی‌دانسته است که، بنابر قرآن، دوست داشتن یکی از خاصه‌های حق است یا شارح او؟ و

● یادآوری و پرسش دوم: آن کس که گفت فقه تکلیف مدار است، از این واقعیت غافل نشد که بدون خالی کردن تکلیف از مایه‌ای که حق است و پراکندنش از مایه‌ای که قدرت است، ممکن نیست فقه را تکلیف مدار کرد. از خداوند که حق است، جز حق صادر نمی‌شود. پس تکلیفی که عمل به حقی نباشد، از خداوند نیست. و

● یادآوری و پرسش سوم: بنابر هیچ‌یک از تعریف‌ها از عدالت که در غرب رایج هستند، حقوق انسان نمی‌توانند از مصادیق عدالت باشند. برای مثال، بنابر خاصه جهان شمولی حق و بنابر این که عدالت برابری معنی شود، برابری انسان‌ها در حقوق از مصادیق عدالت می‌شود و نه خود حقوق. و نیز، برخورداری از حق را می‌توان از مصادیق عدالت دانست و نه حق را. و باز... اینک، به منظور روشن شدن زوایای مختلف بعضی از آن مسائل مطروحه در مصاحبه، ابتدا به ترتیب پاسخهای آقای دکتر سروش به سئوالهای طرح شده بوسیله مجری برنامه آورده می‌شود و سپس به توضیح سئوالهای ایجاد شده پرداخته می‌گردد. در این مصاحبه مسائل گوناگونی مطرح شده است که قصد پرداختن به تمامی آنها نیست بلکه کوشش می‌شود که به اهم آنها پرداخته گردد:

۱- مجری برنامه از آقای دکتر سروش می‌پرسد: «شما در سخنرانی که اخیراً کرده بودید، به صراحت می‌گوئید که مثنوی قرآن در زبان فارسی است، تفسیر قرآن نیست. قرآن است در زبان فارسی؟» و آقای سروش پاسخ می‌دهد:

«بله! من این را اشاره کردم، این را گذشتگان هم احياناً اشاره کرده بودند. حتی در حکایات آمده که فرزند مولانا به مولانا می‌گوید، که می‌گویند کتاب شما قرآن

در زبان فارسی است و ما به آنها می‌گفتیم این طور نگوئید، بگوئید تفسیر قرآن در زبان فارسی است و مولانا انکار می‌کند. نه! چرا این چنین می‌گوئید. حقیقت این است که در نظر مولوی چنین بوده. چون متن بلندی که بر مثنوی نوشته: مولوی در دفتر اول مقدمه بلندی دارد. که همه‌اش به زبان عربی است، در آنجا تمام القابی و اوصافی که قرآن برای خودش ذکر کرده، او برای مثنوی ذکر می‌کند، کتابی که لا یمسَّهُ الا المطهرون کتابی که جز پاکان دستشان به آن نمی‌رسد یا اینکه یضل به کثیرا و یهدی به کثیراً خداوند با این کتاب عده‌ای را گمراه می‌کند و عده‌ای را هدایت می‌کند. و اینها همه اوصافی است که در قرآن برای خود قرآن آمده. یا مثلاً وقتی می‌گوید:

هست قرآن حال‌های انبیا // ماهیان بحر پاک کبریا

یکی از بلندترین نکته‌هایی است که در باب قرآن می‌گوید. احوال پیامبران و خصوصاً و من جمله خود پیامبر اسلام تو قرآن منعکس شده. خوب این وصف خود مثنوی است. احوال مولانا تو سراسر مثنوی منعکس شده «  
اما آیا در پاسخی که آقای سروش به سؤال فوق از زبان مولوی می‌دهند، خود مولوی برای مثنوی خود چنین شئونی را قائل بوده و آن را در مثنوی بیان کرده است؟

من بارها برای دل و فهم خودم مثنوی را خوانده بودم ولی هرگز چنین استنباطی و یا فهمی به من دست نداده بود که مثنوی قرآن دیگری است در زبان فارسی و بلکه استنباط و فهم من این بود که مثنوی دارای مفاهیم عالی عرفانی و مراتب سیر و سلوک برای رسیدن به لقاء الله است. و در حقیقت تفسیر عرفانی و سیر و سلوک از قرآن است. به همین دلیل بعد از شنیدن آن مصاحبه برای اینکه برای خودم حقیقت این ادعا روشن شود، به مطالعه جدی‌تر آن پرداختم:

### قرآن از دید و یا نگاه مولوی

قبل از اینکه به کم و کیف پاسخ آقای دکتر سروش پرداخته شود، راه صواب آن دیده شد که به جای پرداختن به حکایات و یا داستان‌سرایی‌های این و آن در مورد نظر مولوی نسبت به قرآن، به سراغ خود مولوی برویم و از وی بپرسیم

و یا جستجو کنیم که خود او در مورد قرآن چه می‌گوید و چه اعتقادی نسبت به آن دارد؟ مولوی مانند بسیاری از مفسران قرآن، از زوایای مختلف با اشعار بی مانند خود در مثنوی به توصیف قرآن پرداخته و توضیح داده‌است که قرآن چگونه کتابی است. سخن او شش باب دارد: ۱- عدم تحریف قرآن. ۲- قرآن ظاهر و باطنی دارد. ۳- چگونگی فهم قرآن. ۴- قرآن جدا کننده حق از باطل. ۵- قرآن جاوید و پایدار است و تا قیامت ندا می‌دهد، معتقد و پایبند است و ۶- قرآن چگونه روشی به انسان می‌آموزد.

اکنون به شرح نکات فوق از زبان مولوی پرداخته می‌شود:

### ۱- عدم تحریف قرآن

مولانا به عدم تحریف قرآن، عقیده‌ای راسخ دارد و تحریف و کاست و افزود در آیات قرآن را مردود می‌داند. این عقیده خود را در مثنوی به عالیترین صورت به نظم در آورده است. وی از زبان خداوند به پیامبر می‌گوید: نگران کم و زیاد کردن قرآن و حفظ آن مباش که من خود بهترین حافظ و نگهدارنده قرآن از هر جهتی هستم و بهتر از خود من به دنبال حافظ و نگهدارنده دیگر مباش خیالت از هر جهت راحت باشد:

مصطفی را وعده کرد الطاف حق // گر بمیری تو، نمیرد این سبق  
 من کتاب و معجزت را رافعم // بیش و کم کن را ز قرآن، مانعم  
 من تو را اندر دو عالم حافظم // طاعنان را از حدیث دافعم  
 کس نتاند بیش و کم کردن در او // تو، به از من، حافظی دیگر مجو  
 رونقت را روز روز افزون کنم // نام تو بر زر و بر نقره زنم  
 منبر و محراب سازم بهر تو // در محبت قهر من شد قهر تو

....

چاکرانت شهرها گیرند و جاه // دین تو گیرد ز ماهی تا به ماه  
 تا قیامت باقیش داریم ما // تو مترس از نسخ دین ای مصطفی  
 هست قرآن مر تو را همچون عصا // کفر هارا در کشد چون ازدها

(دفتر سوم ۱۱۹۷ - ۱۲۰۰)

خداوند به حضرت محمد (ص) وعده می‌دهد که: ای محمد با مرگ تو، قرآن

کریم نخواهد مرد. اشاره به آیه ۹/سوره حجر. یا محمد من کتاب و معجزهات را بزرگ و گرامی و می‌دارم و نمی‌گذارم هیچ تحریف کننده‌ای آن را تحریف کند. من ترا در دو جهان حافظم و نکوهشگران را از صدمه زدن به قرآن باز می‌دارم. هیچکس قادر نیست که کم و زیادی در قرآن پدید آورد. تو خیالت راحت باشد و بهتر از من حافظ و نگهبانی جستجو مکن. ای بنده برگزیده! آیین ترا تا قیامت باقی نگه می‌دارم و هرگز از منسوخ شدن آن بیم نداشته باش. قرآن کریم برای تو به مثابه عصای موسی است. همچنانکه عصای موسی معجزه الهی بود و همه افسون‌ها و حيله‌ها رافرو بلعید و محو کرد، قرآن عزیز تو نیز مانند اژدها بساط کفر و الحاد را خواهد بلعید.

در جای دیگر، متذکر می‌شود: اگر چه قرآن از دو لب پیامبر در آمده است، اما هر کس که بگوید آن را خدا نگفته مسلماً و بطور قطع او کافر است.

گرچه قرآن از لب پیغمبر است // هر که گوید: حق نگفت او کافر است  
(مثنوی، دفتر چهارم ۲۱۲۲) و نیز

خود مگیر این معجز چون آفتاب // صد زبان بین، نام او أم الكتاب  
زهره نی کس را که یک حرفی از آن // یا بدزدد یا فزاید در بیان  
(دفتر چهارم ۲۸۷۶)

ای محمد! از اینکه تو در طول اعصار و قرون از گزند بطلان و محو شدن مصون و پا بر جا مانده ای اگر چه خود معجزه است. اما آن را معجزه مپندار. بلکه قرآن کریم را که صد زبان دارد معجزه بین که هیچ معجزه‌ای به پایه قرآن کریم نمی‌رسد. اما اعجاز قرآن کریم از آن قوی تر است. قرآن و بقای آن معجزه و دلیل بر حقانیت آن است. و در آن همه معارف و علوم انسانی است و به همین دلیل نامش هم أم الكتاب است. و کسی را توان دخل و تصرف در قرآن نیست. کسی را جرئت نیست که حرفی از قرآن کریم را بدزد و یا حرفی را بر آن بیفزاید.

### قرآن همه را به تحدی فراخوانده است

نظر به اینکه پیامبر با همین قرآن تحدی کرده و آن را معجزه و دلیل پیامبری خود نامیده است و امروز هم همان تحدی در همین قرآن عصر ما وجود دارد و

همه مردم را بدان تحدی می‌کند و معجزه باقیه پیامبر است. خداوند خطاب به مدعی می‌فرماید: اگر مطالب قرآن به نظرت ساده می‌آید تو نیز چنین سوره آسانی بیاورد. قرآن در چندین آیه قرآن معاندان و کافران را به تحدی فراخوانده است. قرآن خود دلیل خود است و قرآن عصر پیامبر همان قرآن عصر ما است، برای اثبات اینکه تغییر و تبدیلی در طول زمان در آن راه نیافته به هیچ حدیث و یا روایت و یا متن تاریخی نیاز ندارد. نظر به اینکه پیامبر با همین قرآن تحدی کرده و آن را معجزه و دلیل پیامبری خود نامیده است و امروز هم همان تحدی در همین قرآن عصر ما وجود دارد و همه مردم را بدان تحدی می‌کند و معجزه باقیه پیامبر است.

خداوند خطاب به پیامبر می‌گوید: ای پیامبر به پریان و آدمیان و کار آزمودگان آن‌ها بگو اگر قرآن آسان است همانند آن بیاورند (اسری/۸۸)

اگر جن و انس جمع شوند که قرآنی نظیر این قرآن بیاورند قادر نخواهند بود؛ هود/۱۳ اگر این قرآن به دروغ ساخته است، اگر راست می‌گوئید ده سوره مانند آن بیاورید؛ بقره/۲۳ و ۲۴ و پس اگر راست می‌گوئید سوره‌ای مانند آن بیاورید و هرگز نمی‌توانید؛ ویونس/۳۸ و آیاتی دیگر. مولوی نیز در این مورد چنین سروده است:

چون کتابُ الله بیامد هم بر آن // این چنین طعنه زدند آن کافران  
 که اساطیر است و افسانه نژند // نیست تعمیقی و تحقیقی بلند  
 گفت: اگر آسان نماید این به تو // این چنین آسان یکی سوره بگو  
 چنتان و انستان و اهل کار // گو: یکی آیت از این آسان بیار  
 (دفتر سوم ۴۲۳۷ و ۴۲۳۸ و ۴۳ و ۴۴)

در جای دیگر به این اشعار باز خواهیم گشت. و نیز سخنی که از قرآن می‌گوید از منبع وحی است:

منطقی کز وحی نبود، از هواست // همچو خاکی در هوا و در هبایست  
 گر نماید خواجه را این دم غلط // ز اَوَّلِ وَ النَّجْمِ بِرِخْوَانِ چَندِ خَط  
 تا که ما یَنطِقُ مُحَمَّدٌ عَن هَوَى // اِنْ هُوَ اِلَّا بِوَحْيِ اِحْتِوَا  
 (دفتر ششم ۴۶۶۸-۴۶۷۰)

سخنی که از از منبع وحی سرچشمه نگیرد از روی هوای نفس است و مانند

گرد و غبار در هوا پراکنده است و اگر به نظر خواننده مثنوی این سخن نادرست می آید، لطف کرده چند آیه ای از سوره نجم را بخواند، تا به این آیه بررسی که می فرماید که محمد روی هوای نفس سخن نمی گوید. هر چه او می گوید جز وحی الهی نیست. بیت ۴۶۷۰ نقل به مضمون آیه ۳ و ۴ سوره والنجم است (۲)

## ۲- قرآن ظاهر و باطنی دارد

قرآن دارای ظاهر و باطن و بطنهای مختلفی است

حرف قرآن را بدان که ظاهری است // زیر ظاهر باطنی بس قاهری است  
 زیر آن باطن یکی بطنِ سوّم // که در او گردد جزدها جمله گم  
 بطنِ چارم از نبی خود کس ندید // جز خدای بی نظیر بی ندید  
 توز قرآن ای پسر ظاهر مبین // دیو آدم را نبیند جز که طین  
 ظاهر قرآن چو شخص آدمی است // که نقوشش ظاهر و جانش خفی است  
 مرد را صد سال عم و خال او // یک سر مویی نبیند حال او

(دفتر سوم ۴۲۴۹-۴۲۴۴)

بدان که قرآن ظاهری دارد و در ورای این ظاهر باطنی بس عظیم است. در زیر آن باطن، باطن سومی قرار دارد که عقول بشر از فهم و ادراک آن حیران و سرگشته اند. و بطن چهارم قرآن کریم را کسی جز خدای بی مثل و مانند ندیده است. ای پسر جان، مبادا فقط به ظاهر قرآن نگاه کنی زیرا دیو حضرت آدم را مثنی گل بیشتر به حساب نیاورد. آگاه باش که ظاهر قرآن مانند وجود آدمی است که ظاهر او پیدا است اما روحش نهان است. بعنوان مثال، هر آدمی معمولاً عمو و دایی دارد که سالیان با او زندگی کرده اند، ولی از احوال درونی او آگاه نشده اند. مولانا در دیوان شمس در مورد اینکه شیطان حضرت آدم را جز مثنی گل ندید و لذا از سجده به او عصیان ورزید، می گوید:

این هیکلِ آدم است روپوش // ما قبله جمله سجده هایم  
 آن دم بنگر مبین تو آدم // تا جانت بلطف در ربایم  
 ابلیس نظر جدا جدا داشت // پنداشت که ما ز حق جدایم

یعنی پیکر و جسم انسانی روپوشی است برای آن روح و یا جان الهی انسان.



در این جسم خاکی انسان روح خداوند در آن دمیده شده و در قالب انسان تجلی کرده و خداوند به او مقام خلیفه الهی بخشیده است و مسجود ملایک گشته است. به دم خدایی که در آدم دمیده شده بنگر که از مدد آن دم آدم مسجود ملایک شد. ابلیس آدم را به دیده آدم بودن نگریست و تجلی حق را در او ندید و پس آدم را چیزی جدا از حق دید و به همین دلیل گفت: قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصل من حما مسنون (حجر / ۳۳) گفت من هرگز به بشری که تو از گل و لجن گندیده آفریده‌ای سجده نخواهم کرد.

و یا اینکه

همچو قرآن، که به معنی هفت توست // خاص را و عام را مطعم دروست  
(دفتر سوم ۱۸۹۷)

با وجود اینکه قرآن به لحاظ معنی هفت بطن دارد، اما خاص و عام غذای روحی خود را می‌توانند از آن دریافت کنند. اشاره به حدیث: اِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنَاً وَ لِبَطْنِهِ بَطْنَاً اِلَى سَبْعَةِ اَبْطُنٍ قرآن ظهری دارد و باطنی، و هر یک از معانی باطنی آن، باطنی دارد تا هفت بطن.

### ۳- چگونگی فهم قرآن

مولانا از زبان قرآن می‌گوید:

قول حق را هم ز حق، پُرس و بس // هین مگو ژاژ از گمان، ای سخت رُو  
آن گره کوزد، هم او بگشایدش // مُهره کو انداخت، او بر بایدش  
(دفتر ششم ۲۲۹۲)

سخن خداوند و یا تفسیر قرآن را از خود او بخواه، و بر اساس ذهنیات و حدسیات خود و یا تفسیر به رأی خود پیاوه سرایی مکن. اینکه ما اغلب قرآن را کج می‌فهمیم و یا نمی‌فهمیم و یا در آن تضاد و تناقض می‌یابیم، این است که ما می‌خواهیم قرآن را با دانسته‌های خود و یا آنچه از راه تقلید از این و آن شخص و یا عالم دینی و یا فرقه‌های دینی یاد گرفته‌ایم و یا آنچه را که ما می‌خواهیم باشد انطباق دهیم و این غیر ممکن است. مولوی این را به شدت محکوم و مطرود می‌داند و می‌گوید:

کرده ای تاویل حرف پکر را // خویش را تاویل کن نی ذکر را

بر هوا تاویل قرآن می کنی // پست و کژ شد از تو معنی ای سنی  
(دفتر اول ۱۰۸۰ و ۱۰۸۱)

ای کسی که در ذهنیات خود غوطه می خوری سخن تازه و بدیع قرآن را بر هوای نفسانی و من ذهنی ات معنی کرده ای. چون بر اساس ذهنیات خود قرآن را تاویل می کنی، معنی بلند و روشن قرآن به دست ذهنیات تو پست و کج می شود. و در آن تناقض می بینی و یا

معنی قرآن ز قرآن، پرس و بس // وز کسی کاتش زده ست اندر هوس  
پیش قرآن گشت قربانی و پست // تا که عین روح او قرآن شده است  
(دفتر پنجم ۳۱۲۸ و ۳۱۲۹)

یعنی اینکه معنی قرآن را از خود قرآن و از مردان حقی بپرس که هوای نفس و خود پرستی را سوزانده و از خود خود رها شده اند. و نه از احادیث و روایات و یا کس دیگری. چنین آدمی در برابر قرآن خاضع و قربانی شده است تا به دان حد که روح او عین قرآن شده. یعنی این که در عمل و نظر قرآن مجسم شده است. و یا

جمع صورت با چنین معنی ژرف // نیست ممکن جز ز سلطانی شگرف  
(دفتر سوم ۱۳۹۳)

جمع کردن قرآن را با چنان معنی شگرف و ژرفی کار هر کسی نیست، بلکه تنها از شاهی بزرگ بر می آید. در اینجا منظور از سلطان شگرف خدا و یا رسول خدا است و یا «کسی می تواند صورت و معنای قرآن کریم را یکجا حمل کند که مظهر من لا یشغله شأن عن شأن باشد» (۳)

برای فهم قرآن نیاز به هیچ چیز دیگری نیست، زیرا اجزای قرآن یکدیگر را روشن و تصدیق می کنند. امام علی در خطبه ۱۸ نهج البلاغه می فرماید: « وَ ذَكَرَ أَنَّ الْكِتَابَ يَصْدُقُ بَعْضُهُ بَعْضًا، وَ أَنَّهُ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ وَ خَدَّوْنَ ذَكَرَ فَرَمُودَهُ اسْتِ كِه هَمَانَا اجزاء قرآن یکدیگر را تصدیق می کند و اختلافی در آن نیست »  
(۴)

کسی که می خواهد کتاب خدا را بفهمد، درک و یا تفسیر کند باید از خود

قرآن معنی و تفسیرش را بجوید، چون ان القرآن یفسر بعضه بعضا است. آیه‌ای که مجمل است باید بیانش را در آیه دیگر جستجو کند و اگر مختصر بود تفصیلش را در آیه دیگر طلب کند. و اگر با نیت پاک برای فهم آن چنین کند به مقصود می‌رسد و دچار تضاد و تناقض نمی‌شود.

#### ۴- قرآن جدا کننده حق از باطل

یکی از نامها قرآن فرقان (= جدا کننده حق از باطل) است و سخن قرآن فصل بین حق و باطل و یا متمایز گرداندن آن است.

إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ \* وَ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ (طارق/ ۱۳ و ۱۴)

«همانا آن [قرآن] سخنی است جدا کننده\* و لاغ و شوخی نیست» یعنی اینکه حق را از باطل جدا می‌سازد. مولانا نیز در این باره چنین می‌سراید.

نور فرقان، فرق کردی بهر ما // نزه نزه حق و باطل را جدا  
نورگوهر، نور چشمما شدی // هم سوال وهم جواب از ما بدی

(دفتر دوم ۸۵۳-۸۵۲)

نور قرآن، برای ما حق و باطل را جدا کرده است و آن دو را نزه به نزه به ما نشان می‌دهد. اگر نور قرآن دیده ما را روشن می‌کرد، متوجه می‌شدیم که هم پرسش و هم پاسخ از ما بود یعنی اینکه در این صورت آدمی می‌توانست شباهت و اشکالات خود را پاسخ گوید.

و یا

حق تعالی داد میزان را زبان // هین ز قرآن سوره رحمان بخوان

(دفتر پنجم ۱۴۰۰)

#### ۵- قرآن جاوید و پایدار است و تا قیامت ندا می‌دهد

در اشعار زیر رأی صریح و استوار مولوی در باره قرآن مجید آمده است:

تا قیامت می‌زند قرآن ندا // که گروهی جهل را گشته فدا!  
که مرا افسانه می‌پنداشتید // تخم طعن و کافری می‌کاشتید  
خود بدیدیت آنکه طعن می‌زدیت // که شما فانی و افسانه بدیت  
من کلام حقم و قائم به ذات // قوت جان جان و یاقوت زکات

نور خورشیدم، فتاده بر شما // لیک از خورشید ناگشته جدا  
 نیک منم ینبوع آن آب حیات // تارهام عاشقان را از ممت  
 (دفتر سوم ۴۲۸۴-۴۲۸۸)

قرآن تا روز قیامت ندا سر می‌دهد که: ای کسانی که قربانی نادانی و جهل خود شده‌اید. با وجود اینکه شما خود دیدید کسانی که به قرآن کریم طعنه زدند، با این کار خود را نابود و تباہ کردند. من کلام حق و قائم به ذات هستم. مولوی در اشعار فوق، قرآن را کلام حق و قائم به ذات می‌داند. و در اینجا «مولانا ظاهراً بر مشرب اشاعره رفته است... اشاعره کلام را صفت ذاتی حضرت حق می‌دانند و آن را قدیم و ازلی می‌شمارند و بر این قاعده، قرآن کریم را نیز قدیم و ازلی می‌دانند و معتقدند که ترکیب و حروف و الفاظ قرآن به همین شکل در عالم ازل ثابت و لایتغیر است» (۵) آیا آقای دکتر سروش و دیگران سراینده این ابیات پیامبر حق را «آفریننده قرآن» می‌دانند؟! آیا در این صورت اگر پیرو مشرب مولوی هستند به مولوی و خود ظلم نکرده اند؟!!

#### ۶- قرآن چگونه روشی به انسان می‌آموزد

مولانا معتقد است که قرآن انسان را با زندگی و روش انبیاء پیوند می‌دهد و این راه و روش است که ما را به هستی بیکران الهی متصل می‌کند و پیوند می‌دهد:

چونکه در قرآن حق بگریختی // با روان انبیا آمیختی  
 هست قرآن حال های انبیا // ماهیان بحر پاک کبریا  
 و ربخوانی ونه یی قرآن پذیر // انبیا و اولیا را دیده گیر  
 و رپذیرانی چو برخوانی قصص // مرغ جانت تنگ آید در قفص  
 (دفتر اول ۱۵۴۰-۱۵۳۷)

همینکه به قرآن چنگ بزنی و با آن درآویزی، با روان پیامبران در آمیخته‌ای. زیرا قرآن کریم بازگو کننده احوال پیامبران است و پیامبران ماهیان دریای بیکران ذات کبریائی خداوند هستند. اما اگر قرآن بخوانی و حقیقت آن را نپذیری، مثل این است که پیامبران و اولیاء را دیده باشی ولی از این دیدار هیچ

سودی عاید تو نشده باشد. ولی اگر قرآن را بپذیری و به مطالعه احوال انبیاء پردازی، پرندۀ جانّت به قدری شیفته آنان می‌گردد که گویی کالبدت قفس تنگی است که پرندۀ جانّت هر لحظه منتظر است که در قفس گشوده گردد و او به پرواز درآید. به نظر من این صحیح نیست که فقط با یک بیت شعر:

هست قرآن حال های انبیا // ماهیان بحر پاک کبریا

نظر خود را به مولوی نسبت بدهیم و بگوئیم «یکی از بلندترین نکته هائی است که در باب قرآن می‌گوید. احوال پیامبران و خصوصاً و من جمله خود پیامبر اسلام تو قرآن منعکس شده. خوب این وصف خود مثنوی است. احوال مولانا تو سراسر مثنوی منعکس شده» در اینکه «احوال پیامبران و خصوصاً و من جمله خود پیامبر اسلام تو قرآن منعکس شده.» و باز اینکه «احوال مولانا تو سراسر مثنوی منعکس شده» محل بحث و مناقشه نیست. اما اینکه از این یک بیت شعر بگوئیم «خوب این وصف خود مثنوی است.» و یا به استناد این بیت بگوئیم مثنوی قرآن در زبان فارسی است، سخنی بجا نیست و گوینده را در مقام پاسخ دهنده به پرسشی جدی روبرو می‌کند. زیرا مولانا در اشعار فوق با صدای بلند ندا می‌دهد که با چنگ زدن به قرآن و پذیرش و عمل به آن، به پیامبران، ماهیان دریای بیکران ذات کبریائی خداوند، چنگ انداخته‌اید.

در همین رابطه، در دفتر چهارم باز ندا می‌دهد: قرآن و احوال پیامبران معیار و محک برای شناخت عقل از وهم (من ذهنی) است. و بنا بر این آنچه وی در مثنوی به بشریت عرضه می‌دارد، همان محک و معیار و روشی است که قرآن ارائه می‌کند.

بی محک پیدا نگردد وهم و عقل // هر دو را سوی محک کن زود نقل

این محک قرآن و حال انبیا // چون محک مر قلب را گوید: بیا

(دفتر چهارم ۲۳۰۳ و ۲۳۰۴)

نظر مولوی در باره قرآن این است. آیا مولوی مثنوی خود را قرآنی دیگر مکمل قرآن می‌داند؟ نه. زیرا نظر مولوی درباره قرآن که در شش ساحت اظهار شده است، بازتاب قول او در مقدمه مثنوی است. او مثنوی را نه کاشف که کشف قرآن می‌خواند. کشف می‌خواند زیرا عشقی که مولوی شناسائی می‌کند و می‌شناساند را از حُب در قرآن اخذ کرده است. زیرا متعلق حُب حق

است و در جای خود خواهیم دید که این قرآن است که به انسان می‌آموزد اگر متعلق عشق حق نباشد، عشق در هوی و هوس، در حرص از آن خود کردن، در... ناچیز می‌شود.

کار محقق اینست که واقعیت- در این‌جا نظر مولوی - را آن‌سان که هست بیابد و به گفتار یا نوشتار درآورد. کار او این نیست که نظر خود را به مولوی نسبت بدهد و جانشین نظر او کند. لذا، بر دکتر سروش است که بگوید مستند او وقتی می‌گوید: «من می‌توانم بگویم، او [مولوی] یک مکملی برای او [قرآن] آورده و عاشقی را هم بیان کرده و خداوند را در جامه یک معشوق هم معرفی کرده.» از کجای مثنوی اخذ کرده‌است؟

آیا او نمی‌داند توأم کردن ساختنی با ویران کردنی، از قدرتمداری عقل است؟ کامل خواندن مثنوی با ناقص گرداندن قرآن، کار پژش‌گر نیست. آیا او نمی‌داند اگر کتابی و یا چیزی ناقص و یا کم و کسری داشته باشد، مکملی برایش آورده می‌شود تا کامل گردد؟

و سئوالی دیگر: آیا قرآنی را که مولوی این‌سان می‌شناسد، ناقص یافته و مثنوی خود را مکمل آن دانسته‌است؟ اگر پاسخ آری است، از چه رو، او مثنوی خویش را کشف قرآن می‌خواند؟ کشفی که او خود را می‌خواند، حتی این ادعا را نیز نکرده‌است که قرآن را همان‌سان که هست، به‌تمامه، شناسائی و ادراک کرده است. چه رسد به اینکه مدعی نقص قرآن شده باشد و کار خود را مکمل قرآن خوانده باشد.

زیر آن باطن یکی بطنِ سوّم // که در او گردد خردها جمله گم  
 بطنِ چارم از نبی خود کس ندید // جز خدای بی نظیر بی ندید

وقتی آقای دکتر سروش مدعی می‌شود مثنوی «قرآن در زبان فارسی است» است» و نه تفسیر انسان ساز عرفانی قرآن و آن را به خود مولانا نسبت می‌دهد و می‌گوید: بله مولانا هم خودش چنین عقیده‌ای داشته‌است و نمی‌گوید که او مثنوی را کشف قرآن خوانده‌است، مدعای خویش را از راستی تهی می‌کند. حتی اگر می‌گفت: من به این نظر رسیده‌ام که مثنوی قرآنی بزبان فارسی مکمل قرآن است، باید تصریح می‌کرد. نظر او ناقص نظر مولوی است.

اما نسبت دادن نظری به دیگری سندی از قول خود او که جای چون و چرا باقی نگذارد، می‌طلبد.

آقای دکتر سروش به دو دلیل می‌گوید مثنوی «قرآن در زبان فارسی است»: الف: حکایات، ب: مقدمه دفتر اول. حال به سراغ دو «سند» یا دلیل مورد ادعای او برویم و ببینیم مدعای او را ثابت می‌کنند یا خیر:

### الف: حکایات

دکتر سروش می‌گویند: «این را گذشتگان هم احیاناً اشاره کرده بودند. حتی در حکایات آمده» البته اینکه این گذشتگان چه کسانی بوده اند معلوم نیست. تا جایی که من اطلاع دارم قریب به تمامی شارحان مثنوی چنین ادعایی نکرده‌اند. بر این گفته، می‌افزاید: «حتی در حکایات آمده که فرزند مولانا به مولانا می‌گوید، که می‌گویند کتاب شما قرآن در زبان فارسی است و ما به آنها می‌گفتیم این طور نگوئید، بگوئید تفسیر قرآن در زبان فارسی است و مولانا انکار می‌کند. نه! نه! چرا این چنین می‌گوئید. حقیقت این است که در نظر مولوی چنین بوده.» کدام حکایات؟ بر فرض وجود حکایت، آیا حکایتی ناقض متن مثنوی، می‌تواند اعتبار داشته باشد؟ مگر می‌شود به استناد «حکایات» که نه سند دارد و نه خالی از تناقض است، حکم صادر کرد و به مولوی نسبت داد؟ مگر می‌شود چنین حاکم نادرستی را به عنوان حقیقت در مردم القا کرد؟ در مورد یکی از این داستان نویسان که افلاکی است، **بدیع الزمان فروزانفر** استاد ادب و عرفان می‌نویسد: «افلاکی از جعل حکایات برای اثبات عظمت مولانا خودداری نکرده و روایات بی اساس و خلاف عقل و درست بر ضد نظریات خردمندانه مولانا بر ساخته و درهم بافته است.» (۶)

این «حکایات» که در واقع یک حکایت است، هم ناقض متن مثنوی است و نه خود متناقض است: ۱. فرزند مولانا، نمی‌دانسته است مثنوی چیست و ۲. پیش از آن که بداند و یا از پدر بپرسد، مولانا را فاقد مقام پیامبری کرده است. ۳. مولانا خویشتن را پیامبر می‌دانسته است و لاجرم مثنوی وحی خداوند به او بوده است. از قرار، آقای سروش متوجه این تناقض شده و مدعی شده است که وحی قطع

نشده است. اما این نه او است که باید جانشین مولوی بگردد. این مولوی است که باید مدعی شود که مثنوی وحی خداوند به او است. و او این ادعا را نکرده است. در حال حاضر، آقای سروش قرآن را نیز وحی نمی‌داند، رؤیا می‌انگارد. تکلیف او با «قرآن در زبان فارسی» چه می‌شود؟ آیا مولوی هم رؤیاهای خود را به شعر درآورده است!؟

بنا بر قول استاد شعر و ادب ما، آقای محمد رضا شفیعی کدکنی، ۲۵ در صد غزل‌های دیوان شمس، را دیگران بدان افزوده اند: «اگر قرار شود که چنین نقدی عملاً بر آن چاپ وارد شود [منظور چاپ استاد فروزانفر است. ن.ن.]، شاید ۲۵٪ غزلها حذف شود، زیرا به دلایل سبک شناسی و قراین نسخه شناسی این امر اجمالاً مسلم است» (۷) از مثنوی دستبرد چندانی نشده است. باوجود این، در تصحیحات انجام گرفته توسط استادان مختلف، دچار کم و زیاد، ولو مختصر شده است. حال چگونه می‌توان «حکایت» بر تناقضی را، دست‌آویز قرآن گرداندن مثنوی کرد؟ .

### ب: مقدمه دفتر اول

آقای دکتر سروش سخنی می‌گوید که شنیدنش از زبان او، بهت‌آور است. می‌گویند: به دلیل اینکه مولوی در مقدمه دفتر اول مثنوی، همان وصف‌ها را بکار برده است که قرآن در توصیف خود بکار برده، پس مثنوی قرآن در زبان فارسی است. قول او را باز می‌آوریم: «مولوی در دفتر اول مقدمه بلندی دارد. که همه اش به زبان عربی است. در آنجا تمام القابی و اوصافی که قرآن برای خودش ذکر کرده، او برای مثنوی ذکر می‌کند، کتابی که «لا یمسئ الا المپهرون کتابی که جز پاکان دستشان به آن نمی‌رسد یا اینکه یضل به کثیرا و یهدی به کثیراً خداوند با این کتاب عده‌ای را گمراه می‌کند و عده‌ای را هدایت می‌کند. و اینها همه اوصافی است که در قرآن برای خود قرآن آمده.»

**همین جا خطر نشان کنیم هرگاه شرح یک متن، شرح بی‌کم و کاست آن باشد، همان صفت‌های متن را می‌یابد و شارح آن صفت‌ها را به شرح خود می‌دهد تا که وفاداری کامل خود را به متن اظهار کند. دادن صفت‌ها تأکید است بر این‌که شرح هیچ کاست و افزودی بر متن ندارد. هیچ شارحی یافت نشده و یافت نمی‌شود که نخست بگوید من در متن دخل و تصرف کرده‌ام و یا کشف من غیر از متن است و باز همان صفت‌ها را به کار خودش بدهد.**



با وجود این، برای آنکه هیچ ابهامی باقی نماند، به متن عربی مقدمه دفتر اول مراجعه می‌کنیم و در پی آن ترجمه متن آن را می‌آوریم:

هذا كتاب المثنوی، و هو اصول اصول الدين، في كشف اسرار الوصول اليقين، و هو فقه الله الكبر، و شرع الله الازهر، و برهان الله الاظهر، مثل نُورِهِ كَمِشْكُوَةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ، يَشْرِقُ اشْرَاقاً اُنُوْرًا من الاصباح و هو جنان الجنان ذوالعيون و الاغصان منها عَيْنٌ تُسَمَّى عِنْدَ اَبْنَاءِ هَذَا السَّبِيْلِ سَلْسَبِيْلًا، وَ عِنْدَ اَصْحَابِ الْمَقَامَاتِ وَ الْكِرَامَاتِ خَيْرَ مَقَامًا وَ اَحْسَنُ مَقِيْلًا اَلْاَبْرَارُ فِيهِ يَأْكُلُوْنَ وَ يَشْرَبُوْنَ وَ الْاَحْرَارُ مِنْهُ يَفْرَحُوْنَ وَ يَطْرَبُوْنَ؛ وَ هُوَ كَنْبِلٌ مِصْرًا شَرَابٌ لِلصَّابِرِيْنَ، وَ حَسْرَةٌ عَلٰى اَلِ فِرْعُوْنَ وَ الْكَافِرِيْنَ، كَمَا قَالَ: يَضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَ يَهْدٰى بِهٖ كَثِيْرًا . و انه شفاء الصدور و جلاء الاحزان و كشاف القرآن، و سعة الارزاق و تطبيب الاخلاق، بايدي سفره كرام برره، يمنعون ان يمسسه الا المظهرون، لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه، و الله يرصده و يرقبه و هو ارحم الراحمين. و لها لقب اخر لقبه الله تعالى، و قنصرنا على هذا القليل و القليل يدل على الكبير، و الجرعة تدل على الغدير، و الحفنة تدل على البيدر الكبير.

«این است کتاب مثنوی و آن، کتابی است در برگزیده اصول اصل‌های دین در کشف اسرار وصول به حق و یقین؛ و این کتاب فقه اکبر و آیین نکو و روشن و دلیل آشکار و متقن خداوند است. مثل نور آن، همچون چراغدانی است، در آن چراغی تابان(۸)؛ پرتو بیفشاند. درخشانتر از روشنی بامدادان؛ و این کتاب باغ دلهاست، انبوه از درختان و آکنده از چشمه ساران حکمت و معرفت، و از جمله آنها، چشمه‌ای است که پیروان این راه و مرام، سلسبیل‌اش نامیده اند؛ و در نزد اصحاب مرتبت و ارباب کرامت، بهترین جایگاه و نکوترین رامشگاهست. نیکان از آن خوردند و نوشتند و رها شدگان از بند هوی نیز از آن شادمان و پرنشاط. و این کتاب بر سان رود پُر آب نیل در سرزمین مصر است، و شرابی است برای آنانکه بر حکم حق، گردن نهاده و صبر پیشه کنند و حسرت و حرمان است بر فرعونیان و کافران، چنانکه حق تعالی فرمود: بدان، بسی را گمراه کند و بسی را بر راه راست آرد(۹). و این کتاب، شفای بیماری‌های روحی و زداینده اندوه‌ها و گشاینده رازها و آشکار کننده اسرار و حقایق قرآنی (۱۰) و فراخی دهنده روزی و رزق معنوی و پیراینده اخلاق از هر زشتی و پلیدی است. این کتاب، به دست ای فرشتگان نویسنده و گرامیان عالی مرتبه

نوشته شده (۱۱). و آنان، تبه کاران را از نزدیک شدن به اسرار و حقایق آن باز می‌دارد، مگر آنان که از زشتی و پلشتی پاک و پیراسته باشند [جز پاکان به آن دست نزنند]. (۱۲). باطل کننده‌ای نیست ورا. نه کتابی پیشین و نه پسین (۱۳) و حق تعالی این کتاب را از هر آسیب و گزند ننگه دارد که اوست بهترین نگهبان، و اوست مهربان ترین مهربانان. (۱۴) و جز آن القاب که برشمریم، حق تعالی لقب‌های دیگر نیز بدان داده‌است، لیکن ما به همین مقدار اندک سنده کردیم. زیرا که اندک، بر بسیار و جرعه‌ای، بر برکه‌ای و مُشتی بر خرمی انبوه دلالت کند...» (ترجمه از کریم زمانی). ترجمه دکتر استعلامی را هم در یادداشت‌ها آمده است (۱۵)

حال در پرتو متن مقدمه در مدعای آقای دکتر سروش بنگریم:  
او می‌گوید: «بله! من این را اشاره کردم، این را گذشتگان هم احیاناً اشاره کرده بودند. حتی در حکایات آمده که فرزند مولانا به مولانا می‌گوید، که می‌گویند کتاب شما قرآن در زبان فارسی است و ما به آنها می‌گفتیم این طور نگوئید، بگوئید تفسیر قرآن در زبان فارسی است و مولانا انکار می‌کند. نه! چرا این چنین می‌گوئید. حقیقت این است که در نظر مولوی چنین بوده. چون متن بلندی که بر مثنوی نوشته: مولوی در دفتر اول مقدمه بلندی دارد. که همه اش به زبان عربی است «در آنجا تمام القابی و اوصافی که قرآن برای خودش ذکر کرده، او برای مثنوی ذکر می‌کند، کتابی که «لا یسئله الا المظهورون کتابی که جز پاکان دستشان به آن نمی‌رسد یا اینکه یضل به کثیرا و یهدی به کثیراً خداوند با این کتاب عده ای را گمراه می‌کند و عده ای را هدایت می‌کند. و اینها همه اوصافی است که در قرآن برای خود قرآن آمده. یا مثلاً وقتی می‌گوید:

**هست قرآن حال های انبیا // ماهیان بحریاک کبریا**

یکی از بلندترین نکته هائی است که در باب قرآن می‌گوید. احوال پیامبران و خصوصاً و من جمله خود پیامبر اسلام تو قرآن منعکس شده. خوب این وصف خود مثنوی است. احوال مولانا تو سراسر مثنوی منعکس شده «

بدین‌سان، در مقدمه، مولوی تصریح می‌کند که مثنوی کشاف قرآن است. قول خداوند را از قرآن باز می‌آورد تا بگوید شرح قرآن است و این شرح کشاف قرآن است. بخش‌هایی از آیه‌های قرآن را می‌آورد و نه سخنی از خود مانند آنها. زیرا می‌خواهد خواننده خود را متقاعد کند که مثنوی او کشاف قرآن است. وصف‌هایی همانند وصف‌های قرآن نمی‌آورد، وصف‌های قرآن از خود را، از

قول قرآن و نه خود می‌آورد تا دلیل باشد بر این‌که مثنوی کشاف قرآن است. برای مثنوی خود هیچ وجه تمایزی از قرآن ذکر نمی‌کند. در این بخش از مقدمه، هرچه هست از قرآن است. زیرا سراینده مثنوی در مقام اثبات صحت و دقت کار خویش است.

اگر آقای دکتر سروش در توضیح مقدمه دفتر اول که در مثنوی «تمام القابی و اوصافی که قرآن برای خودش ذکر کرده، او برای مثنوی ذکر می‌کند، کتابی که «لا یمسه الا المطهرون کتابی که جز پاکان دستشان به آن نمی‌رسد یا اینکه یصل به کثیرا و یهدی به کثیراً خداوند با این کتاب عده ای را گمراه می‌کند و عده ای را هدایت می‌کند.» دنباله اش را ادامه می‌داد و می‌گفت در مقدمه آمده است: «و این کتاب، شفای بیماری های روحی و زداینده اندوه ها و گشاینده رازها و آشکار کننده اسرار و حقایق قرآنی (کشاف القرآن)» است، دیگر نمی‌گفت، مثنوی قرآنی دیگر در زبان فارسی است. حتی اگر توجه می‌کرد که مولوی نه از خود که از قول خداوند و از قرآن نقل می‌کند، باز نمی‌گفت مثنوی قرآنی دیگر، در زبان فارسی است. همان را می‌گفت که مولوی خود گفته است: این کتاب «کشاف القرآن» است یعنی گشاینده رازها و آشکار کننده اسرار و حقایق قرآنی.

کشاف صفت تقضیلی است یعنی بسیار آشکار کننده، بسیار گشاینده و کشف کننده. از اتفاق زمخشری که در شکافتن لغات قرآن، نقش بسزایی دارد، از آنجا که به اشعار عرب نیز آشنایی وافر داشت، در توضیح آیات قرآن، از اشعار عرب معانی لغات در این اشعار، در تفسیر لغات قرآن، بهره می‌جست. کار او مورد توجه دیگران خصوصا مفسران پس از او واقع شد. او تفسیر خود را الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل... نام نهاده است.

مولوی در بخشی از مقدمه دفتر سوم هم که به عربی است، نیز کار خود را به قرآن مستند می‌کند و آیه‌های قرآن را می‌آورد:

### بخشی از مقدمه دفتر سوم

و له الحمد و المجد علی توفیق الکتاب المثنوی الاهی الربّانی، و هم الموفق والمتفضل و له الطول و المن، لاسیما علی عباده العارفين علی رغم حزب " یُریدون لِیُطْفِنُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَ اللَّهُ مُنِمُّ نُورِهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ "، " إِنَّا نَحْنُ

نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ "، " فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ "، والحمد لله رب العالمين، و صلى الله على سيدنا محمد و آله و صحبه الطيبين اجمعين، برحمتك يا الراحمين.

« و من آن پروردگاری را می‌ستایم و بزرگ می‌دارم که مرا در تفریق این کتاب مثنوی الهی ربّانی یاری داده است، و توفیق دهنده و لطف کننده اوست. و او را توانائی و بزرگواری است بویژه بر بندگان دل آگاهش، به رغم گروهی که « می‌خواهند با سخن خود نور پروردگار را فرو نشانند، و پروردگار به کمال رساننده نور خویش است، گرچه کافران نخواهند». (صف/۸) و می‌فرماید که: « راستی ما قرآن را فرستادیم و ما نگهبان آن هستیم» (حجر/۹)، و «اگر کسی پس از شنیدن آن بخواهد آن را دگرگون سازد، بی‌گمان گناه بر گردن چنین کسی است» (بقره/۱۸۱)، و ستایش بر پروردگار جهانیان، و درود او بر سرور ما **محمد و همه خاندان و یاران پاک و پاکیزه اش**، به رحمت تو ای مهربانترین رحمت کنندگان.»

در اینجا مولانا می‌گوید: همانند قرآن کسانی هم که بخواهند مثنوی را - که کشف قرآن است - تغییر دهند، گناه تغییر و تحریف، بر گردن آنان است. در هر دوی این مقدمه‌ها صراحت دارند بر این که مولوی مثنوی خویش را نه قرآنی دیگر که کشف قرآن می‌داند و مدعایش این است که در کار خود از امانت و صداقت هیچ فروگذار نکرده است. روا نیست کار او را از قول او، جز آن خواند که او خود خوانده است.

مثنوی دریای ژرفی از عرفان و معارف معنوی است که سالک این راه می‌تواند در آن غواصی کند و به انواع و اقسام گوهرهای معنوی الهی دست یابد. و راز بسیاری از آیات قرآن را گشوده بیابد. و برای کسانی که بخواهند به دریای بیکران هستی (گنج حضور) دست یابند و متصل شوند، طبعاً مثنوی دست آن را خواهد گرفت و راه خواهد برد. کسانی که بخواهند از آن بهره مادی، اجتماعی و سیاسی ببرند، توجیه گرانواع و اقسام قدرتها شوند و یا به نام نشانی برسند. طبعاً آن‌ها را گمراه خواهد کرد. و همانگونه که خود فرموده است: این کتاب «عده ای را گمراه می‌کند و عده ای را هدایت می‌کند». مثنوی توضیح راه و روش سیر «انا لله و انا الیه راجعون» ما از خدا بیم و بسوی او

باز می‌گردیم است. از طریق توضیح ساده و روشن آیات قرآن، توضیح داستانهای قرآنی، احادیث و روایت اسلامی، زندگی پیامبران و بویژه پیامبر اسلام، روش سلوک رابه ما انسان‌ها پیشنهاد کرده‌است. از زبان خود او بشنویم:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند // از جدایی‌ها شکایت می‌کند

کز نیستان تا مرا بپریده‌اند // از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

سینه‌خواهم شرحه شرحه از فراق // تا بگویم شرح درد اشتیاق

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش // باز جوید روزگار وصل خویش

باز جستن روزگار وصل خویش، باز گشتن به خدا و به لقای پروردگار نایل شدن است.

ما با هر کتابی که سرو کار داریم و یا مطالعه می‌کنیم، قبل از هر چیز باید بدانیم از کتاب چه می‌خواهیم. کتاب چه نوع کتابی است. محتوای آن چیست و به چه کار می‌آید. پاسخ این پرسشها را از خود کتاب باید بخواهیم و در آن بجوئیم و آن را از خود آن کتاب جستجو کنیم. قرآن هم از این قاعده مستثنی نیست. پس باید به سراغ قرآن رفت و این پرسشها را از قرآن کرد.

کریم زمانی شارح مثنوی، در مورد مثنوی آورده: «هر کس که مثنوی مولانا را می‌خواند سریان مفاهیم قرآنی را در تار و پود آن مشاهده می‌کند. نه تنها فضای عمومی مثنوی از رایحه مشکبار قرآن کریم آکنده است، بل جزئیات و ظرایف آن نیز از پرتو حقایق قرآنی تابناک و شش‌سعی گشته است.» (۱۶) و دکتر زرین کوب می‌نویسد: «از این گذشته، کثرت و تنوع موارد اخذ و نقل آیات قرآنی در مثنوی تا حدی است که آن را می‌توان تفسیری صوفیانه از قرآن کریم تلقی کرد.» (۱۷)

و شفیع‌الدینی کدکنی استاد ادب و عرفان در مورد مولوی و مثنوی می‌نویسد:

«مثنوی معنوی حضرت مولانا بزرگترین حماسه روحانی بشریت است که خداوند برای جاودانه کردن فرهنگ ایرانی آن را به زبان پارسی هدیه کرده‌است» (۱۸) و نیز «پس از عطار بلندترین قله شعر عرفانی، جلال الدین مولوی است. سه موج بزرگ، سه خیزاب بلند حیرت آور، در این دریا وجود دارد: اول سنائی و دوم عطار و سوم جلال الدین مولوی. اینها سه اقلیم پهناور، سه کهکشان مستقل اند که فضای بی‌کرانه شعر عرفانی فارسی، و بی‌اغراق شعر جهان را احاطه می‌کنند و در ضمن کمال استقلال سخت به یکدیگ وابسته‌اند و یکدیگر را تکمیل می‌کنند.» (۱۹)

### طعنه زندگان به مثنوی

مولوی بسان قرآن به طعنه زندگان مثنوی عمل می‌کند، و به کسانی که به او و مثنویش طعنه می‌زدند، می‌گوید، جای تعجب ندارد همچنانکه گمراهان از قرآن جز قیل و قال نمی‌بینند، از مثنوی هم چیزی نبینند. یک آدم ابله ناگهان از طویله سر برآورده و مانند کسی که کارش عیب جویی است از مثنوی هم عیب جویی می‌کند و می‌گوید که مثنوی حرفهای حقیر و ناچیزی است چون تمام آن یک مشت حکایات و تمثیلات در باره پیمبران و پیروی از آنها است. آن طعنه زنده می‌گوید در مثنوی از مباحث عمیق و اسرار بزرگ عرفانی ندارد تا اولیاء الله بتوانند در عرصه آن اسب همیت خود را به تاخت و تاز آورند. این ابله باز می‌گوید: در مثنوی از مقام انقطاع از غیر حق تا مراتب فنا و ذکر و مراتب سلوک برای رسیدن به لقاء الله چیزی گفته نشده است.

که ز قرآن گر نبیند غیر قال // این عجب نبود ز اصحاب ضلال  
 کز شعاع آفتاب پُر ز نور // غیر گرمی می‌نیابد چشم کور  
 خربطی ناگاه از خر خانه ای // سر بُرون آورد چون طعانه بی  
 کین سخن پست است، یعنی مثنوی // قصه پیغمبر است و پیروی  
 نیست ذکر بحث و اسرار بلند // که دوانند اولیاء آن سو سَمند  
 از مقامات تَبَتَّل تا فنا // پایه پایه تا مقامات خدا  
 شرح و حدّ هر مقام و منزلی // که به پَر، رُو بر پَرَد صاحب‌دلی

مولانا در جواب می‌گوید: وقتی قرآن کریم هم نازل شد، کافران همین ایرادها را به آن کتاب عظیم وارد کردند. اگر قرآن این چنین آسان است، تو هم یک سوره آسان بیاور. اما بدان که اگر جن و انس و تجربه داران جمع شوند که مانند این قرآن بیاورند، نمی‌توانند. ای حسود اگر در مثنوی هم چیزی نیست و مطالب سده و بی پایه است، چرا معطلی تو هم نظیر چنین کتابی را بیاور.

چون کتاب الله بیامد هم بر آن // این چنین طعنه زدند آن کافران  
 که اساطیر است و افسانه نَزند // نیست تعمیقی و تحقیقی بلند  
 گفت: اگر آسان نماید این به تو // این چنین آسان یکی سوره بگو  
 چَنَتان و انستان و اهل کار // گو: یکی آیت از این آسان بیار

(دفتر سوم ۴۲۳۰-۴۲۳۹ و ۴۲۴۹ و ۴۲۴۳)

در پایان، این نکته را تقدیم اهل خرد می‌کنم: سیر کننده مثنوی معنوی، هرگاه بر آن شود که اشعاری را که توضیح و شرح آیات قرآن کریم و احادیث منقول از پیامبر و یا داستانهای قرآن و یا از این قبیل است، از آن خارج کند، خواهد دید که از مثنوی چیزی برجا نمی‌ماند و در خواهد یافت که مولوی این قرآن است که تفسیر عرفانی کرده‌است. تفسیری ویژه خود اوست. چنین کسی چون آنان که کوشیده‌اند مثنوی را همان‌سان که هست دریابند، مثنوی را نه قرآن در زبان فارسی که تفسیر قرآن می‌یابند. به قول استاد زرین کوب: «از این گذشته، کثرت و تنوع موارد اخذ و نقل آیات قرآنی در مثنوی تا حدی است که آن را می‌توان تفسیری صوفیانه از قرآن کریم تلقی کرد.» (۲۰)

در قسمت دیگر این نقد، سخن دکتر سروش را در این باره که در قرآن «مفهوم حق» نیست را نقد می‌کنیم.

## ۲- آیا مفهوم حق در قرآن نیست؟

آقای دکتر سروش در بخش دیگری از سخنانش به حقوق بشر اشاره می‌کنند، می‌گویند که در قرآن مفهوم حق و عشق نیست:

«حقوق بشر در جهان جدید یکی از مصادیق عدالت است. یعنی باز مفهوم عدالت بر سر جای خودش است. منتها تشخیص مصادیق فرق می‌کند. تا یک مدتی ما غافل بودیم از اینکه، برای اینکه عدالت را بطور تام اجرا کنیم، باید حقوق را هم بپردازیم فقط این نیست که تکلیف بخواهیم و از مردم بخواهیم مکلف باشند وظایفشان را اجرا کنند، این بخشی از آن است، بخشی هم احقاق و اجرا و انصاف دادن در مقام حق‌گذاری است. این چیزی است که نسبتاً مغفول بوده در گذشته برای همه مغفول بوده. یعنی شما در قرآن این را نمی‌بینید، در تورات نمی‌بینید، در انجیل نمی‌بینید، هیچ‌جا نمی‌بینید. من این را همیشه نوشته‌ام: زبان ادیان زبان تکلیف است. به شما دائماً می‌گویند، وظیفه تان این است، وظیفه تان آن است، پایتان را از این خط بیرون نگذارید، تجاوز از حدود نکنید. این خوب است در جای خودش اما یکی مفهوم حق در شان نیست مفهوم عشق در شان نیست»

اینجانب در اسفند سال ۸۸ مقاله ای تحت عنوان «حق و حقوق از نگاه قرآن و علی» نوشته و منتشر شد و بعد هم در تابستان سال ۹۰ همان مقاله با اضافات و تغییراتی بنام «امام علی و دموکراسی های این عصر» فصل یازدهم کتاب «ولایت فقیه، بدعت و فرعونیت بنام دین» شد. در آن مقاله آمده بود: «بحث حق و حقوق انسان و یا بشر یکی از مهمترین، بحثهای دنیای معاصر و مدرن است. در دنیای امروز و در نزد غالب مردم کشورها و بیشتر دولتها، حقوق شهروندی حداقل به لحاظ نظری پذیرفته شده است. مقوله حقوق انسان نیز نزد بسیاری، امری بدیهی و پذیرفته بشمارند.

در این اواخر، مطالعه بعضی از مقاله ها، کتابها و یا مصاحبه هایی که بوسیله بعضی از به اصطلاح فیلسوفان، اسلامشناسان و یا مدعی اسلامشناسی کشور ما منتشر شده اند، نه تنها منکر شده اند که اسلام از حق و حقوق صحبت نکرده است، بلکه مدعی شده اند هر چه هست، تکالیف یکطرفه است. مسئله حقوق زاده فرهنگ مغرب زمین است. اینان اگر می گفتند خلفا و حکام جبار و دیگر گروههای اجتماعی صاحب قدرت، در طول تاریخ، مانع شده اند به مسئله حقوق و انواع آن با توجه به متون اسلامی بویژه قرآن و نهج البلاغه، پرداخته شود و برای جوامع اسلامی روشن بگردد که انسان صاحب حقوق است، چندان جای ایراد نبود. ادعای متفکران مسلمان مرا بسیار متعجب و شگفت زده کرد. بر آن شدم که در این باره تحقیق کنم. وقتی مشاهده کردم که در قرآن بیش از ۲۵۰ مرتبه در موارد مختلف کلمه حق را بدون در نظر گرفتن سایر مشتقات و کلمات مترادفی که منظور از آنها حق است، تکرار شده است - که اگر آن ها را هم در نظر بگیریم شاید از سیصد بار هم تجاوز کند - و در نهج البلاغه هم که در حقیقت بیانگر روش عملی امام علی در دوران خلافت آن حضرت است، به غیر از کلمات مترادفی که منظور از آن ها حقی از حقوق بیان شده است، بیش از ۲۵۰ بار کلمه حق و حقوق بکار رفته است، تعجبم دو چندان شد. اینان چگونه قرآن شناسان و اسلام شناسانی هستند که همگام با غربی ها، قرآن را نادیده می گیرند؟ آیا جای شگفتی دارد اگر گفته شود اینها قرآن را از دید حقوق انسان و حقوق جمعی و حقوق جانداران و طبیعت، مطالعه نکرده اند؟ نه؟ اما به نظر می رسد اینان معانی حق و تکلیف را در قرآن و نهج البلاغه علی را نفهمیده اند. در واقع رابطه حق و تکلیف، هم در منطق و بیان قرآن و هم در نهج البلاغه و هم در روش مجری آن که امام علی بود، رابطه به اجرا در آوردن حق است. تکلیف وقتی معنا و مفهوم دارد که حق و یا حقوقی وجود داشته باشد. پس وجود تکلیف فرع



بر وجود حق است. زیرا تکلیف عمل به حق است. تکلیف بی رابطه با حق، نیز فرع بر وجود قدرت است. زیرا تکلیف عمل به امر یا نهی قدرت ویران گر و فساد گستر می شود. پس تکلیف وقتی وجود پیدا می کند که صاحب حق می خواهد به حق خود عمل کند. و نیز، تکلیف وقتی وجود پیدا می کند که کسی در موقع و موضع دفاع از حق خود و یا دیگرانی قرار گیرد. روشن است که اگر حق و حقوقی وجود داشته باشد و کسانی اقدام به اجرای آن حقوق ننمایند، چنین حقوقی دردی را دوا نمی کند و بود و نبودش یکی است. به عبارت دیگر کسانی که به اجرا درآوردن حقوق اقدام می کنند، تکلیف خود را اداء کرده اند. مثلاً قرآن مردم را مکلف به دادگری و اجرای عدالت کرده است، چون اجرای عدالت در جامعه یک حق عمومی است که باید به اجرا در آورده شود. پس میزان شدن عدالت در جامعه، به همگان امکان می دهد هم از حقوق خود برخوردار باشند و هم حقوق یکدیگر را رعایت کنند و هم حقوق جمعی را به عمل درآورند. بنابراین حقوق از راه انجام تکالیف، که هر یک، عمل به حقی است، به عمل در می آیند و زندگی انسان را حقوقمند می سازند.

در رابطه با خداوند، تکلیف وقتی وجود پیدا می کند که انسان برآن می شود که حق بندگی خداوند را بجا آورد. در حقیقت، حقوق خداوندی، حقوق معنوی انسان بشمارند. زیرا با عمل به این حقوق است که انسان از بندگی قدرت آزاد می شود و به یمن رابطه با خداوند، بعد معنوی خویش را پر پهنه می کند و بر استقلال و آزادی و دیگر حقوقی که ذاتی او هستند، عارف و عامل می ماند. بنابر این تکلیف و وظیفه هیچ نیست جز به اجرا در آوردن حق و حقوق.» (۲۱)

اگر به جای اینکه می گویند، حقوق و آزادی در اسلام نیست و از غرب است، می گفتند، متون اولیه اسلام یعنی قرآن و نهج البلاغه و... سرشار از حق و آزادی است، اما قدرتمدارانی که قدرت را جانشین دین کرده و به قدرت مشروعیت دینی داده، و به بیان قدرت تبدیل شده اند، مانع از دیدن حق در قرآن و نهج البلاغه شده، و همچنان تا به امروز حقوق و آزادی در بین مسلمانان مغفول مانده، و لی در دوران ما در غرب حق و آزادی مطرح شده و در زمینه هایی هم به اجرا در آمده، حرف درستی زده شده بود. مهمترین حقوقی که امروز مطرح است حق تعیین سرنوشت مردم به دست خود مردم است.

### حق اداره کشور

امام علی که تربیت یافته مکتب اسلام و قرآن که خود قرآن ناطق است در تاریخ و نهج البلاغه گزارش شده است که تنها امام علی است، که به صراحت و به دفعات اعلام کرده که اداره کشور از حقوق مردم است. هیچیک از خلفای راشدین به جز علی چنین نکرده اند، نه ابوبکر، نه عمر و نه عثمان، هیچکدام نقل نکرده اند که حکومت از حقوق مردم است. ابوبکر که حد اقل در سقیفه بنی ساعده با بیعت عده ای به خلافت انتخاب شد، اما خود او خلافت را بعد از خود به عمر واگذار کرد و اولین سنگ بنای سلطنتی را گذاشت و عمر نیز بعد از خود خلافت را به شورای شش نفره ای که در آن عبد الرحمن بن عوف حق و تو داشت و هر کسی خلاف او عمل می کرد باید گردنش زده می شد، واگذار کرد. و در حقیقت هر دو خلافت را شخصی کردند. اما امام علی با انتخاب مردم به خلافت برگزیده شد، سعی کرد که حق را به حقدار برگرداند. که با جنگهایی که برایش به راه انداخته شد، بیش از چهار سال حکومت خود را در جنگ به سر برد و جان خود را بر سر اجرای عدالت و برگرداندن حقوق به حقوقمداران گذاشت. بعد از امام علی هم معاویه رسماً بنای ولایت عهدی و حکومت سلطنتی و موروثی را گذاشت. نه خلفای راشدین و نه بعد از آنان چنین بیانی نکرده اند و این است که در بین مسلمانها حکومت و کشور داری موروثی و سلطنتی شده است. و چون برای عامه مردم جا افتاده بود که حکومت، بعد از هر حاکمی، حق اوست که جانشین بعد از خود را تعیین کند، حکومت ارثی و سلطنتی جا افتاد و دستگاه های تبلیغاتی هم نمی گذاشتند، چیز دیگری غیر از این به مردم گفته شود. تنها امام علی بدین اعتقاد بود. نه پیشینیان و نه پسینیان چنین نکرده اند و این است که در اسلام حکومت و کشور داری موروثی شده است. و این نکته که چنین روالی در بین حاکمان مسلمانان بر قرار شده، غیر از این است که بگوییم در قرآن حق نیست و یا در اسلام و متون اولیه اسلام حق مطرح نبوده است. کار فیلسوف، اسلام شناس یا پژوهشگر تاریخ این است که سرچشمه و حقیقت یک دین و آیین را به مردم گزارش کند و نه آنچه به دست قدرتمداران در جوامع بنام دین رواج پیدا کرده را به جای اصل آن بنشانند و آنرا به مردم القا کند. البته وظیفه دارد که هر دو را توضیح و تشریح کند. هم حقیقت

را بگوید و هم آنچه را که بنام حقیقت قلب شده عیان سازد. ابتدا حق در نگاه مولوی و در پی آن نظر دکتر سروش خواهد آمد: **مولوی معتقد است که همه حقوق از خداوند منشاء و سرچشمه می‌گیرد و حق خداوند بر تمامی حقوق سبقت دارد، چنین آن را به نظم در آورده است:**

حق تعالی، فخر آورد از وفا // گفت: مَنْ اوفى بِعَهْدٍ غَيْرِنَا؟  
 بیوفایی دان، وفا بآرد حق // بر حقوق حق ندارد کس سبق  
 حق مادر بعد از آن شد، کآن کریم // کرد او را از جنین تو غریم  
 اگر حق را نپذیری بدان که وفاداری هم بیوفایی است و هیچ کس بر حقوق حق  
 پیشی نمی‌گیرد

بعد از حقوق خدا، حق مادر واجب است که باید رعایت شود. خداوند هزاران هنر و فن بکار بسته تا مادرت به تو مهربانی ورزد. نتیجه اینکه حقوق خداوند از هر جهت بر حقوق مادر مقدم است. حقوق خداوند حق اول است و بر همه حقوق سبقت دارد.

وفای به عهد تا جایی اهمیت دارد که خداوند هم بدان فخر می‌کند. حقوق الهی بر حق دیگری مقدم است.

...

حق هزاران صنعت و فن ساخته است // تا که مادر بر تو مهر انداخته است  
 پس حق حق سابق از مادر بود // هر که آن حق را نداند، خَرُّوَد  
 (دفتر سوم ۳۲۳-۳۲۵ و ۳۲۸-۳۲۹)

خداوند نسبت به وفاداری فخر و مباحثات کرده و فرموده است: چه کسی، به جز ما، در عهد و پیمان وفادارتر است؟ (اشاره به آیه ۱۱۱ سوره توبه: ... و من اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذی بايعتم به و ذلك هو الفوز العظيم )  
 اینکه مولانا می‌فرماید که حق خداوند بر همه حقوق مقدم است یعنی اینکه باید خداوند حقوق دیگری ذکر کرده باشد، تا حقوق خودش بر همه آنها مقدم باشد و آن و حقوق از خداوند سرچشمه بگیرد و از آنجا به حقوق دیگر ریزش کند و خداوند در قرآن آن را بیان فرموده اند. توضیح بیشتر کمی بعد خواهد آمد.

حال با این مقدمات که در بالا ذکر آن رفت، ببینیم آقای دکتر سروش قبلاً در این رابطه چه می گفته و اکنون به چه نتایجی رسیده است. و لذا به اصل مطلب که آیا حق در قرآن هست و یا خیر باز می گردم؟. ابتدا سخنان آقای دکتر سروش در رابطه با حق پیش از مستقر شدن در خارج از کشور خواهد آمد، وی در آن دوران گذشته به توضیح حق در قرآن و نهج البلاغه پرداخته و تشریح کرده اند که: «حق از خداوند سرچشمه می گیرد و ریزش می کند. هر آنچه سوای خداوند است باید خود را با خداوند و با حقی که از او سرچشمه می گیرد، تنظیم و هماهنگ نماید» (۲۲)

در تشریح آیه ۱۴۷، سوره بقره، با کمک گرفتن از گفتار پیامبر و امام علی به این حق می پردازد: «الحق من ربك فلا تكونن من الممترین (البقره ۱۴۷) حق از خدا است، پس تو از شکاکان مباش.

همچنین از پیامبر (ص) نقل شده است که فرمودند: عَلِيٌّ مَعَ الْحَيِّ وَ الْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ يَدُورُ حَيْثُ مَا دَارَ (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۲) حق با علی است و علی با حق است، هر جا که حق می گردد، علی نیز می گردد، و این دو از یکدیگر جدا شدنی نیستند.

نکته بسیار لطیفی در این آیه هست و آن اینکه خداوند در قرآن فرموده است که "حق با خدا است" بلکه فرموده است: "حق از خدا است". وصف پیامبر (ص) و علی (ع) معیت با حق است، اما خداوند با حق نیست، بلکه حق از اوست. حق از خداوند سرچشمه می گیرد و ریزش می کند. هر آنچه سوای خداوند است باید خود را با خداوند و با حقی که از او سرچشمه می گیرد، تنظیم و هماهنگ نماید» (۲۳)

به بیان آقای دکتر سروش همه حقوق از خداوند سرچشمه می گیرد و «هر آنچه سوای خداوند است باید خود را با خداوند و با حقی که از او سرچشمه می گیرد، تنظیم و هماهنگ نماید»

در مورد تقوی که حق خداوند است از زبان امام علی می گویند:

«در مورد تقوی هم امیر المؤمنین (ع) همین سخن را دارند که تقوی حق خدا بر آدمی است و موجب حق از ناحیه آدمی بر خدا می شود:

اوصیکم عباد الله بتقوی الله فانها حق الله علیکم، و الموجبة علی الله حکم. و ان تستعینوا علیها بالله و نستعینوا بها علی الله (خطبه ۲۳۳)

لکن این حق که از ناحیه ما بر او ثابت شود در واقع به تفضل اوست نه تکلیف او. باری بعد

از این مقدمه که در حقیقت متضمن فلسفه سیاسی امیر المؤمنین (ع) است، بحث اصلی امیر المؤمنین (ع) در خصوص حق والی بر رعیت و حق رعیت بر والی آغاز می شود:

ثم جعل سبحانه من حقوقه حقوقاً افترضها لبعض الناس على بعض، فجعلها متكافأ في وجوهها و يوجب بعضها بعضاً

پس خداوند برخی از حقه‌های خود را بصورت حقوقی در آورده است که بعضی مردم بر بعضی دیگر دارند، این حقوق یکدیگر را نگه می دارند و بعضی موجب بعضی دیگر می شوند.

ولا يُستوجبُ بعضها إلا ببعض: انسان واجد بعضی حقوق نخواهد شد مگر آنکه بعضی از حقوق یا تکالیف دیگر را واجد باد.

و اعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حق الوالی على الرعی و حق الرعیه على الوالی: بزرگترین حقی که خداوند در عالم جاری کرده است، حقی است که رعایا بر والیان و والیان بر رعایا دارند.

فریضه فرضها الله سبحانه لكل على كل، فجعلها نظاماً لاقتهم و عزاً لدينهم:

خداوند سبحان این حق و فریضه را به نحو دو سویه واجب فرموده است. این نظام حق و تکلیف دو سویه فریضه خداوندی است و خداوند آن را موجب الفت و پیوند مردم و عزت و ارجمندی دین کرده است. «(۲۴) آقای دکتر سروش باز در مورد امیر المؤمنین (ع) و فلسفه سیاسی اسلام یاد آور می شود که حق دو طرفه است و هیچ کس با حق رابطه یکطرفه ندارد:

« امیر المؤمنین (ع) در بابت «دولت» و فلسفه سیاسی اسلام یک نکته بسیار مهم را تذکر داده اند که غالباً مغفول مانده است. این عبارت ایشان مشهور است که: فالحق اوسع الاشياء في التوصیف، و أضحیها في التناصیف (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶) در باره حق سخن بسیار می توان گفت، متفکران، فیلسوفان و ادبای فراوانی در باب حق داد سخن داده اند، ولی "اتصاف به حق و عمل کردن به آن کار بسیار دشواری است" مانند عبور از پل صراط است. به واقع تاریخ نیز به صحت ای کلام مولا (ع) گواهی می دهد. ایشان سپس می فرمایند: لا یجری لاحد إلا جری علیه: حق چیزی است که اگر به نفع کسی جاری شد، علیه او نیز جاری می شود. یعنی هیچ کس با حق رابطه یک طرفه ندارد» (۲۵)

امیر المؤمنین (ع) «استغناء دولت از ملت را مورد عتاب قرار می دهند. ولكن من واجب حقوق الله على العباد النصيحة بمبلغ جهدهم، و التعاون على إقامة الحق بينهم: اما از این حقوق

واجبه خداوندی بر بندگان است تا که می توانند نیکخواه یکدیگر باشند و برای اقامه حق میان خود، یاری نمایند» (۲۶)

در مورد گرفتن حق ضعفا از اقویا از زبان پیامبر می گویند:

« امیر المؤمنین (ع) که من بیش از یک بار از پیامبر شنیدم که فرمودند: هیچ امتی روی پاکیزگی نمی بیند مگر آنکه در آن امت ضعفا بتوانند حق خودشان را بدون لکننت زبان از اقویا بگیرند » (۲۷)

آقای سروش در مورد شنیدن و عرضه داشتن سخن حق و مشورت دادن به عدل از زبان امام علی (ع) می گویند:

«کسی که شنیدن حق، و عرضه داشت آن بر وی گران است، عمل به حق بر وی گرانتر خواهد بود لذا از شما می خواهم دریغ نکنید که به من سخن حقی بگویید، یا مشورت عادلان ای عرضه دارید، من فی نفسه برتر از خطا نیستم» (۲۸)

از صفحه ۲۰۶ - ۲۱۶، کتاب «حکمت و معیشت» ایشان، تماماً حقوقی است که از زبان خداوند، پیامبر و بویژه امام علی (ع) بیان شده است.

بعد از توضیح این حقوق در کتاب دیگر خود می گویند: که امام علی به این علت خلافت را پذیرفتند که با کمک آن بتوانند حقی را اقامه کنند:

« واللّه لاهی أحبّ الی من امرتکم إلا ان أقیم حقاً او ادفع باطلاً (نهج البلاغه خطبه ۳۳).

«به خدا قسم که این کفش های کهنه نزد من با ارزشتر است از خلافت شما مگر اینکه بتوانم به کمک آن حق اقامه کنم و یا باطلی را دفع نمایم.» (۲۹) و باز در جای دیگر از زبان امام می گویند که حق صریح، خلص، زیبا و پذیرفتنی است

«سخنم را به بیان نیکوی امیر المؤمنین (ع) ختم می کنم، که فرمودند: " فلو انّ الباطل خلص من مزاج الحق لم یخف علی المرتبیین. ولو ان الحق خلص من لبس الباطل لانقطعت عنه ألسنُ المعاندین" حق و باطل در این دنیا آمیختگی پیدا کرده اند. اگر حق از باطل نجات پیدا نکند هیچکس در آن شک نخواهد کرد. یعنی حق صریح خالص، زیبا و پذیرفتنی است و مردم مغطور بر پذیرفتن آن هستند. از آن طرف اگر باطل خالص را هم ارائه کنید بسیار زشت و نفرت انگیز است» (۳۰) خطبه ۵۰

تا اینجا آقای دکتر سروش با توجه به متون اصیل اسلامی به توصیف حق و چند نوع حقوق پرداخته اند:

• خداوند حق مطلق است و حق خداوند بر حقوق دیگر مقدم است.

- همه حقوق دیگر از خداوند سرچشمه می‌گردد و باید با آن هماهنگ و تنظیم گردد.
  - حقی «که از ناحیه ما بر او ثابت شود در واقع به تفضل اوست نه تکلیف او»
  - انسان واجد بعضی از حقوق، بعضی از حقوق یا تکالیف دیگر را هم واجد است.
  - نظام حق و تکلیف دو سویه است. تکلیف بدون حق و حق بدون تکلیف نیست.
  - خداوند برخی از حقایق خود را بصورت حقوقی در آورده است که بعضی مردم بر بعضی دیگر دارند.
  - حقوق‌ها به هم پیوسته و موجب نگهداری یکدیگر می‌شوند.
  - بزرگترین حقی که خداوند در عالم جاری کرده، حق رعایا بر والیان و والیان بر رعایا است.
  - از حقوق خداوند اینکه مردم نیکخواه یکدیگر باشند و برای اقامه حق، یکدیگر را یاری نمایند
  - از حقوق مردم به حکام سخن حق گفتن و مشورت عادلانه دادن است.
- افزون بر آنچه گفته شد، آقای دکتر سروش در توضیح آیه ۲۶ سوره الاسرا به حق خویشاوند، مساکین، ابن السبیل و در راه مانده اشاره می‌کند «و آت ذا القربى حقّه و المسکین و ابن السبیل و لا تبذّر تبذیرا (۲۶ الاسراء ۲۶) که «حق خویشاوند، مساکین، ابن اسبیل و در راه ماندگه را بده و هیچ اسرافکاری مکن.» (۳۱)
- اینها همه گفته‌های آقای دکتر سروش بود.
- آیا گفته‌های قبلی غلط بوده است و یا گفته امروز که می‌گویند مفهوم حق در قرآن نیست؟ و یا در این دوران بر اثر تحقیق و تخصص در یافته‌اند که مطالب گذشته نادرست بوده و اکنون آنرا تصحیح کرده‌اند؟ همچنانکه قبلاً در مورد قرآن بیان داشته‌اند:
- «... اکنون با کلام خداوند همان‌گونه روبرو هستیم که پیامبر اکرم بود. یعنی عین همان الفاظی که به پیامبر نازل شد و ثبت گردید» و «پیامبر اکرم موظف بودند عین کلام وحی را ابلاغ کنند نه آنکه مطالبی را از غیب بگیرند و بعد با زبان و بیان خودشان آن را به دیگران

برسانند.» (۳۲) و «تجربه پیامبری که مهبط وحی بود و این آیات نخست در گوش جان ایشان، خوانده شد. یعنی خویش را مخاطب مستقیم خداوند دیدن و آیات قرآن را از او شنیدن» (۳۳) ولی امروز می گویند: «قرآن حاصل روئیهای پیامبر است» و «زبان قرآن زبان رؤیا و زبان خواب است و نیاز به خوابگزار دارد» (۳۴)

آیا در این مورد هم گفته های قبلی غلط بوده است و امروز درک کرده است که مطالب گذشته نادرست بوده و اکنون آنرا تصحیح کرده اند؟

علاوه بر آنچه آقای دکتر سروش در مورد حق بیان داشته بود، نظر به اینکه قرآن کتاب حق است و از خدا غیر از حق صادر نمی شود. بنابراین این به بعضی دیگر از حقوق ذکر شده در قرآن فهرست وار اشاره می شود:

- در قرآن خدا حق ناب و مطلق نامیده شده است. لذا، آنچه از او صادر می شود حق است و غیر حق از او صادر نمی شود: «وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ»، و می دانند که خدا حق آشکار است و «وَيَحِقُّ اللَّهُ الْحَقُّ بِكَلِمَتِهِ»، نور/ ۲۵؛ یونس/ ۸۲.
- حق راست و درست و صدق است، یعنی آنچه غیر راست و صدق است باطل و زور است؛ «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ»، حق چون از خود هستی دارد وقتی به باطل و زور زده می شود، آن را محو و نابود و می کند. انبیاء/ ۱۸.
- «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ»، حق و باطل در هم نیامیزید، راست و دروغ در هم نکنید
- حق هست است «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ»، لقمان/ ۳۰ و هستی دارد اما باطل نیست است. یا حج/ ۶۲ و...
- حق گواهی راست دادن است «وتكتموا الحق»، ای و لا تكتموا الحق. راست گفتن و گواهی حق دادن.
- حق ترازو، میزان است «أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ»، شوری/ ۱۷  
انزل الكتاب بالحق، ای بالحقیقة و المیزان، یعنی العدل و سُمى العدل ميزاناً، لان الميزان آلة لانصاف والتسوية.
- حق حاصل دسترنج و مالکیت بر عمل خویش است. «وَوَخَّلَقَ اللَّهُ



- السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِالْحَقِّ وَ لِنُجْزِي كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ»، جائیه/۲۲ یا «  
لَيْسَ لِلنَّاسِ إِلَّا مَا سَعَى»
- در روز چیدن [محصول] حق [نیازمندان] را از آن بدهید «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ»، انعام/۱۴۱
  - حق عدل است. «أَفْتَحْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ»، ای بالعدل یا «یوفیهم الله دينهم الحق»، یعنی حسابهم العدل یا «یعلمون ان الله هو الحق المبين»، ای العدل البین
  - حق از این جهت عدل هم گفته می شود چون عدالت خطی است که حق را از ناحق تمیز می دهد و به عبارت دیگر بود را از نبود تشخیص می دهد. پس هر جا حق بود زور نیست و هر جا زور بود حقی از بین رفته است.

امام علی (ع) که خود قرآن ناطق است در نهج البلاغه به بیش از ۱۲ نوع حقوق مختلف که انسانها دارا هستند و در دوران حکومت خود آن ها را به اجرا در آورده است، اشاره می کند (۳۵) که از جمله آن ها: حق دانستن، آگاهی، و مطلع شدن از امور، حق خیر خواهی، تعلیم و تربیت و نیاز مردم بر حکومت، حق باطل شدنی نیست و مشمول مرور زمان نمی شود، وفای بعهده و پیمان، حقوق الهی، حق در برابر انجام کار، رهبری دولت از حقوق عمومی است. افزون بر اینها رساله حقوق اما سجاد ۵۰ نوع حق را عنوان کرده است. قرآن در دورانی حقوق را مطرح کرده که در دنیای آن روز و حتی تا کمتر از دو قرن پیش موضوع حقوق در هیچ جای دنیا مطرح نبوده است و امام علی هم انواع حقوق را زمانی به اجرا در آورده که درجائی بویی از حقوق به مشام نمی رسید.

### عدالت

نظر به اینکه حق بدون میزان وجود ندارد و میزان برای سنجیدن حق از باطل عدالت است. من گمان نمی کنم هیچ کتابی را شما بیابید که به بیش از قرآن و نهج البلاغه، عدالت را در زمینه های مختلف مورد تأکید قرار داده باشد. در کتاب «ولایت فقیه، بدعت و فرعونیت بنام دین» در بخشی از فصل سوم کتاب به عدل و داد و عدالت پرداخت شده که عیناً در اینجا نقل می شود:

## وجوه مختلف قسط

« خداوند، در آیات متعددی از قرآن وجوه مختلف عدل و داد را تشریح کرده و اجرای آن را از مردم خواسته است تا جای شک و شبهه باقی نگذارد و حجّت را بر همه تمام کرده باشد. در زیر به ترتیب بعضی از آیات و وجوه مختلف آن آورده می شود:

۱- خدای متعال، خطاب به پیامبر می گوید: خداوند به کار زشت فرمان نمیدهد و کسانی که کارهای زشت را به خدا نسبت می دهند، نهی می کند و در مقابل مردم را به اجرای قسط فرمان می دهد:

قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ تَقُولُونَ عَلَيَّ مَا لَا تَعْلَمُونَ \* قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ

" بگو خداوند امر به فحشاء نمی کند، چرا در باره خدا چیزهایی را گوئید که نمی دانید. بگو پروردگرم به دادگستری فرمان می دهد." (اعراف/۲۸ و ۲۹) به پیامبر هم فرمان داده شده است که میان مردم به عدالت رفتار کند. (شوری/ ۱۵) بنا بر این دادگری و عدالت امر و فرمان خدائی است و خداوند مردم را نیز آگاه می کند که بدانند، پیامبر جز رفتار به عدالت در بین آنان، راه دیگری ندارد.

۲- باز خطاب به مؤمنان، به آنان می فرماید که به عدل و داد قیام کنند و گواه بر اجرای آن باشند:

أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَ لَوْ عَلَيَّ أَنْفُسِكُمْ أَوْ الْوَالِدِينَ وَ الْأَقْرَبِينَ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أُولِي بِهِمَا

" هان کسانی که ایمان آورده اید؛ بر پا دارنده عدالت باشید [ به عدل و داد برخیزید ]، طبق رضای خدا شهادت دهید، هر چند بضرر خودتان یا پدر و مادرتان و خویشاوندانتان باشد، توانگر یا فقیر باشد و خدا به رعایت حال همه، از همه شایسته تر است." (نساء، / ۱۳۵)، قسط به معنای عدل و داد و عدالت گستری است و قیام به قسط به معنای عمل به قسط و نگهداری آن است و مراد از قوامین بالقسط، "قائمین به قسط است" و قیام به آن آثار و خاصه ها و لوازمی دارد که خداوند یکی از آن را که شهادت بنا حق ندادن است، در آیه ای که گذشت، بیان می کند، و مؤمنان را از شهادت دادن به ناحق سخت برحذر می دارد: اگر چه این شهادت به ضرر شخص خود یا پدر و مادر و خویشاوندان باشد و چه آنها فقیر و یا غنی باشند، و تأکید بر این امر می کند که مبدا بخاطر دلسوزی و ترحم و این قبیل امور شهادت به ناحق بدهند که خدا، خود به رعایت حال همه، از همه شایسته تر است.

۳- از خاصه های دیگر و یا نشانه های قیام کنندگان به قسط این است که به ظلم و ستم و یا

بیدادگری عمل نمی کنند و لو با دشمنان خود باشد:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓي أَلَّا تَعْدِلُوا ءَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوٰٓي وَتَقْوَا اللّٰهَ ٱللّٰهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

" ای کسانی که ایمان آورده اید، برای خدا بر پا و استوار، بایستید. بعمل، گواه و بیانگر قسط باشید. دشمنی با قومی شما را بر آن ندارد که (حتی در حق دشمنان) از عدالت خارج شوید، عدالت شیوه کنید که به تقوی نزدیکتر است و از خدا پروا کنید که خداوند به آنچه می کنید آگاه است." (مانده / ۸)

قرآن به صراحت به ایمان آورندگان امر می کند که قیام کنندگان به قسط و گواهان به اجرای عدالت برای خدا باشید و دشمنی و یا کین قومی شما را وادار نکند که از راه عدالت و دادگستری خارج شوید و به ظلم و ستم گرائید.

۴- خداوند انکار آیات خود را به انکار عدالت نسبت می دهد و آنهایی که مردم و پیامبران و کسانی که به دادگستری و عدالت امر می کنند، را می کشند، آنان را به عذابی دردناک بشارت می دهد:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِبَآٓئِٔتِ اللّٰهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيَّيْنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ يَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

" به کسانی که آیات خدا را انکار می کنند و پیامبران را به ناحق می کشند، و کسانی را که امر به دادگستری می کنند، می کشند، را به عذابی الم انگیز بشارت بده." (آل عمران / ۲۱)

نشانه دیگر عدالت، این است که عدالت از آیات الهی است و کسانی که، مردمانی را که بعدالت امر می کنند و به اجرای قسط می پردازند، می کشند، انکار کننده آیات الهی می شمرد و عذابی دردناک را به آنها بشارت می دهد و بدین خاطر است که مردم باید اداره زندگی خود را، خود در دست بگیرند و اجازه ندهند که زورمندان و قدرت پرستان، نیرو و امکانات خودشان را از خودشان بگیرند و بر آنها مسلط شوند و پذیرای ظلم و ستم شان کنند.

۵- قسط و عدالت پیمان الهی است و کسانی که بر پا دارنده آن هستند، به پیمان خداوند وفا میکنند.

أَوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَ لَوْ كَانَ ذَا قُرْبٰٓيٍ وَعَهْدَ اللّٰهِ أَوْفُوا ذٰلِكُمْ وَصَآئِكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَذَكَّرُونَ

" پیمانه و سنجش را به داد پردازید، هیچ کس را جز به مقدار توانایش تکلیف نکنیم و هر گاه سخنی گفتید به عدالت عمل کنید و لو [اصحاب دعوی] خویشاوند[شما] باشد؛ و به عهد

اللهمی وفا کنید، خداوند شما را بدان توصیه کرده است شاید یاد آور شوید. "(انعام/ ۱۵۲) نکته بس مهم در این آیه "ایفاء به قسط" است که آن عبارت از عمل کردن به عدالت بدون اجحاف می باشد. آیه فوق، قسط را در مقیاس کوچک برای تک تک افراد یک جامعه و در مقیاس وسیعتر برای قوه قضائیه که بایستی به پیمان خداوند گردن نهند و میان دعوی های مختلف آحاد جامعه، در سخن و قضاوت به عدالت بین آنها رفتار کنند، اگر چه صاحبان دعوی از خویشاوند آنها باشند را تبیین می کند.

« اوفوا » که امر حاضر از باب "ایفاء" است بمعنی این است که بایستی حق هر کسی، تمام و کمال داده شود و این پیمان و عهد خداوند است.

۶- در همین رابطه، باز قرآن کسانی را که حق مردم را تمام و کمال نمی دهند، به کسانی تشبیه می کند که در زمین فتنه و فساد بر پا می کنند و باز روشن است که عاملین فساد، در روی زمین، مستبدین و زورپرستان و قدرتمداران و حافظین آن هستند.

از خاصه دیگر قائمین به قسط، فساد نکردن در جامعه، و مخالفت با کسانی است که مانع برقراری قسط و عدالت هستند که آنها عامل فساد و قدرت پرستی هستند.

و يَقَوْمٌ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ

" ای قوم من پیمان و ترازو را دادگرانه، تمام و کمال دهید و به مردم اجناسشان را کم مدهید و در زمین فتنه و فساد بر پا نکنید. "(هود / ۸۵)

۷- داوری بین دشمنان نیز باید، با عدالت و قسط و انصاف همراه باشد.

سَمْعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْلُونَ لِّلْسَخْتِفَانِ جَاءُوكَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضَ عَنْهُمْ إِنْ تَعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَصْرِوْكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يَجِبُ الْمُقْسِطِينَ

"[کسانی که] پذیرا و شنوای دروغ و رشوه خواری هستند، پس اگر به نزد تو آمدند، در میان آنان داوری کن، یا از آنان روی بگردان، و اگر از آنان روی گردان شدی، بدان که هرگز بتو زبانی نخواهند رسانید؛ و چون [عزم] داوری کردی، در میان آنان به عدالت داوری کن، که خداوند دادگران را دوست دارد. "(مائده / ۴۲)

نظر به اینکه عدالت و قسط، خود میزان و معیار است، خداوند به پیامبر دستور می دهد، با دشمنان یهودی و نصاری خود با وجودی که رشوه و حرام خواری می کنند، اگر خواستی بینشان داوری کنی، باید با عدالت و داد بین آنان داوری کنی، چرا که نظام جهان بر عدالت است و خداوند عدالت پیشه گان را دوست می دارد. آگاه باش؛ که داوری کردن با عدالت و

دادگری بین مردم، نه به عمل آنان ربط پیدا می کند و نه به دین آنان. میزان بایستی بین همه مردم صرفنظر از دین و عملشان رعایت بشود.

۸- خاصه دیگر قوامین به قسط، این است که امر به صلح و آشتی می دهند و از تعدی و تجاوز به دیگران جلو گیری می کنند و اگر میان دو طایفه و یا دو کشور، تجاوزی واقع شد، آنان را بسوی امر خداوند که عدالت و دادگستری است باز می گردانند:

وَ إِن طَانَفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ افْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَقِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِّ فَإِن فَاءت فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

" و اگر دو گروه از مؤمنان با هم در افتند، میان آنان سازش دهید، و اگر یکی از آنها بر دیگری تعدی کرد، پس با آنکه تعدی پیشه کرده است کار زار کنید، تا آنکه بسوی امر الهی باز آید، و اگر باز آمد، آنگاه میان آنان دادگرانه سازش دهید و به داد بکشید که خداوند دادگران را دوست دارد." (حجرات / ۹)

به عدالت اصلاح کنید یعنی اینکه دائماً و در همه امور عدالت را رعایت کنید. چون عدالت میزان است، خداوند هم عدالت گستران را به خاطر عدالتشان و گستردن آن دوست می دارد.

۹- از خاصه دیگر قسط و عدالت که مادر همه خاصه های دیگر است، اینکه عدالت خود میزان و معیار همه امور است. کم و کاستی در میزان، طغیان و تجاوز به حقوق دیگران است.

وَ السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ الْمِيزَانَ \* أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ \* وَ أَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَ لَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ

" و آسمان را بر افراشت و معیار و میزان مقرر داشت. که در سنجش سرکشی [تجاوز به حقوق دیگران] نکنید. و سنجش را بیادارید و در سنجش کم و کاستی نیاورید." (الرحمان/ ۷ و ۸ و ۹)

" و وضع میزان" وسیله ای است که بوسیله آن هر چیزی را با آن می سنجند و اندازه می گیرند. بعبارت دیگر یعنی اینکه خداوند عدالت را در بین شما بعنوان میزان بر قرار کرد، تا مساوات را میان همه اشیاء بر قرار سازید و هر چیزی را در جای خودش، آنرا بکار بسته، حق هر ذی حقی را بدرستی ادا کنید.

عدالت خود میزان است که توسط آن حق از باطل، راست از دروغ، عدل از ظلم، و فضیلت از رذیلت تمیز داده می شود و رسالت رسول خدا، همین است که از ناحیه پروردگارش چنین میزانی را بیاورد و به بشر عرضه بدارد و بپاداشتن و قیام به اجرای آن بعهده خود مردم

نهاده شده است و بدین خاطر است که عدالت خود میزان است.

بدون بر قراری عدالت در جامعه، نظام امور مردم بدرستی بر قرار نمی شود و زندگی مردم در موقعیت نابرابر قرار می گیرد و عده قلیلی مسلط بر جان و مال مردم می شوند و اکثریت مردم زیر سلطه و دون انسان قرار می گیرند. در چنین جامعه ای امکان پرستش خدا بدرستی فراهم نمی گردد و پرستش نمادهای مختلف قدرت، حتی بصورت مسائل عبادی انجام می پذیرد و هدف از عبادت بدست آوردن نمادهای مختلف قدرت نظیر: مال و ثروت، مقام و ریاست، زیر دست داشتن، ثواب ذخیره کردن و... می شود.

۱۰- و برای اینکه به بشر اطمینان کامل داده شود که عدالت میزان است، خداوند، خود شهادت می دهد که همواره به عدل و داد قیام دارد.

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ  
 " خدا، خود شاهد است بر اینکه معبودی جز او نیست، ملائکه و صاحبان علم نیز شهادت می دهند به یگانگی او و اینکه او همواره به عدل قیام دارد، معبودی جز او که عزیز و حکیم است وجود ندارد." (آل عمران ۱۸)

خدا در حالی که قائم به قسط است، شهادت می دهد بر اینکه معبودی جز او نیست و ملائکه و صاحبان علم که عبارت از پیامبران و جانشینان مستقیم آنان ( امام بعد از پیامبر ) و خود انسان در فطرت خویش نیز همین شهادت را می دهند که قسط و عدالت نزد خدا میزان و محک است.

نظر به اینکه قیامت و معاد، در عرض حیات دنیوی است، یعنی اینکه هر کسی در لحظه لحظه از حیات خویش در حال ساخت معاد خویش است و روشن است که جامعه ای که با موازین قسط و عدل اداره می شود، جامعه ای بهشتی است و هر فردی که در چنین جامعه ای زندگی می کند، به نسبت استعداد خود، اهل الله و داخل بهشت خداوند گردیده است. ستمگران و جباران و ظالمین و کسانی که سد اجرای عدالت و گسترش آن می شوند، بداخل جهنم عمل خویش در غلطیده اند.

در جامعه ای که عدالت حاکم است و همه چیز بر موازین عدالت است، چنین حیاتی، حیات بهشتی است در چنین حیاتی که همه چیز سر جای خودش قرار میگیرد و عدالت حکمفرما است، عشق و پرستش خداوند، جای ستیز و مبارزه با یکدیگر را می گیرد و فضا و فرصت استشمام عشق، به انسان به معنای درست کلمه دست می دهد. در چنین فضائی، غایت قصوی انسان که خلیفه الهی است، جواز ورود به دریای بیکران رحمت حق و درک نشأی

خداوند به انسان نسبی دست میدهد و برقراری چنین عدالت مطلقى را خداوند در معاد کبیر برای بشریت برقرار می سازد.

۱۱- خداوند برای زدودن شک و شبهه از کسانی که به کفر و تجاوزگری گام می نهند و به آزادی و حقوق مردم تجاوز می کنند به پیامبر تأکید می کند که راستی و عدالت مینای مشیت اوست است و این مشیت نزد او تغییر ناپذیر و کسی را هم یارای دگرگون کردنش نیست: وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ

«و کلام پروردگار تو در راستی و عدالت به کمال رسیده است. هیچ کس نیست که یارای دگرگون کردن سخن او را داشته باشد» (انعام / ۱۱۵)

خداوند به انسان گوشزد می کند که تجاوزگری به انسانها فراموش نشدنی است و به همین علت عدالت را معیار و میزان قرار داده است و برای تأکید به کسانی که خلاف راستی و عدالت عمل کرده و می کنند، خداوند می فرماید که قیام به قسط و بر پاداشتن عدالت میزان است و همه چیز با آن سنجیده می شود و خود نیز در قیامت با این معیار و میزان اعمال را می سنجد:

وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَ كَفَىٰ بِنَّا حَسِيبِينَ

"ترازوی داد را در روز قیامت در میان نهیم و بر هیچکس ستمی نرود و اگر عملی همسنگ دانه خردلی باشد آن را بحساب آوریم و ما خود حسابرسی را کفایت کنیم." (انبیاء / ۴۷)

### خاصه های قسط و عدالت

در آیاتی که ذکر شد، بوضوح خاصه های زیر در مورد قسط و عدالت و قائمین به آن نشان داده شد.

- ۱- قسط و عدالت امر خداوند است و هر کار زشتی ضد قسط است.
- ۲- مؤمنان باید به عدل و داد قیام کنند و گواه بر اجرای آن باشند.
- ۳- شهادت و سخن به حق با ید داد حتی بر ضد خود و پدر و مادر و بستگان.
- ۴- شهادت به حق دادن و با عدالت رفتار کردن حتی با دشمنان خود.
- ۵- قسط و عدالت از آیات الهی است و مانعین گسترش و اجرای آن زورمداران و قدرتمندان هستند.

۶- قسط و عدالت، عهد و پیمان خداست و باید به پیمان خدا وفا کنند.

۷- قائمین به قسط، به صلح و آشتی امر می کنند.

۸- قسط و عدالت، خود میزان همه امور است. «(۳۶)

با توجه به آنچه گفته شد، گمان نمی کنم کسی را شک و شبهه ای باشد که در قرآن و نهج البلاغه حقوق و عدالت مطرح نشده است. اما با وجود این که در دوران پیامبر عظیم الشان اسلام و زمامداری امام علی حقوق و عدالت در عمل و نظر مطرح بوده، اما به قول شهید مطهری

«اصل عدالت از مقیاس های اسلام است، که باید دید چه چیز بر او منطبق می شود. عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات، نه این است که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می گوید، این معنی مقیاس بودن عدالت است برای دین، پس باید بحث کرد که آیا دین مقیاس عدالت است یا عدالت مقیاس دین. مقدسی اقتضا می کند که بگوئیم دین مقیاس عدالت است، اما حقیقت این طور نیست» (۳۷) و «اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن در فقه ما مورد غفلت واقع شده است» و «با این همه تأکیدی که قرآن کریم بر روی مسئله عدالت اجتماعی دارد، معهذاً یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است» (۳۸)

اینکه در دنیای اسلام بعد از امام علی حقوق و عدالت مغفول مانده است، خود موضوع دیگری است. و ربطی به اصل حق و عدالت که در قرآن و نهج البلاغه مطرح شده ندارد. و فکر نمی کنم که کار فیلسوف، اسلام شناس و پژوهشگر تاریخ این باشد برای اینکه حرف جدید و تازه ای بزنند به نفی این اصول در قرآن و نهج البلاغه بپردازد، بلکه اگر با دین و متون دینی سرو کار دارد، باید سرچشمه دین را به مردم معرفی کند و به علل و عواملی پرداخته شود که مانع شده است، آنچه در قرآن و نهج البلاغه مطرح شده، مغفول مانده و به عمل در نیامده است. در بحث بعدی به مقوله عشق در قرآن پرداخته خواهد شد.



### ۳- عشق در قرآن هست و یا خیر؟

آقای دکتر سروش یک جا در گفتگوی خود با تلویزیون صدای آمریکا می‌گوید: «کتاب مثنوی در قیاس و در قبال با قرآن عشق نامه است. و دیگه همانطوری که من همیشه گفته‌ام: قرآن را اگر شما نگاه کنید خشیت نامه است، تقوی نامه است، از ترس از شرم الهی سخن می‌گوید» و «من می‌توانم بگویم، او [مولوی] یک مکملی برای او [قرآن] آورده و عاشقی را هم بیان کرده و خداوند را در جامه یک معشوق هم معرفی کرده.»

و در جای دیگر همان گفتگو وقتی مجری برنامه آقای سیامک دهقان پور در مورد حقوق بشر می‌پرسد: «حقوق بشر پدیده ای جهان شمول است. گفته می‌شود ما حقوق بشر اسلامی داریم. چقدر این دو در تناقض هستند؟»،

آقای دکتر سروش چنین پاسخ می‌دهد: «حقوق بشر در جهان جدید یکی از مصادیق عدالت است. یعنی باز مفهوم عدالت برسر جای خودش است. منتها تشخیص مصادیق فرق می‌کند. تا یک مدتی ما غافل بودیم از اینکه، برای اینکه عدالت را بطور تام اجرا کنیم، باید حقوق را هم بپردازیم فقط این نیست که تکلیف بخواهیم و از مردم بخواهیم مکلف باشند وظایفشان را اجرا کنند، این بخشی از آن است، بخشی هم احقاق و اجرا و انصاف دادن در مقام حق‌گذاری است. این چیزی است که نسبتاً مغفول بوده در گذشته برای همه مغفول بوده. یعنی شما در قرآن این را نمی‌بینید، در تورات نمی‌بینید، در انجیل نمی‌بینید، هیچ جا نمی‌بینید. من این را همیشه نوشته‌ام: زبان ادیان زبان تکلیف است. به شما دائماً می‌گویند، وظیفه تان این است، وظیفه تان آن است، پایتان را از این خط بیرون نگذارید، تجاوز از حدود نکنید. این خوب است در جای خودش اما یکی مفهوم حق درشان نیست مفهوم عشق درشان نیست. مولوی آنچه را که افاده کرد و ارائه کرد عشق بود.»

از این سخنان، آنچه به عدالت و رابطه‌اش با حق و حقوق مربوط می‌شود، در دو نقد پیشین، نقد شد. خاطر نشان شد که دوگانه دیدن تکلیف و حق، غیر ممکن می‌کند عمل به حق بودن تکلیف را. و چون تکلیف عمل به حقی از حقوق نشد، لاجرم حکم قدرت می‌شود. از این‌رو، در قرآن، غیر ممکن است تکلیفی یافت که عمل به حقی نباشد و عمل به حکم قدرت باشد. و اینک، می‌پردازیم به قسمت دیگر قول آقای سروش که، بنابراین، مثنوی «عشق نامه است» و «قرآن خشیت نامه است» و چون در قرآن عشق نیست، مولوی «یک مکملی برای او [قرآن] آورده.»

### آیا قرآن خشیت نامه و تقوی نامه و از عشق خالی است؟

بنابر این قول، قرآن از عشق خالی است. اما دوستی حق است. دوست داشتن استعدادی از استعدادهای انسان است. آفریده خداوند واجد این استعداد است. پس خود او حُبّ بی انتها است. دوستی حق است و متعلق دوست داشتن نیز حق است. پس قرآن، نمی تواند خالی از عشق باشد. زیرا خلاء دوستی را دشمنی پر می کند. لاجرم قرآن، اگر خالی از حُبّ باشد، اصل راهنمایش نه توحید که تضاد و کتاب از دشمنی پر می شود. این قول که قرآن خالی از عشق است ناشی از غفلت از این واقعیت است که دشمنی از خود وجودی ندارد. نبود دوستی است و نبود دوستی وقتی است که رابطه حق با حق با رابطه قوا جانشین شود. بنابراین، کتابی که اصل راهنمایش توحید است و بخش بزرگی از آن تعریف اصول راهنما بر اصل توحید است، روش بازیافتن حقوق و برقرار کردن رابطه حق با حق و بازگشتن از دشمنی به دوستی را می آموزد، لاجرم دوستی نامه است.

و نیز، ادعای نبود حُبّ در قرآن، تنها ادعای ناقص بودن قرآن نیست، بلکه انکار خداوند است. چراکه رابطه حق مطلق که خدا است، با آفریده ها رابطه دشمنی می شود و قرآن، نه روشی برای بازیافتن دوست داشتن فطری و برقرار کردن رابطه دوست با دوست با خدا، که خشیت نامه ای می شود برای ترساندن آفریده ها که گویا خداوند آنها را آفریده تا با آنها دشمنی کند! اما بنابر قرآن، آفریده ها خلق شده اند برای پرستش خداوند. و پرستش واقعی را ایمان آورنده ای می کند که حُبّ او به خدا به کمال است. مستقل و آزاد است. زیرا از غیر خدا خالی و از خدا پر است. (ذاریات، آیه ۵۶ و مؤمن اشد حبا لله است، بقره، آیه ۱۶۵).

### الف. قرآن خشیت نامه است؟!؟

اما آیه های قرآن که به خشیت و خوف پرداخته است، نه ترس که شجاعت، شجاعت زندگی را می آموزند. قرآن شجاعت نامه و نه خشیت نامه است. موضوع آیه ها ترس هائی هستند که امور واقع مستمر هستند و قرآن روش رها

شدن از آن‌ها را می‌آموزد. نمونه‌ها:

۱. ترس از گرفتار رنج شدن که امر واقع مستمری است. روش رهائی از این ترس موضوع آیه ۲۵ سوره نساء است.

۲. ترس از ناتوانی و ناتوان شدن بازماندگان که امر واقع مستمر در جامعه‌های بشری است. روش رهائی از این ترس، راست گفتاری و راست کرداری است (نساء، آیه ۹)

۳. ترس از مردم در گفتن حق، امر واقع مستمر است. روش رهائی از این ترس، عمل به حق و ایستادن برحق و بیان حق است. در آیه ۷۷ سوره نساء (و احزاب، آیه‌های ۳۳ و ۳۹)، خاطر نشان می‌کند که بخاطر این ترس از خدا باید بترسند. ایستادن برحق ترسی پدید نمی‌آورد تا برای رها شدن از آن، آدمی از خداوند بترسد. بدین ترتیب، واقعیت مهمی شناسایی می‌شود: عامل به حق از ترس خالی است. اما کسی که به حق عمل نمی‌کند، لاجرم به ناحق عمل می‌کند و درجا گرفتار ترس می‌شود. چنین کسی برای رها شدن از این ترس، باید به حق عمل کند. پس از چه رو در قرآن، می‌خوانیم او باید از خدا بترسد؟ از این‌رو، که خداوند حق مطلق است و عامل به ناحق، از او غافل و بریده می‌شود. ترسی که او را فرا می‌گیرد، مرتب بر خود می‌افزاید. چون حق مطلق که خداوند است، هست، عمل به ناحق، تا وقتی که عامل بدان حق را باز نیابد، ترس بر ترس او افزوده می‌شود. پس خشی از خداوند، ترس از عمل نکردن به حق است که با بازیافتن حق و عامل به حق شدن، آدمی از آن رها می‌شود. چون از حق جز حق صادر نمی‌شود، از خداوند خشی و خوف و ناتوانی و یأس و حزن و خسران و عسر و ناپردباری و... صادر نمی‌شود، توانایی و شجاعت و امید و شادی و غنی و کشاده دستی و صبر و... صادر می‌شود که همه خاصه‌های حق هستند. دورتر به این مهم باز می‌گردیم.

۴. ترس از ستمکار یک امر واقع مستمر در همه جامعه‌ها است. گرفتاران به این ترس، بخاطر تسلیم حکم جبار شدن است که باید از خداوند بترسند. (بقره، آیه‌های ۱۵۰ و ۱۵۱). در حقیقت، قدرتی که نزد ستمکار متمرکز و بزرگ می‌شود، فرآورده روابط قوا در قاعده هرم، نزد اکثریت بزرگ است. هرگاه آنها روابط قوا را با روابط حق با حق جانشین کنند، ستمکاری که بر آنها ستم

- کند، برجا نمی‌ماند. آن درس بزرگ که قرآن می‌آموزد این درس است.
۵. ستمگران سنگدل (موضوع آیه ۷۴ سوره بقره) هم امر واقع مستمر در جامعه‌ها هستند و امروزه، خود شاهد ستم ستمگران سنگدل هستیم. بنابر توضیح بند سوم، اینان بیشتر باید از خداوند بترسند. بر آن توضیح، این توضیح را می‌افزایم که چون تا ستمگر خویشتن را ویران نکند، نمی‌تواند دیگری را ویران کند، پس ترسی که او گرفتارش می‌شود و بخاطر آن، سنگدلی در ارتکاب جنایت را بیشتر می‌کند، با شتاب و شدت بیشتری برخورد افزوده می‌شود. و چون حق هستی شمول است، ستمگر یا ترک ستم می‌کند - هرگاه چنین کند خداوند سیئات او را حسنات می‌گرداند (اعراف، آیه ۹۵) - و یا ستمگری از پایش در می‌آورد.
۶. ترساندن از دشمن نیز امر واقع مستمر است و امروز، مردم را از آن بیشتر نیز می‌ترسانند. نترسیدن از دشمن، به یمن افزودن بر ایمان میسر می‌شود (آل عمران، آیه ۱۷۳)
۷. ترس «ربانیون و احبار» از شهادت بر حق نیز یک امر واقع مستمر است. چنان‌که، امروزه بزرگی از، روحانیان و «روشنفکران» حق نمی‌کنند و حق نمی‌گویند. رهائی از این ترس، به درآمدن از غفلت از خدا و ترس از او بخاطر این ترس است (مائده، آیه ۴۴).
۸. ترس از کافران یعنی پوشانندگان حق و دستبرد زندگان به دین، امر واقعی مستمر است. رهائی از این ترس بیان حق است و دریدن پوشش دروغ. ترس از خداوند، رهاشدن از ترس، ترس از کافران است (مائده، آیه‌های ۳ و ۵۳).
۹. ترس از دست دادن زن و فرزند و مال تسلیم متجاوز شدن یک امر واقع مستمر است. این امر که این ترس دشمن را از تجاوز به مال و جان باز نمی‌دارد نیز یک امر واقع مستمر است. اینان باید بدانند که خداوند بدکاران را هدایت نمی‌کند (توبه، ۲۴).
۱۰. ترس از قوای دشمن متجاوز که مردم ترسان را از شهر و کشور خویش بیرون می‌رانند، یک امر واقع مستمر است. هم اکنون، در خاورمیانه، مردم چند کشور به این ترس گرفتارند. راهکار این مردم این است که بخاطر این ترس از خدا بترسند (توبه، آیه ۱۳)، یعنی توانائی‌های خویش را به یادآورند و شجاعت

ایستادن بر حق خویش را بیابند و بر حق بایستند.

۱۱. عبرت نگرفتن از سرنوشت جباران، فرعون و به فرعون مانندگان یک امر واقع مستمر است. (نازعات، آیه‌های ۲۵ و ۲۶) عبرت گرفتن به بازیافتن حق و عمل به حق است.

۱۲. ترس از ارتکاب ناحق و روی آوردن به حق نیز امر واقع مستمر است. (عبس، آیه‌های ۱ تا ۱۰).

۱۳. کشتن فرزندان و فروختن آنان از ترس فقر یک امر واقع مستمر است (اسراء، آیه ۳۱). رها شدن از این ترس به توکل به خداوند، به یاد آوردن استعدادها و فضل‌های خویش و به کوشش برخاستن است.

۱۴. ترس از رویارویی با جباران و فرعون صفتان امر واقع مستمر است. از آنان نباید ترسید (طه، آیه ۹۴). در حقیقت، هرگاه مردمان به حقوق خویش عمل کنند و با یکدیگر رابطه حق با حق برقرار کنند، دستگاه جباران فرو می‌ریزد.

۱۵. نگفتن حقیقت و مطالبه نکردن حق خویش از بیم پدید آمدن اختلاف، یک امر واقع مستمر است. (طه، آیه ۹۴) حق را باید گفت و مطالبه کرد. چراکه انشقاق و انشعاب وقتی پدید می‌آید که از حق غفلت شود و عمل به ناحق رویه بگردد و دروغ روش همگان بشود.

۱۶. فرعون و هر جباری تا از ترس زور نگفتن بدر نیاید، نجات نمی‌یابد. امر واقع مستمر این است که جباران، در لحظه‌هائی، بر آن می‌شوند خویشتن را از این ترس برهند. اندک شمارند آنها که موفق می‌شوند. از این رو، سخن گفتن با آنان، برای آن‌که متذکر بشوند و به رهائی از ترس زور نگفتن استمرار ببخشند و یا متذکر این واقعیت بگردند که ترس عمل نکردن به حق، ترس از زور نگفتن را تشدید می‌کند، بسا سبب رها آنها می‌شود. بدین خاطر است که موسی و هارون فرمان می‌یابند فرعون را به حق بخوانند (طه، آیه ۴۴)

۱۷. ترس ثروتمندان از انفاق نه یک ترس ساده که ترکیبی از ترس‌ها است. این ترس نیز یک امر واقع مستمر است و رهائی از این ترس به انفاق است. (اسراء، آیه ۱۰۰)

۱۸. این واقعیت که زورمدار تنها می‌شود و زمانی می‌رسد که پدر از فرزند و فرزند از پدر، تنها می‌گردد نیز امر واقع مستمر است. این ترس را هم باید به

زورمداران خاطر نشان کرد (لقمان، آیه ۳۳) رهائی از ترس تنها شدن، به درآمدن از غفلت دیرپا از خداوند و به ترک زورمداری است. کسی که با خداوند است، با هستی دوست است وجدائی زورباوران از او، نه او که آنها را تنها می‌گرداند.

۱۹. ترس از به بیراهه رفتن فرزند و یا به بیراهه برده شدن توسط فرزند نیز یک امر واقع مستمر است (کهف، آیه ۸۰).

ارائه راهکار برای رهاندن انسان از این امرهای مستمر، درس‌های بزرگ ترک کردن ترس و بازیافتن شجاعت زندگی است. و شجاعت از عمل به حق جدائی ناپذیر است. چگونه بتوان قرآن را وارونه خواند و آنرا خشیت نامه شمرد؟ چگونه نتوان میان دو ترس که در صورت یکی می‌نمایند و در واقع، نسبتشان به یکدیگر، نسبت تضاد است، فرق ننهاد؟ توضیح این‌که

۲۰. ترس از عمل کردن به حق با ترس از عمل نکردن به ناحق در صورت شباهت دارند و در سیرت متضاد یکدیگرند. چراکه ترس از عمل نکردن به حق، بنابراین، بر انگیخته شدن به عمل کردن حق، بازیافت شجاعت عمل به حق است. حال آن‌که ترس از عمل نکردن به ناحق، بنابراین، عمل کردن به ناحق، ترس بر ترس می‌افزاید. قرآن که روش غافل نشدن از حقوق و عمل کردن به حقوق است، بنابراین، برخورداری دائمی از توانائی و امید و شادی و شجاعت و... است، این درس کارساز را نه در یک آیه که در آیه‌های بسیار خاطر نشان اهل خرد می‌کند:

● ترس از خداوند کار اهل دانش است (فاطر، آیه ۲۸) و این ترس، بنابر این که شجاعت عمل به حق است و بنابر این که علم حق است، به نقد از ظن خالی می‌شود و به دانشمندان و همه دیگر انسان‌ها سود می‌رساند. اهمیت این ترس بمعنای بازیافتن شجاعت در این‌است که دانشمندان را از تألیف دانش با زور و بکاربردش در سلطه‌یابی، باز می‌دارد و به تألیف دانش با حق و بکاربردن این تألیف بر می‌انگیزد.

● بهشت ارزانی آنها است که از خداوند می‌ترسند (بینه، آیه ۸). اما بهشت حاصل عمل به حق است. پس ترس از خداوند همان ترس از عمل نکردن به حق، به سخن دیگر، برخورداری دائمی از توانائی و شجاعت عمل کردن به

حق است.

● قرآن را خشیت نامه خواندن ناشی از غفلت از معنی خشیت نیز هست. خشیت هرگونه ترسی نیست. ترسی است که پایه و مایه آن، باور و ارج گزاری است. از اینرو، باورمند به خدا، از غیر خدا، در جمع، از قدرت نمی‌ترسد (توبه، آیه ۱۸ و...) و غافل از خدا، قدرت باور است و ترس او از قدرت بازگو می‌کند قدرت باوری او را. از اینرو، رهائی از بند امرهای مستمر فوق و همانندهای آنها، به ترک باور به قدرت که ناباوری است به توانائی خویش، متحقق می‌گردد. این است آن آموزش بزرگ که ما انسان‌ها از آن غافل مانده و به بندگی قدرت درآمده‌ایم.

### ب. قرآن تقوی نامه است

بسیاری از آدمیان تقوی از خدا را با ترسی که آدمیان دارند یکسان می‌پندارند و غافل از این امر هستند که انسان وقتی از چیزی و یا کسی می‌ترسد، از آن فرار و یا سعی می‌کند از آن دور و برحذر شود. اما کسی که از خدا می‌ترسد، به او نزدیک می‌شود. پس معلوم می‌شود که سنخ ترس از خدا، همجنس ترس از کسی و یا چیزی داشتن نیست. ترس از خدا از سنخ معرفت و عشق است، بدین معنی که هر که به خدا نزدیکتر است و از او تقوی دارد، از هیچ چیز، هیچ کس و قدرتی ترس ندارد. پس ترس از خدا و یا تقوی نیرو، رشد و نور می‌آورد. و ترس از شخاص، قدرت و... زبونی، ونگرانی به همراه دارد و مولانا در دیوان شمس چه نغز و شیوا سروده است:

سایه و نور بایدت هر دو بهم، زمن شنو // سر بنه و دراز شو پیش درخت اتقوا  
چون ز درخت لطف او بال و پری برویدت // تن زن چون کیوتران، باز مکن بقر بقو  
پس تقوی رها شدن از قدرت و قدرت باوری است. بنابر این: رهاشدن از قدرت باوری و خشیت‌هائی که امرهای واقع مستمر هستند، تقوی است. در حقیقت:

۱. تقوی، از جمله، روش پرهیز از یک ترس، ترس عمل نکردن به ناحق است. به سخن دیگر، تقوی مراقبت مداوم است بر غافل نشدن از حقوق خویش و عمل به این حقوق و کرامت برکرامت افزودن است (حجرات، آیه ۱۳) به یمن عمل

به حق و دفاع از حق و رابطه حق با حق برقرار کردن. و  
 ۲. تقوی در برابر فجور قرار می‌گیرد (شمس، آیه ۸): انسان را توانائی تمیز حق از ناحق است. از این‌رو، غفلت از حقوق، انسان را عامل به فجور می‌گرداند و او تباہ می‌شود و تباہ می‌کند. بدین‌سان، تقوی ترس نیست، روش بکار انداختن توانائی تمیز حق از نا حق و راست راه حق را به پیش رفتن، وصول به درک حق علی‌الاطلاق و صیرر به او تا لقاء او، است. (احزاب، آیه ۴۴).

۳. اما تقوی در برابر فجور، مجموعه نیکی‌ها می‌شود. و نیکی در بیان قرآن، دقیق و شفاف می‌گردد: مجموعه نیکی‌ها مساوی است با مجموعه حقوق. و  
 ۴. بنابر این‌که انسان توانائی تمیز تقوی از فجور و توانائی گزیدن این یا آن را دارد، پس مستقل و آزاد آفریده شده‌است. اگر استقلال و آزادی را برگزید، تقوی به او می‌آموزد که روش هر حقی خود آن حق است. روش زیستن در استقلال و آزادی، عمل کردن به استقلال و آزادی است. از جمله، با زور گفتن و زور شنیدن، کسی مستقل و آزاد نمی‌شود. از این‌رو، قرآن، جای، جای، تقوی را عمل به این و آن حق می‌داند و انسان را به آن می‌خواند:

● اگر صبر روش کنید و تقوی پیشه کنید، یعنی به صبرکردن مداومت ببخشید (آل‌عمران، آیه ۱۸۱) توفیق یار شما می‌گردد.

● اگر احسان کنید و تقوی پیشه سازید، یعنی احسان را هیچ‌گاه از دست فرو نگذارید، خداوند بر آنچه می‌کنید علم دارد (نساء، آیه ۱۲۸) و

● هرگاه احسان کنید و تقوی پیشه سازید، محبوب خدا می‌شوید زیرا خداوند نیکی کنندگان را دوست می‌دارد. (مائده، آیه ۹۳)

● اگر صلح کنید و تقوی پیشه سازید، غفران خداوند شامل حال شما می‌شود (نساء، ۱۲۹)

● هرگاه تقوی پیشه کنید، خداوند در کار شما گشایش ایجاد می‌کند (طلاق، آیه ۴)

● ربا ستانی به اضعاف مضاعف ستم است، تقوی به رهائی از این ستم و مایه رستگاری است (آل‌عمران، آیه ۱۳۰)

● اسراف کار را به تنگدستی می‌کشاند. لذا اندازه شناختن و اندازه نگهداشتن



- تقوی است (شعراء، آیه ۱۵۰)
- ترک جباریت که، بناگزیر، قساوت را رویه می‌گرداند، تقوی همین است. (شعراء، آیه‌های ۱۳۰ و ۱۳۱)
  - تقوی پیشگان آنانند که راستی در پندار و گفتار و کردار را رویه می‌کنند (زمر، آیه ۳۳)
  - **ترک جدال** و نیکی بر نیکی افزودن، تقوی همین است (بقره، آیه ۱۹۷)
  - عفو کردن نزدیکتر کارها به تقوی است (بقره، آیه ۲۳۷)
  - علو نجستن در زمین و فساد نکردن در آن، تقوی است (قصص، آیه ۸۶)
  - دادگری پیشه کردن تقوی است (مائده، آیه ۸)
  - تقوا شتاب به سوی دریای بیکران غفران و بهشت خداوند است (آل عمران/۱۳۳)
- و چون موضوع این نقد دوست داشتن و دوست داشته شدن است، در پایان این فهرست، بمثابه مشت نمونه خروار، آیه‌های گویای رابطه تقوی و حب را می‌آوریم:
- همکاری نکردن در گناه و دشمنی تقوی است (مائده، آیه ۲)
  - مؤمنان برادران یکدیگرند و برقرار نگاه داشتن صلح میان آنان، تقوی همین است (حجرات، آیه ۱۰)
  - عهدشناسی و استقامت بر آن، تقوی است و خداوند تقوی پیشگان را دوست می‌دارد (توبه، آیه ۷).
  - ناپرهیزکاران با یکدیگر دشمنی می‌کنند و پرهیزکاران با یکدیگر دشمنی نمی‌کنند (دخان، آیه ۶۷)
- بدین‌سان، آموزش همواره کارآی قرآن اینست: **تقوی به حق عمل کردن است و عمل کردن به هر حقی بکاربردن آن حق است.** و مختصری نیز در باب خوف و رجاء

### ج. خوف و رجاء در قرآن

خوف ترس از ناخوش‌آیندها است و رجاء امید به خوش‌آیندها است. این ترس وقتی دست می‌دهد که، برای مثال، انسان کاری را انجام داده‌است و می‌داند که

زشت بوده است و از مجازات شدن بخاطر آن می ترسد. بنابراین، بنمایه آن، باور و ارج‌گزاری نیست. از این‌رو، کسی که کار بد نمی‌کند، گرفتار خوف نیز نمی‌شود. در قرآن می‌خوانیم:

● همانا کسانی که گویند پروردگار ما خدا است و استقامت پیشه کنند گرفتار خوف و حزن نمی‌شوند (سجده، آیه ۳۰)

● کودک شیر خواره را به رود سپردن از بیم مأموران فرعون، ترس و غم آور است. اما چون عمل به رهنمود خداوند می‌شود، ترس و غم بی‌محل می‌شود (قصص، آیه ۷).

● آنان که به هدایت خداوند راه می‌جویند، گرفتار ترس و غم نمی‌شوند (بقره، آیه‌های ۳۸ و ۶۲)

● کسی که ایمان می‌آورد و در پی صلح و اصلاح است گرفتار ترس و غم نمی‌شود (انعام، آیه ۴۸)

● همانا اولیاء خداوند گرفتار ترس و غم نمی‌شوند (یونس، آیه ۶۲).

● مردم شهرها که کفران نعمت می‌کنند، به لباس ترس و غم در می‌آیند، همانند مکه در دوران کفران نعمت مردم آن، (نحل، آیه ۱۱۲)

بدین‌قرار، انتظار تبهکاری از تبهکاران و نیز پرداختن به تبهکاری، ترس پدید می‌آورد و غم می‌افزاید. غم می‌افزاید بخاطر ترس از عذاب وجدان و یا از مجازات و یا از هر دو. خداوند گرفتار خوف و حزن نمی‌شود زیرا حق مطلق است و از حق جز حق صادر نمی‌شود. **خداوند خوف‌آور نیست**، زیرا او کار ترس آور نمی‌کند و بنابر جدائی ناپذیری زندگی از شجاعت، روشهای رها شدن از ترس را به انسان می‌آموزد. و می‌آموزد که بر سنت او، عمل برخورد افزا است. عمل زشت بر خود می‌افزاید. پس بر ترس زشتکار همواره افزوده می‌شود و بر غم او نیز.

در عوض، رجا خاصه حق است. چراکه هستی را چنان آفریده است که کار زشت تا بی‌نهایت برخورد افزوده نگردد و با روی آوردن به حق و عمل به حق، سیئه حسنه بگردد. امید به غفران او (آل عمران، آیه ۱۳۵)، امید به لطف لطیفی که او است (شوری، آیه ۱۹)، امید به رحمت او (بقره، آیه ۲۱۸)، امید به لقاء او (کهف، آیه ۱۱۰) سبب می‌شود که انسان هیچ‌گاه نپندارد که کارش از

کار گذشته است و همواره متذکر باشد، بازیافتن حق و عمل به حق هرچه زودتر بهتر.

باوجود این، اهل عرفان، نخست بنا را بر خوف گذاشتند و «خوف از خداوند» را راهنمای راه خویش کردند. غافل از این که، خوف فرآورده عمل انسان است. این ترس، ترس از عذاب خدا است. باز غافل از این که این عذاب مایه در عمل زشت او دارد: زشت کاری نه هم بر خود می افزاید بلکه ویران شدن زشت کار را نیز خودافزا می کند. لذا، به یمن رجا یا امید به غفران خداوند، آدمی خویشتن و حقوقمندی خویش را باز می یابد و با عمل به حق، از ویران شدن خویش می گاهد و بر خودافزائی عمل زشت را متوقف می کند. باید دانست که عمل به حق چون هستی بخش و در راستای هستی انجام می گیرد، بر خودافزائی آن بیشتر و پرشتابتر است. پس می تواند عمل زشت بر خودافزا را ببلعد.

اما مولوی بنای هستی آفریده را بر خوف می داند و بنارا بر خوف و رجا می گذارد:

### بنای جهان بر ترس:

حق ستون این جهان از ترس ساخت // هر یکی از ترس جان در کار باخت  
حمد ایزد را که ترس را چنین // کرد معمار اصلاح زمین  
(دفتر ششم ۲۲۰۱ و ۲۲۰۲)

### خوف و رجا توأمند

این جهان با این دو پر اندر هوا است // زین دو جانها موطن خوف و رجا است  
(دفتر ششم ۱۸۵۳)

روشن است که بخاطر اظهار این نظر، مثنوی ترس نامه نمی شود. باوجود این، نقدپذیر می گردد: حق این است - که توضیح داده شد - که حق علی اطلاق، بنابر این که استقلال و آزادی مطلق است، جهان را مستقل و آزاد آفرید. رابطه میان آفریده خود انگیخته و خداوند است که سبب می شود آفریده از خودانگیختگی خویش غافل نشود و اگر شد، بیادش آورد و به یمن بازیافتن استقلال و آزادی، از لباس ترس و غم بدر آید و شجاعت زندگی را باز جوید.

لا تَخَفْ دَانَ چُونَكِه خَوْفَتِ دَادِ حَقِّ // نَانَ فَرَسْتَدِ چُونِ فَرَسْتَادَتِ طَبَقِ  
خَوْفِ، اَنْ كَسِ رَاسْتِ كُو رَا خَوْفِ نِیَسْتِ // غَصَّه اَنْ كَسِ رَاسْتِ كِیْنَ جَا طَوْفِ نِیَسْتِ  
(دفتر سوم ۴۹۵ و ۴۹۶)

کسی که به مقام خوف حق تعالی برسد، به دنبالش او را به مقام امن و اطمینان می‌رساند و در نتیجه ترس از آن کسی است که در این دنیا از حق تعالی نترسد. و همچنانکه قرآن «لباس التقوی» را جامهٔ ورع و پارسائی که انسان را از خود غافل شدن و هر نوع کژی و تجاوز باز میدارد، و آدمی را با حقیقت پیوند می‌دهد، معرفی می‌کند، مولوی نیز جامهٔ فاخر تقوی را لباسی معرفی می‌کند که با آن لباس و نور آن قلب عارفان با عالم حقیقت انس و الفت می‌گیرد. و نشانهٔ حمد است که آنها بر دوش خود دارند

اطْلَسِ تَقْوَى وَ نُوْرٍ مُّوْتَلِفٍ // اَیْتِ حَمْدَسْتِ اَوْ رَا بَرِ كَنْفِ

واریده از جهان عاریه // ساکن گلزار و عین جاریه

(دفتر چهارم ۱۷۶۶ و ۱۷۶۷) عین جاریه یعنی چشمهٔ روان. اشاره است به آیه ۱۳ سورهٔ غاشیه: فیها عین جاریه

و لباس تقوی را گوهری می‌داند که در درون خود دارد

گوهری دارم ز تقوی یا سخا // این زکات و روزه در هر دو گواه

روزه گوید کرد تقوی از حلال // در حرامش دان که نبود اتصال

(دفتر پنجم ۱۸۸ و ۱۸۹)

انسان صبور اختیار داشته‌های خود را هم هیچ می‌شمرد و امر به تقوی می‌کند.

اِخْتِیَارِ اَنْ رَا نَكُو بَاشَدِ كِه اَوْ // مَالِكِ خَوْدِ بَاشَدِ اَنْدَرِ اِنْقُوَا

چون نباشد حفظ تقوی، زینهار // دور کن آلت، بینداز اختیار

جلوه گاه و اختیارم آن پر است // برگم پر را که در قصد سر است

نیست انگارد پر خود را صبور // تا پرش در ننگند در شر و شور

(۵/۶، ۶۴۹-۶۵۲)

قدرت اختیار برای کسی است مالک نفس خود است و امر به تقوی می‌کند. اگر قدرت خویشتن داری نداری، بر حذر باش و این نوع آزادگی عمل را از خود دور کن. زیرا محل خودنمایی و اختیار ویرانگر همین پر و بال زیبای من است،

پرو بال اختیار که قصد کنند جانم را کرده از خود می‌کنم و جدا می‌سازم. شخص صبور و خویشتن دار، پر و بال خود را هیچ می‌شمرد، تا این پرو بال او را دچار فتنه و بلا نسازد.

### حب در قرآن

حب خدا هستی شمول است. همچون هدایت او فراگیر است. آفریده‌های او از جاذبه برخوردارند. در فطرت خویش، جاذب حق و دافع ناحق هستند. از این‌رو، آنها که به بندگی قدرت درمی‌آیند، خویشتن را از دوستی خداوند محروم می‌کنند. از این‌رو، مردمان زیر از دوستی خداوند خویشتن را محروم می‌کنند. اگر در قرآن است که خداوند این کسان را دوست نمی‌دارد، بخاطر سنت تغییر ناپذیر او است: ستم‌گر، ستم بیند. دشمنی کننده دشمنی می‌بیند. فسادگستر به فساد از پا در می‌آید و قدرت طلب استعداد دوست داشتن و دوست داشته شدن را از دست می‌دهد:

۱. پوشانندگان حق (آل عمران، آیه ۳۲) و تجاوز پیشگان (بقره، آیه ۱۹۰) و فساد پیشگان (بقره، آیه ۲۰۵) و بهره‌کشان از دیگران (بقره، آیه ۲۷۶) و مال مردم خورها (توبه، آیه ۳۴) و ستمکاران (آل عمران، آیه ۵۷) و عهد شکنان (آل عمران، آیه ۷۶) و خودپسندان متکبر (نساء، آیه ۳۶) و مستکبران (نحل، آیه ۲۳) و خائنان به خود و دیگران (نساء، آیه ۱۰۷ و حج، آیه ۳۸) و مسرفان (اعراف، آیه ۳۱) و فحشاء و شهوات پیشگان (نور، آیه ۱۹ و آل عمران، آیه ۱۴) و برتری جویان (مائده، آیه ۱۸) و احبار و رهبان را ارباب خویش کنندگان (توبه، آیه ۳۱) و این و آن کس خویش قدرتمدار را ولی خود کنندگان (توبه، آیه ۲۳) و خود خدا انگاران و یا گردانان (میوه ممنوعه‌ای که آدم خورد) و...

اما اینان، جملگی، قدرتمدارانند. چراکه بن‌مایه این نوع پیشه‌ها، تضاد است و معتادان به خود را به دشمنی رویه کردن برمی‌انگیزد و آنان را از شور در سر و شوق دردل و هیجان زندگی که فرآورده مداوم دوستی است، محروم می‌کند.

۲. ویژگی همگانی غافل شوندگان از حق دوستی گویای آن است که دوست داشتن وقتی ترجمان توحید است چون بن‌مایه‌ای از زور ندارد، میرا از ویرانگری، بنابراین، از خسران، میرا از جفا، میرا از جدائی و هجران، میری

از حرمان، مبرا از ناتوانی، مبرا از غم، مبرا از ناامیدی، مبرا از خیال و وهم، مبرا از تبعیض، مبرا از حد، مبری از نیاز سازی و بدان ناتوان گشتن، مبری از زشت بینی و زشت انگاری، مبری از بناکردن دوستی بر دشمنی، مبرا از فرسایش است.

۳. دوست داشتن برخوردار از ویژگی‌های خودانگیزگی و زیبایی و وفای به عهد دوستی و صفا و شادی و خویشتن به غیظ نسپردن (آل عمران، آیه ۱۳۴) و ایمان به حق و پرهیز از خود را ولی ورهیردیگران انگاشتن (قصص، آیه ۵۶) و حقوقمندی و حق‌گوئی و حق‌پوئی و حق به حق‌دار دادن (انعام، آیه ۱۴۱)، پایداری در ایستادگی برحق و پایداری در صبر (عصر، آیه ۳) و طلب دوستی و در این طلب، صمیمی و ازبند سود و زیان رها بودن و ثبات قدم و بی‌نیازی و معرفت بر مقام خلیفة‌اللهی خویش و در مقام این‌همانی جستن با حق (دوست داشتن خدا، مانده، آیه ۵۴)، تبعیض زدائی و حزدزائی و تضاد زدائی و صلح و آشتی پیشگی (شوری، آیه ۴۰) و درگذشتن و عفو کردن (مائده، آیه ۱۳) و ستم ستیزی ایستادگی در برابر متجاوز (صف، آیه ۴) و نیز دانش پژوهی و پند پذیری (اعراف، آیه ۷۹) و احسان و خدمتگزاری (بقره، آیه ۱۹۵) و میل شدید به خیر (عادیات، آیه ۸) و پلشتی‌زدائی و فطرت جوئی (بقره، آیه ۲۲۲) و توبه، آیه ۱۰۸) و قسط پیشگی (مائده، آیه ۴۲) و... و رشد بر میزان عدل و صیر بسوی حق، و در این صیر، مهربانی و بخشش و جذب حق و دفع ناحق را روش کردن است. و...

بنابراین ویژگی‌ها و بنابراین که عمل دوست داشتن بر خودافزا و بنابراین که هرگاه آدمی جاهد در پونیدن راه او باشد، حبیب راه‌های خویش را بر او می‌نماید (عنکبوت، آیه ۶۹)، مجذوب به لقای جاذب نائل می‌آید و «چون درکش می‌کند، خدا را می‌بیند». از دید دوست و به چشم دل می‌بیند. اما

۴. گذار از مانع‌های دوستی (برشمرده در بند ۱) و یافتن ویژگی‌های دوست داشتن و دوست داشته شدن، نیاز به توفیق در گذراندن امتحان و موفق بدرآمدن از ابتلاها دارد. ابراهیم برای آن‌که خلیل‌الله بگردد، از ابتلاهای هفت‌گانه موفق بدرآمد. این ابتلاها که در قرآن شرح شده‌اند، مایه کار عارفانی چون عطار و مولوی شدند. یکی از آن ابتلاها که رها شدن از خدا انگاری پدیده‌های مادی هستند، خود شش ابتلاء است. این ابتلاها را فهرست‌وار می‌آوریم:

۱. صیر بسوی محبوب یا در داشته نماندن و راه رشد را تا لقای او پیوسته رفتن و
  ۲. خویشتن را از بند اساطیر رهاندن که سخت‌ترین آنها، خود خدا انگاری و خود خداگردانی است. و
  ۳. در ابلاغ بیان و عمل به آن، از بند توقعات قدرتمداری رها ماندن. و
  ۴. آزمون آتش که ابراهیم (ع) با موفقیت گذراند: در دل آتش از حق نبریدن و به ترس از آتش از محبوب غافل نشدن. و
  ۵. وفای بعهد بعد از گذار از عسر به یسر. بس کم شمارند آنها که، از این ابتلا، موفق بدر می‌آیند. و
  ۶. گزیدن وفای به میثاق با محبوب، به یمن رهائی از همه مانع‌های بر شمرده در بند ۱ و
  ۷. زندگی در حب و یافتن زندگی در لقای محبوب: آزمایش قربانی کردن اسماعیل، آزمایش حُب است و نه عشقی که، در آن، لقای محبوب در گرو قربانی کردن زندگی عزیز است. حُب زندگی آور است و زندگی ستان نیست. این ابتلا که، بدان، رسم زندگی ستیزانه قربانی کردن انسان از میان برداشته شد، درس بزرگ حُب را در بردارد: دوستی زندگی ساز است و زندگی ستان نیست.
- و بنابر قرآن، پیامبر اسلام هنوز از ابتلاهای سخت‌تری موفق بدآمد و حبیب‌الله شد.
۵. اما زبان نیز حب را از عشق (عشق در زبان عربی) تمیز می‌دهد. زبان قرآن را خاصه‌ها است. دریافتن معانی کلمه‌ها و جمله‌های قرآن، از جمله، نیازمند دانستن این خاصه‌ها است. این محک است که معنی صحیح را از ناصحیح و ترجمه برابر با اصل را از غیر آن و تفسیر «کشف قرآن» را از غیر آن، درک صحیح حب را از شبه آن، باز می‌شناساند. یک‌چند از این خاصه‌ها را فهرست می‌کنیم:
۱. کلمه یک و همان معنی را دارد. یعنی از حب جز آن مراد نمی‌شود. و
  ۲. شفاف و سر راست است. و
  ۳. مایه‌ای از قدرت و اکراه ندارد. و

۴. گویای توحید و نه دوئیت محب و محبوب است. و
  ۴. در توحیدی که حب گویای آن است، از اسطوره و افسانه هیچ نیست. و
  ۵. حب بیانگر هستی شمولی خویش است. زیرا بیانگر رها شدن محب از محدودکننده‌ها است. و
  ۶. زبان حب زبان بینش و دانش است. و
  ۷. زبان حب، زبان دو پهلو و صورت حق پوش نیست. و
  ۸. چون زبان دوئیت نیست، بیانگر سبقت گرفتن هست اما گویای رقابت نیست: محب رقیب ندارد. و
  ۹. حب گویای هیچ ویران‌گری نیست. دوست داشتنی که حب است برکشیدنی همراه با فروکشیدنی نیست. و
  ۱۰. حب زیبایی و متعلق آن زیبایی مطلق است: محب از دید محبوب در هستی می‌نگرد و آن را سراسر زیبایی می‌بیند.
- محک زدن به کارها در باره قرآن، از جمله در باره حب، با محک خاصه‌های زبان قرآن، به ما امکان می‌دهد موفقیت آنها را اندازه بگیریم. اقتضای تحقیق رها از این و آن ملاحظه اینست. فروکشیدن کاری برای برکشیدن کار دیگری تحقیق نیست بلکه تخریب است.
- ادامه بحث حب در قرآن و عشق و حُبّ از دوران جاهلیت تا به امروز را در قسمت چهارم مطالعه خواهیم کرد.

#### ۴- حُبّ و عشق از دوران جاهلیت تا به امروز

قرآن به زبان عربی و زبان آن، زبانی دقیق، سر راست و خالی از اعوجاج است. در این زبان و در میان عرب زبانان بین معانی دو کلمه حب و عشق تفاوت عمیقی وجود دارد. تعریف حب در قرآن و ابتلاها که طالب باید از آنها موفق بدرآید، روشن می‌گویند چرا کلمه عشق در قرآن بکار نرفته است. نبود کلمه عشق در قرآن به دقت بیان قرآن در باره حب دلالت می‌کند. حال برای اینکه بدانیم چرا در قرآن کلمه عشق در معنای حب نیست، بهترین راه این است که از وجود کلمه عشق در زبان عربی و عرب زبانان و معنای آن پرسش کنیم:



**حُب و عشق تا به امروز:**

بر عرب زبانان پوشید نیست که از دوران جاهلیت تا به امروز ملت‌های عرب زبان وقتی در مقوله عشق شعر می‌گویند و یا در موسیقی و آوازهای غنائی خود و نیز وقتی از مقوله عشق صحبت می‌کنند، با آن‌که کلمه عشق هم عربی است، اما کلمه حب را بکار می‌برند و نه کلمه عشق را.

● امرؤالقیس مشهورترین شاعر دوران پیش از اسلام، درمعلقه خود کلمه حب را به کار برده است:

فَقَا نَبِكِ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ // بِسِقْطِ اللَّوِيِّ بَيْنَ الدُّخُولِ فَحَوْ مَلٍ

توقف کنی تا با یاد (خاطرات) حبیب و منزلگاه حبیب گریه کنیم.

آن جایگاهی که خاطرات حبیب را در بر دارد کجاست؟ آن مکان در سقط اللوی میان دو مکان با اسم دخول و حومل قرار گرفته است یعنی برای گریستن بر خاطرات و جایگاه حبیب که در سقط اللوی باشد توقف کنیم.

و همچنین است، المونسة لیلی شعر قیس بن الملوح (مجنون لیلی)

فیارب سَوَّ الحَبِّ بَيْنِي وَبَيْنَهَا // يَكُونُ كَفَافًا لَا عَلِيَّ وَلَا لِيَا

ای خدا محبت را بین من و بین محبوب من مساوی بگردان و این محبت باندازه ای کفافی باشد که نفع و ضرری نداشته باشد. اَمِنْ أَمْ أَوْفَى

...

أحِبُّ مِنَ الْأَسْمَاءِ مَا وَافَقَ اسْمَهَا // أَوْ أَشْبَهَهُ أَوْ كَانَ مِنْهُ مَدَانِيَا

و یا ان اسمی که مشابه اسم او و یا اینکه نزدیک به اسم او باشد (هم وزن و هم صدای اسم لیلی باشد)

شفیعی کدکنی، در تعلیقات خود، در توضیح این شعر عطار:

گشت مجنون هر زمان شوریده تر // همچنان در کوی لیلی شد مگر

بر این است که: «مجنون بنی عامی که چون به وحوش می‌نگریست می‌گفت» لیلی «و چون به کوه نظر می‌کرد، می‌گفت: «لیلی» و چون به مردم می‌نگریست می‌گفت «لیلی»، چندان که ازو پرسیدند «نامت چیست؟ و حالت چگونه است؟» گفت «لیلی» و در این باره سرود:

أَمْرٌ عَلَى الدِّيَارِ لِيلِي // أَقْبَلُ ذَا الْجِدَارِ وَذَا الْجِدَارَا

و ما حُبَّ الدِّيارِ شَفَعَنَ قَلْبِي // وَلَكِنْ حُبٌّ مِنْ سَكَنَ الدِّيارِ  
(۳۹)

● ام کلثوم که مشهورترین خواننده عرب زبان دوران معاصر است، در ترانه‌ها و اشعاری که او خوانده و بسیار هم عشقی و غنائی است – وقتی می‌خواند به همه، حتی به غیر عرب زبانان، سرور و وجد زاید الوصفی دست می‌داد. کلمه عشق بکار نرفته‌است، کلمه حُبّ و مشتقاتش تا بخواهی بکار رفته است.

در برابر واژه پارسی دوستت دارم یا «آی لاو یو» انگلیسی، در عربی رائج احبک است و حبیبی و حب و... تمام مشتقات از مصدر حُبّ بکار برده می‌شود. وداد و محبت نیز که مترادف حب در عربی اند، در فارسی طنین کمتری دارند. و در عربی دو واژه دیگر هم در همین راستای معنایی هست، یکی گرام که جمعش مغامرات به معنای داستانهای عشقی است و در خودش جنبه سکسی هم دارد و دیگری هوی است. واژه گرامت در فارسی نیز از همین ریشه است، شاید هم به این معنا است که فرد عاشق گویی بدهکار معشوق می‌شود. هوی که در فارسی گاهی با هوس می‌آید مثل عشق بار منفی دارد و در خودش نوعی اشتیاق افرادی به کسی یا جایی را در بر دارد.

حال باید دید در لسان مولوی، حُبّ چه معنایی دارد. با وجودی که حُبّ و عشق هر دو عربی است و عرب زبانان حُبّ و مشتقاتش را بکار می‌برند، آیا مولوی در مقام بیان معنایی که حب دارد و در قرآن نیز این کلمه بکار رفته‌است، حُبّ و عشق را به یک معنی استعمال کرده و یا خیر:

### عشق و حُبّ در لسان مولوی

در لسان مولوی عشق در معنای حب بکار رفته‌است:

عشق وصف ایزد است، اما که خوف // وصف بنده مبتلای فرج و جوف  
(فرج = شرمگاه و جوف = شکم، درون، داخل چیزی)

چون یحبون بخواندی در نبی // بأیحبهم قرین در مطلبی

پس محبت و وصفِ حق دان، عشق نیز // خوف نبود وصفِ یزدان ای عزیز  
 وصفِ حق کو؟ وصفِ مثنی خاک کو؟ // وصفِ حادث کو؟ و وصفِ پاک کو؟  
 شرح عشق ار من بگویم بر دوام // صد قیامت بگذرد، و آن ناتمام  
 (دفتر پنجم ۲۱۸۶-۲۱۸۹)

محبت و عشق، وصف خداوند هستند. اما ترس صفت بنده‌ای است که اسپیر شکم و زیر شکم است. چون تو در قرآن همیشه يُحِبُّون (دوست دارند) را در کنار یُحِبُّهُمْ (دوستشان دارد) می‌خوانی. به زبان دیگر، حُب و وصفِ خداوند است و بنده هم می‌تواند پرتوی از آن وصف را در خود تحقق ببخشد در نتیجه محبت نیز مانند عشق وصف خداوند است ولی ای عزیز من، خوف (ترس) وصف خداوند نیست و وصف بنده است.

صفت خداوند کجا و صفت یک مشت خاک کجا؟ یعنی صفات خالق با صفات انسان آفریده شده از خاک قابل مقایسه نیست. اگر من بخواهم دائماً عشق را شرح دهم صد قیامت بر پا می‌شود در حالی که هنوز شرح عشق ناتمام مانده است. چون عشق از اوصاف الهی است و چون صفات حق عین ذات اوست، پس لایتناهی است و لایتناهی در زبان نمی‌گنجد.  
 مولانا می‌فرماید:

میلِ جان، اندر ترقی و شرف // میلِ تن در کسب و اسبابِ علف  
 میل و عشق آن شرف هم سوی جان // زین یُحِب را و یُحِبُّون را بدان  
 (فتر سوم ۴۴۳۹ و ۴۴۴۰)

روح و جان میل به سوی عالم غیب و هستی مطلق دارد ولی علاقه تن به کسی لذایذ مادی است. حضرت حق هم روح را دوست دارد و برای اینکه این نکته را درک کنی باید «یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَه» (مأنده/۵۴) را بخوانی و بدانی باز مولوی در بخشی از مقدمه دفتر چهارم مُحِب را مساوی عاشق بکار برده‌است:

در بخشی از مقدمه دفتر چهارم که همه آن به زبان عربی است، چنین آمده‌است: ... للعیون قرة و للنفوس مسرة، اطیب الثمار لمن اجتنی و اجل المرادات و المنی موصل العلیل الی طیبه و هادی المُحِبِّ الی حبیبه

«برای چشم‌ها آرامش و تسکین است و برای روان‌ها شادی. پاکیزه‌ترین میوه‌ها است برای کسی که بچیند، و در آن بزرگترین آرزوها و خواست‌ها را می‌توان یافت. بیمار را به درمانگر دردهایش می‌رساند و عاشق را به محبوبش.» (ترجمه از کریم زمانی) و یا «رسانندهٔ بیمار به طبیب، و عاشق به معشوقش».

باز مولوی در بخشی از مقدمه دفتر دوم در باره **حُبّ** می‌نویسد:

«...پرسید یکی که: عاشقی چیست؟ گفتم که: چو ما شوی بدانی عشق محبت بی‌حساب است، از آن جهت گفته‌اند که صفتِ حق است به حقیقت، و نسبت او به بنده مجاز است، «يُحِبُّهُمْ» تمام است، «يُحِبُّونَهُ» کدام است؟»

در همین رابطه شفیعی کدکنی در تعلیقاتش بر مصیبت نامه عطار در مورد این شعر عطار،

نیست غیر او که دارد غیر دوست // گر حقیقت اوست ره زو هم بدوست  
چنین توضیح داده است:

«نیست غیر او که دارد غیر دوست: این سخن میرکاریز بسیار نزدیک است به تفسیری که ابوسعید ابوالخیر از آیهٔ «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» (۵۴:۵) داشته. در مقامات بوسعید آمده است که «نقل است که روزی این آیت می‌خواندند که **يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ**» خدای ایشان را دوست دارد و ایشان خدای را دوست دارند». شیخ گفت: «هر گز خدای هیچ کس را دوست نداشت و ندارد». گفتند: شیخا «قرآن گفته است». گفت: «معنی همان است». گفتند: «ما معنی نمی‌دانی». گفت: «خدا است و بنده او و حق است و خلق او و صانع است و صنع او. کسی دیگر در این بازار چه کار دارد؟ صانعی صنع خویش را دوست دارد. اینجا غیر چه کار دارد؟» (۴۰)

حقیقتی است که هر کسی هر چه را که خلق یا اکتشاف کرده و به دست آورده، آن را دوست دارد. پس چگونه خدا بندگانی را که خلق کرده دوست نمی‌دارد؟ هر گز چنین نیست. دوستی را هم او در جودش به ودیعت نهاده است.

### شیخ محمود شبستری و **حُبّ**

لاهیجی شارح گلشن راز شیخ محمود شبستری شعر ۳۴۲ و ۳۴۳ را چنین شرح میدهد:

« ز ان کنتم تحبون یابد او راه // به خلوتخانه یحییکم الله (گلشن راز شماره ۳۴۲)

اشارت به آیت کریمه است که قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ حضرت عزّ شأنه می‌فرماید که بگو ای "محمد" که اگر شما خدا را دوست می‌دارید، متابعت من که "محمد"م و فرستاده‌ی خدایم، بنمایید و از فرموده‌ی من تجاوز ننمایید؛ تا به سبب محبت من خاصیت محبوبی در شما سرایت نماید و چنانچه من محبوب‌الهم، شما نیز بواسطه‌ی مناسبت، محبوب حق گردید و خدا شما را دوست گیرد و بحکم « فاذا احببته كنت سمعه و بصره » به مرتبه کمال وصول یافته، به مقام ولایت نبی که توحید ذاتی است که « لا یسعی فیہ ملک مقرّب ولا نبی مرسل » برسید و مظهر کمال محمدی - علیه السلام - گردید.

از محبت گردد او محبوب حق // گرچه طالب بود شد مطلوب حق

شد محبت را ظهور از اعتدال // بی محبت نیست عالم را کمال

از محبت ناروری می‌شود // وز محبت دیو حوری می‌شود

از محبت خاها گل می‌شود // وز محبت سرکه هامل می‌شود

آفتاب عشق چون تابنده شد // بنده خواجه گشت و خواجه بنده شد

" ز ان کنتم تحبون یابد او راه " یعنی محبّ حق و عاشق مطلق چون دانست که طریق حصول مطلوب که وصال محبوب است، منحصر در متابعت حضرت نبی (ع) است و در متابعت اقوال و افعال و اعمال، حسب المقدور سعی و اجتهاد به تقدیم رسانید و راه شریعت و طریقت بر قدم آن حضرت می‌رود، هر آینه که محبوبیت حضرت نبی در ولی سرایت نماید و به خلوتخانه " یحییکم الله " که مرتبه‌ی محبوبیت است، راه یابد و محبّ و محبوب، شیء واحد گردد و از اثنینیت غیریت مرتفع شود.

چون محبت به کمال رسید، ولی بسبب متابعت نبی یقین که مرتبه‌ی محبوبیت حق می‌رسد که " فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ " فلذا فرمود که:

در آن خلوت سرا محبوب گردد // به حق یکبارگی مجذوب گردد

(گلشن راز شماره ۳۴۳)

یعنی ولی که محب حقّ بود، بواسطه‌ی متابعت نبی، که محبوب حق است، در

خلوتسرای «يُحِبُّكُمْ اللَّهُ» بسبب سرایت صفت محبوبی نبی، محبوب حق گردد و بیکبارگی و کلی مجذوب به جانب حق گشته، قرب به مرتبه ای رسد که دویی از مابین مرتفع شود و اغیار عین یار گردد.» (۴۱)

**کریم زمانی** شارح جامع مثنوی معنوی و نویسنده کتاب «میناگر عشق» از زبان خودش و حکیم حاج ملا هادی سبزواری توضیح می دهد که عشق همان حُب است:

«مراد از عشق همان حُب است که در قرآن کریم آمده و در مآثورات مذهبی خداوند بدان صفت توصیف شده است. و از جمله اسماء الله «مُحِبٌّ» و «حَبِيبٌ» است. پس سبب اینکه «خوف» در مقابل «عشق» چیزی بشمار نیاید اینست که «خوف» وصف بنده است، در حالی که حُب (=عشق) وصف حق تعالی است. از اینرو مقام سالک عاشق از مقام سالک خائف بالاتر است، زیرا عاشق خود را تحت اسم «مُحِبٌّ» قرار داده و متصف به صفت الهی شده، در حالی که خائف به صفت بندگی اتّصاف یافته است. حکیم حاج ملا هادی سبزواری ضمن بحث در والایی مقام عشق و عدم تفاوت آن با حُب بیّتی از مثنوی استشهاد می کند و گوید: هر چند اهل ظاهر از باب توقیف شرعی لفظ عشق را اطلاق نمی کنند بر او (حُب)، لیکن: نیست فرقی در میان حُب و عشق // شام در معنی نباشد جز دمشقی» (۴۲)

وی در جای دیگر می نویسد:

«در قرآن کریم و مآثورات دینی خداوند به حُب و محبت با مشتقاقات مختلف آن توصیف شده است، بدین جهت عشق و محبت صفت حضرت حق است. ولذا توان گفت که عشق همچون صفات دیگر حق تعالی ازلی و لم یزلی است.» (۴۳)

### عرفا و کاربرد حُب و عشق

حال که معلوم شد مولوی (و قبل از او عطار) عشق را در معنای حُب بکار برده‌اند، بایدمان دید که عرفا این دو کلمه را چگونه یک معنی می‌داده‌اند. با تفحص در احوال عرفا تا قرن چهارم و شاید پنجم، معلوممان می‌شود که آنها کلمه عشق را بکار نمی‌برده‌اند. به جای آن از کلمه حب بکار رفته در قرآن، استفاده می‌کرده‌اند. حتی بعضی از عرفا و شعرا و از جمله شیخ محمود شبستری که در قرن هشتم می‌زیسته در اشعار خود، حب و مشتقاتش را بکار

برده‌است. همچنانکه مولوی.

با اینکه دو کلمه عشق و حب هر دو عربی هستند، (عشق از ریشه عَشِيقَ به معنای پیچک است. این گیاه به ساقه گیاه دیگر می‌پیچد و آن را خشک می‌کند) در زبان قدمای صوفیه و عرفا، عشق بکار نمی‌رفته‌است:

«عشق: کلمه‌ای است که در زبان قدمای صوفیه وجود ندارد و آنها، به جای آن، کلمه حبّ را که مفهومی قرآنی است (۵۴/۵) به کار می‌برده‌اند. آنچه در باره این مفهوم می‌توان گفت این است که نه قابل تعریف است و نه قابل انتقال به دیگران. و، مثل تمام واژه‌های عاطفی، به زبان علمی و منطقی قابل توصیف نیست». (۴۴) نظر برخی از عرفا در مورد حبّ و کاربردش را در زیر می‌آوریم:

#### ● حسن بصری و رابعه عدویه و حب:

به رابعه گفتند: «حضرت عزت را دوست می‌داری گفت دوست می‌دارم. گفتند شیطان را دشمن می‌داری؟ گفت نه. گفتند چرا؟ گفت: از محبت رحمان پروای عداوت شیطان ندارم که رسول را علیه السلام به خواب دیدم که گفت: مرا ای رابعه دوست‌داری؟ گفتم: یا رسول الله که بود که ترا دوست ندارد و لکن محبت حق مرا چنان فرو گرفته است که دوستی و دشمنی غیر را جای نمانده‌است. گفتند: محبت چیست؟ گفت: محبت از ازل درآمده است و بر ابد گذشته و در هجده هزار عالم کس را نیافته که یک شربت از او درکشید تا آخر و احق شد و از او این عبارت در وجود آمد که يُحِبُّهُمْ وَ يُحْبَوْنَهُ.» (۴۵)

#### ● رابعه عدویه:

«رابعه عدویه به ملک‌الموت گفت: ای جوانمرد چرا از خود همه خصلت‌های بد نشان می‌دهی و از آن خصلت‌های نیک هیچ نگوئی؟ گفت: آن چیست؟ رابعه گفت. و انت موصلُ الحبيبِ الی الحبيب» (۴۶)

وَ اللَّهُ رَعُوفٌ بِالْعِبَادِ ( آل عمران ۳۰) و خدا نسبت به بندگان سخت مهربان است.

«هاتفی آواز داد: تدخل بیت الحبيب و فی قلبک معادات الحبيب؟ روا داری که در خانه دوست آئی و دل پر از دشمنی دوست؟» عبدالله مبارک. (۴۷)

### ● معروف کرخی:

«محبت نه از تعلیم خلق است که محبت از موهبت حق است و از فضل او». (۴۸)

### ● سری سقطی:

«و گفت در بعضی کتب منزل نوشته است که خداوند فرمود: ای بنده من چون ذکر من بر تو غالب شود من عاشق تو شوم و عشق اینجا بمعنی محبت بود.» (۴۹)

**چرا محبت را محبت نام کردند:**

### ● بو عثمان حیری:

«و گفت: شوق ثمره محبت آن بود که هر خدای را دوست دارد آرزومند خدای و لقاء خدای بود. و گفت: بقدر آنکه بدل بنده از خدای تعالی سروری رسد بنده را اشتیاق پدید آید بدو و بقدر آنکه بنده از دور ماندن او و از راندن او می ترسد بدو نزدیک شود. و گفت: به خوف محبت درست گردد و ملازمت ادب بر دوست مؤکد گردد. و گفت: محبت را از آن نام محبت کردند که هر چه در دل بود جز محبوب محو گرداند.» (۵۰)

اینها همه در تذکرة الالیاء شیخ فریدالدین عطار که در قرن ششم می زیسته آمده است. مشاهده می کنیم که هم مولوی و هم سایر عرفا و شعرای عارف خداوند را منبع فیاض حُب و عشق که هر دو یکی است می دانند.

### ● محبت چرا؟

بسیاری از عرفا را عقیده بر این است که – همان طور که در مورد مولوی و شبستری و دیگران گفته آمد – محبت صفت حق تعالی است. وقتی از حد در



می‌گذرد و حق تعالی را وصف نمی‌کند یک طرفه می‌شود و بار منفی می‌یابد. واژه عشق بار منفی دارد. مثل حب داراي بار مثبت و منفی نیست. نزد عرب زبانان، وقتی کار حب با تخریب در می‌آمیزد، عشق خوانده می‌شود. در بین عرب زبان بدون شك حب و عشق دو چیز مختلف می‌باشد. هر چند که عشق نامی دیگر از نامهای مختلف، حب می‌باشد ولی حب حالتی از حالات روحانی و عشق حالتی از حالت‌های شهوانی است. عشق در برگیرنده معنی وصل تنی و نکاح می‌باشد، اما حب درگیرنده هر دو بعد روحانی و شهوانی است مگر اینکه به طور اطلاق به بعد والای روحانی آن اشاره شود. لفظ حب در زبان عرب عموماً به معنای نور و اشراق می‌باشد و عشق ترجمه تنی (مادی) حب است.

دوست عربم می‌گفت: عشق، در معنایش، بی‌عقلی و از حدود خارج شدن وجود دارد. در عربی، ظاهراً متضاد حب، عداوت است اما بعنوان ضد عشق، بیشتر، عقل را می‌شناسند. ولی می‌توان گفت در ادب فارسی، عشق هم در معنای ضد عقل بکار می‌رود و در معنای حب در عربی. هر دو، هم‌زمان، در واژه عشق، مراد می‌شود. ولی بنابر دو معنای این دو کلمه، عرب عشق را به جای حب بکار نمی‌برد.

### امام علی و عشق

نظر به اینکه نزد عرب زبانان عشق بار منفی دارد – ما فارسی زبانان نیز عشق با بار منفی را «عشق کور» می‌نامیم-، امام علی که تربیت یافته پیامبر و قرآن است، در نهج البلاغه، فقط یک بار عشق را به کار برده‌اند، آن هم با بار منفی. ولی در همان نهج البلاغه، نظیر قرآن، حُب و مشتقاتش فراوان بکار رفته است. امام در خطبه ۱۰۸ می‌فرماید:

وَمَنْ عَشِقَ شَيْئاً أَعَشَى بَصَرَهُ، وَ أَمْرَضَ قَلْبَهُ، فَهُوَ يَنْظُرُ بِعَيْنٍ غَيْرِ صَاحِبَةٍ وَ يَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ، فَدَخَرَتْ الشَّهْوَاتُ عَقْلَهُ، وَ أَمَاتَتْ الدُّنْيَا قَلْبَهُ وَ هَمَّتْ عَلَيْهَا نَفْسُهُ.

معنای کلمه عشق، همین است. در این خطبه، امام با تعبیری کوتاه و گویا،

يك واقعیت و حقیقت مهم را خاطر نشان می‌کنند. دانشمندان و عُرفا و شعرای عبرت بین، در این باره، بسیار نوشته و گفته‌اند. امام می‌فرماید: «وهر که به چیزی عاشق شود چشمش را کور ساخته و دلش را بیمار گرداند (بطوریکه عیب آن را ننگریسته زشتیش را نیکو ببند) پس او بچشمی که (مفاسد آن را) نمی‌بیند می‌نگرد و به گوشی که (حقایق را) نمی‌شنود، می‌شنود. خواهشهای بیهوده عقل او را دریده و دنیا دلش را مُرانده و شیفته خود نموده‌است» (۵۱) و نیز گفته‌اند: عشق و شوق یادآور رغبت اند. اما کلمه محبت بیانگر پیوند نوعی است.

### عشق و یکسو نگری

به علت اقتضای یکسو نگری عشق است که دکتر زرین کوب می‌نویسد: «داستان حجره زلیخا که در مثنوی و عطار به دو شکل مختلف نقل می‌شود، نمونه‌ای از این لطایف عرفانی را عرضه می‌کند. بر وفق روایت عطار، زلیخا صورت یوسف را بر در دیوار حجره نقش می‌کند تا وی همه جا صورت خود را مشاهده نماید. در اشارت مثنوی زلیخا همه جا صورت خود را می‌نگارد تا یوسف به هر سو نظر کند هیچ جا جز روی او را در نظر نیارد. هر دو حکایت ناظر به این نکته است که عشق اقتضای یکسو نگری دارد و اثنبیت را نمی‌پذیرد. مولانا و عطار به طور ضمنی نشان می‌دهند که حق در همه چیز و از همه چیز جلوه‌گری دارد و خداوند همه عالم را مظهر آیات خویش می‌دارد تا آنها که دیده روشن دارند به هر یک از مظاهر اسماء وی بنگرند.

این اشارت هم که زلیخا در غلبه سودای خویش، از سپندان تا به عود به قول مولانا- نام جمله چیز یوسف کرده بود، تقریری از همین یکسونگری در عشق است. «(۵۲) بنابراین، عرفای فارسی زبان عموماً و حافظ و عطار نیشابوری و بویژه مولوی کوشیده‌اند اولاً عشق را که ناچیز شدن یک طرف، طرف عاشق را ایجاب می‌کند، با زدودن بار منفی آن، با حب و وصف شده در قرآن برابر سازند. این بزرگواران، در به انجام رساندن این کار سترک، از کوشش دریغ نکرده‌اند و به میزان توان، توفیق جسته و به شعر عرفانی فارسی غنائی بی‌چون بخشیده‌اند.

## مولوی و جداکردن بار منفی عشق

از جمله کار های سترگ مولوی این است که سعی کرده که عشق را همسنگ و با حُبّ برابر سازد و بار منفی را از آن بزداید. و این است که در جای جای، مثنوی، عشق با بار منفی را به صورتهای مختلف طرد می‌کند. از جمله:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود // عشق نبود عاقبت ننگی بود  
(دفتر اول ۲۰۵) یا

آنچه بر صورت تو عاشق گشته‌ای // چون برون شد جان، چرایش هشته‌ای؟  
(دفتر دوم ۷۰۴)

عشق‌هایی که به خاطر آب و رنگ و جمال ظاهری است، عشق نیستند. زیرا سرانجام ننگ و عار ببار می‌آورند. مولوی، در مثنوی خویش، این حقیقت را به ما گوشزد می‌کند که ارزش و اصالت هر عشقی، بستگی کامل به اصالت معشوق دارد و اگر حُبّ و عشق انسان، به چیزهای کاذب و ناپایدار تعلق گیرد، نمی‌توان آن را عشق نامید. زیرا هوی و هوس است. یا

عاشق صنّع خدا با فر بود // عاشق مصنوع او کافر بود (دفتر سوم ۱۳۶۱)  
و حتی می‌فرماید: کسی هم که در وهم عشق به خدا دارد، اگر صادق باشد، او را به حقیقت رهنمون می‌شود:

عاشق تصویر و وهم خویشان // کی بُود از عاشقانِ نوالمین؟  
عاشق آن و هم، اگر صادق بُود // آن مجازش تا حقیقت می‌گشود  
(دفتر اول ۲۷۵۹ و ۲۷۶۰)

عاشقان را شادمانی و غم اوست // دستمزد و اجرتِ خدمت هم اوست  
غیر معشوق ار تماشایی بُود // عشق نبود، هرزه سودایی بود  
عشق، آن شعله ست کو چون بر فروخت // هر چه جز معشوق، باقی جمله سوخت  
(دفتر پنجم ۵۸۶-۵۸۸)

مایه شادمانی و اندوه عاشقان آن محبوب حقیقی است و پاداش خدمت هم به دست اوست. اگر در دل عاشق غیر از محبوب حقیقی چیز دیگری جلوه کند، آن شرک و خیالاتی است که ذهنش آن را ساخته است. عشق شعله خداوندی است که چون فروزان گردد، به جز معشوق حقیقی که حق است، همه چیزهای دیگر را می‌سوزاند.

## عطار و جداکردن بار منفی عشق

گفت ای در بند صورت مانده // پای تا سر در کدورت مانده  
عشق صورت نیست عشق معرفت // هست شهوت بازی ای حیوان صفت  
هر جمالی را که نقصانی بود // مرد را از عشق تاوانی بود  
(منطق الطیر ۲۲۴۶-۲۲۴۸)

عشق در معنای دوستی از دو سو و توحید دو در یک:  
گر بصدق عشق پیش آید ترا // عاشقت معشوق خویش آید ترا  
شعر تو عشاق را سرمایه داد // عاشقان را دایم این سرمایه داد  
گفت هر کس را که اهلیت بود // محرم سر الوهیت بود  
(منطق الطیر ۲۷۶۰)

و بجاست در همین جا، در باره شعر عرفانی و شعرای عارف، این نکته را از زبان استاد شعر و ادب ایران زمین، دکتر شفیع کدکنی بیاوریم:  
«به لحاظ تاریخی، شعر عطار بعد از شعر سنائی دومین اوج شعر عرفانی فارسی است و پس از عطار، بلندترین قله شعر عرفانی، جلال الدین مولوی است. سه موج بزرگ، سه خیزاب بلند حیرت آوردر این دریا وجود دارد: اول سنائی و دوم عطار و سوم جلال الدین مولوی. این سه اقلیم پهناور سه کهکشان مستقل اند که فضای بیکرانه شعر عرفانی فارسی، و بی اغراق، شعر جهان را احاطه می‌کنند و در ضمن کمال استقلال سخت به یکدیگر وابسته‌اند و یکدیگر را تکمیل می‌کنند.» (۵۳)

از قضا، دکتر سروش هم قبل از این ادعا که در قرآن عشق نیست، معترف است که نزد مولانا حب و عشق یکی است و شعری از مولوی آورده که در آن حُب برابر و همسنگ عشق است.

«لی حبیب حُبّه یشو الحشاء // لویشا یمشی علی عینی، مشا  
من دوستی دارم که عشق او دل من را بریان کرده است»

باز آقای دکتر سروش، بر خلاف سخن نادرست امروزش ( مفهوم عشق در قرآن نیست) و مولوی «یک مکملی برای او [قرآن] آورده»، بر این بود که حب و عشق که در لسان عرفا همسنگ و یکی است و منبع فیاض آن هم خداوند

است و اصل آن هم از قرآن سرچشمه می‌گیرد و منشعب می‌شود. از چهره است که آقای دکتر سروش، پیش از این ادعا، حب و عشق را برابر دانسته و منبع آن را حضرت حق معرفی کرده و رابطه را هم دوطرفه دانسته است و خلقت را هم مسبوق به دو امر، یکی محبت که قرآنی و دوطرفه است و دیگری معرفت، دانسته است؟ در نوشته او توجه کنیم:

« این دعاها یک محبت نامه و یک سرود عاشقانه است و این عشقی است که معشوق در دل عاشق افکنده است. یعنی رابطه دو طرفه است: همان گونه که در قرآن آمده است: « یَجِبُهُمْ وَ یَجِئُوهُ » حال اگر زندگی کسی از بارقه محبت خدا خالی بود، او در تمام زندگی ضرر کرده است» (۵۴)

باز:

«دعاهایی که عارفان بزرگ، امام حسین و امام سجاد (ع)، کرده اند، هنوز از ورای حجاب قرن‌ها می‌تواند دل انسانها را آتش بزند. این همان دعاهاى عاشقانه‌ای است که گوهر مذهب را تشکیل می‌دهد و یک انسان مذهبی به معنای واقعی انسانی است که نمی‌تواند از دعا کردن صرف نظر کند.» (۵۵)

آیا امام حسین و امام سجاد (ع) در این دعاهاى عارفانه و عاشقانه، کلمه عشق بکار برده اند؟ قطعاً خیر!

و همچنان، دکتر سروش در شرح دعای ابوحمزه ثمالی می‌نویسد:  
«من گنج مخفی بودم دوست داشتمی که شناخته شوم. پس مردم را آفریدم تا شناخته شوم. یعنی خلقت مسبوق به دو امر است: یکی محبت و دیگری معرفت. این هر دو نیز آغازشان از خداوند بوده است. حافظ بر همین اساس می‌گوید:

طفیل هستی عشقند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادتى ببری (دیوان حافظ غزل ۴۵۲) «  
(۵۶)

**آقای دکتر سروش می‌نویسند که مولوی آینه امام علی است:**

«اقبالى آمد و آینه مولوى شد، همان مولوى که خودش می‌گفت من آيينه على (ع) هستم:

از تو بر من تافت پنهان چون کنی // بی زبان چون ماه پرتو می‌زنی  
یا تو واگو آنچه عقلت یافته است // یا بگویم آنچه بر من تافته است  
ماه بی گفتن چو باشد راهنما // چون بگوید شد ضیا اندر ضیا

(مثنوی دفتر اول، ۳۷۵۸-۳۷۶۲)

به امیر المؤمنین خطاب می‌کند: من آینه‌ام در برابر تو، یا خودت بگو یا من آینه آسا، انعکاساتی را که از تو دریافته‌ام خواهم گفت. خورشید علی در آینه مولوی تابید،» (۵۷)

حال من از خود می‌پرسم: آیا مولوی و یا امام علی در باره قرآن چنین ادعاهائی کرده‌اند؟ انسان باید بپرسد: چه اتفاقی و حادثه‌ای رخ داده است که آقای دکتر سروش عربی دان و حافظ و سعدی و مولوی شناسی را به تکذیب خویش برانگیخته و سخن روشن قرآن و مثنوی را که قبلاً سر راست می‌خوانده، اینک وارونه می‌خواند؟ هیچ ایراد ندارد که کسی به فکر و یا عقیده تازه‌ای دست یابد. اما بر او نیست، که فکر خود را به دیگری چون مولوی نسبت بدهد و بر او است که توضیح بدهد چرا امروز خلاف دیروز خود می‌گوید و می‌نویسد. کار با بازی با لغات و چند شعر، اصطلاحات و معنای لغات را به منظور اثبات نظر امروز خود تغییر دادن و به مخاطبان خود القا کردن، نه درست و نه کار علمی است. مسئولیت نشانیدن قولی به جای قول دیگری بس سنگین است.

در سنت نبوی حتی یک حدیث و یا روایت که در آن عشق و یا مشتقاتش بکار برده شده باشد، نیست. اما، در آن، از حب و مشتقاتش فراوان است. از جمله دو نمونه را می‌آوریم:

در حدیث نبوی آمده است: **أَنْتُ مَعَ أَحَبِّتِ** یعنی تو همراه و قرین آن چیزی هستی که دوستش می‌داری.

و باز در حدیث نبوی مشهور به «حدیث قرب نوافل»، آمده است: «هرگاه بنده از طریق نوافل به خدا تقرب جوید خدا او را دوست خواهد داشت و آنگاه که دوستش بدارد گوش و چشم و دست و پای او می‌شود و هر آنچه بخواهد به او عطا می‌کند» (۵۸)

و شفیعی کدکنی در توضیح این شعر عطار نیشابوری در «مصیبت نامه»

گر بردانی کاین کدامین منبع است **قِصَّةُ «بِیْ بَصْرٍ وَ بِیْ سَمْعٍ»** است.

همان حدیث را توضیح داده است:

«**قِصَّةُ بِيْ بَصْرٍ وَ بِيْ سَمْعٍ** است: اشاره است به حدیث معروف «**لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ** بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته له سمعاً و بصراً و يداً و لساناً فبِيْ سَمْعٍ وَ بِيْ بَصْرٍ وَ بِيْ بِيْطَشٍ وَ بِيْ يُنْطِقُ بنده من چندان از رهگذر گزارد نافلة‌ها به من نزدیک می‌شود که دوستدار او

می‌شوم و چون دوستدار او شدم شنوائی و بینائی و دست و زبان او خواهم بود. در آن هنگام شنیدن و دیدن و گرفتن و سخن گفتن او به نیروی من خواهد بود» (۵۹)

مولوی هم با داشتن این حدیث در سر، سروده است  
 رُو که بی یَسْمَعِ وَ بی یَبْصِرِ تَوٰی // سِرِ تَوٰی، چه جای صاحب سِرِ تَوٰی  
 (دفتر اول ۱۹۳۸)

آقای دکتر سروش می‌گوید: «قرآن» خشیت نامه است، تقوی نامه است» و مثنوی عشق نامه. اما مولوی در وصف تقوا می‌فرماید:  
 هر که ترسید از حق و تقوی گزید // ترسد از وی، چن و انس و هر که دید  
 (دفتر اول ۱۴۲۵)

هر کس از خدا بترسد و تقوی پیشه کند، بدین معنا است که او دیگر قدرتمند است و از احدی ترس و واهمه ندارد و لذا جن و انس و هر که او را ببند از وی بترسد.

حق همی خواهد که هر میر و اسیر // با رجاء و خوف باشند و حَذیر  
 این رجاء و خوف در پرده بُود // تا پس این پرده، پرورده شود  
 (دفتر اول ۳۶۱۵-۳۶۱۶)

حق تعالی می‌خواهد که هر امیر و اسیری به او امیدوار باشد و در عین حال از او نیز بترسد. «خوف و رجاء از جمله احوال است. حاصل تقریرات عرفا در باب "حال خوف" این است که: خوف نتیجه علم و معرفت سالک است. چنانکه در سوره فاطر آیه ۲۸ آمده است: **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ** تنها بندگان دانای خدا از او می‌ترسند.» (۶۰)

این خوف و امید به آینده داشتن بندگان در پشت پرده واقعیت پیدا می‌کند، تا اینکه در پشت پرده هر امیر و اسیر پرورده شود و رشد کند.  
 چونکه تقوی بست دو دستِ هوا // حق گشاید هر دو دستِ عقل را  
 (دفتر سوم ۱۸۳۱)

## چرا حُب؟

یکی دیگر از دلایل که در قرآن و احادیث و یا نهج البلاغه به جای کلمه عشق از کلمه محبت یا حب استفاده می‌شود، این است که عشق، اسم حالتی است که در محبت از حد بگذرد، و در جایی که محبت یا حب روا نباشد، آن وقت چگونه ممکن است که چیزی بر آن افزوده شود. شاید به این علت است که صاحب «جامع‌الاصول» می‌گوید: «بنده به عشق حق تعالی توصیف نمی‌شود، چرا که عشق گذشتن از حد محبت است، و هیچ کس در محبت حق تعالی از قدر استحقاق خداوند فراتر نمی‌رود. بلکه حتی اگر محبت همه موجودات هم یک جا جمع شود از این حد نمی‌گذرد.» (۶۱)

عرفا می‌گویند و عقیده دارند اگر عشقی برپایه حد شناسی و در گذشتن از آن باشد، حب نیست. حب برپایه لاحدی است. پس کلمه عشق وصف حق تعالی را نمی‌کند. به این علت او را به عشق وصف نمی‌کرده‌اند. و بر آن بوده‌اند که اگر دوستی همه خلق عالم را به یک شخص دهند، به استحقاق قدر حضرت حق نمی‌رسد. در رساله قشیریه آمده است:

«از استاد بوعلی شنیدم که گفت محبت لذتی است و حقیقت آن حیرت است و سرگشتگی. و هم از وی شنیدم که گفت عشق آن بود که در محبت از حد در گذرد و حق تعالی را وصف نکنند بدان که از حد درگذرد. پس او را بعشق وصف نکنند و اگر جمله دوستی خلق همه بیک شخص دهند به استحقاق قدر حق سبحانه و تعالی نرسد. پس نگویند که بنده از حد درگذشت [در محبت حق تعالی و حق تعالی را وصف نکنند بعشق و بنده را نیز در صفت او تعالی وصف نکنند بعشق] پس شاید وصف کردن حق بعشق بنده را و نه بنده را بعشق حق، بهیچ وجه روا نباشد.» (۶۲)

## ● ابوبکر واسطی گفت:

«محبت هرگز درست نیاید تا اعراض را در سر او اثری بود و شواهد را در دل او خطری بل صحت محبت نسیان جمله اشیا است در استغراق مشاهده محبوب و فانی شدن محب از محبوب به محبوب.» (۶۳)

## ● ذنون مصری

محبوب را نهایت نیست: «نقل است که ذنون مصری گفت در بعضی از سفرهای خویش زنی را دیدم» از او سؤال کردم از غایت محبت. او گفت: ای



بطل محبت را غایت نیست. گفتم چرا؟ گفت از بهر آنکه محبوب را نهایت نیست» (۶۴)

### ● علامت محبت خدا:

ذنون مصری گفت: «علامت محبت خدای آن است که متابع حبیب خدای بود علیه اسلام در اخلاق و افعال و اوامر و سنن.» (۶۵)

خداوند بشر را به عرصه وجود آورد تا با استعداد و تلاش خود به این رمز و راز هستی پی ببرد «کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» و بدان عارف شود. عرفان به این حقیقت مطلق از طریق مکاشفه و عبادت که لازم و ملزوم یکدیگر است حاصل می‌شود که «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» که در بیان «الا ليعبدون» آمده است: «ای ليعرفون ای عرفاناً حقیقتاً بطریق المکاشفه و المشاهدة الذی لا یحصل الا بالعباده». به عبارت دیگر، با حب و عبادت حاصل می‌شود. در حقیقت، عبادت پروردگار نظیر نماز، روزه، راز و نیاز و مناجات و... وجه عملی عشق (در معنای حب) است که بدون ممارست در عمل حاصل نمی‌شود و مکاشفه حاصل وجه خلوص عملی ادراک عشق است که به عاشق دست می‌دهد و به نتیجه عمل و صورت معنوی عبادت خود که حتی در هر دم و باز دم تسبیح او می‌کند، بینا می‌شود و از «و لکن لا تفقهون تسبیحهم» به تسبیح عارف می‌شود.

اما نظر به اینکه جاذبه عشق به سمت بی‌نهایت یعنی اینکه آفریننده آن منبع فیاض است، لاجرم عشق و پرستش حقیقی و متعالی نیز مختص خدای یگانه است و از جمله از این نگاه است که عبادت و راز و نیاز و مناجات با معبود از نیازهای معنوی و فطری، نیازی اساسی، برای ادامه حیات است. وگرنه، مثل این است که انسان در کویر راه گم کرده باشد، در جستجوی آب، سراب را می‌بیند و بسوی او می‌رود و به آب نمی‌رسد و خواهی نخواهی به هلاکت می‌رسد. مولوی، نیک می‌گوید که همه چیز به سعی و کوشش انسان بستگی دارد.

چون نکرد آن کار، مزدش هست لا // لیس لانسین إلا ما سعی

(مثنوی دفتر دوم)

خداوند رحمت بر مخلوقات خود، آنچه در آسمان و زمین است، را بر خود

واجب کرده است «و کتب علی نفسه الرحمة» و به پیامبرش می‌فرماید: به باورندگانش سلام برساند و بگوید که خدا رحمت را بر خود واجب کرده است: «قل سلام علیکم کتب علی نفسه الرحمة» پس بنابراین، عاشقی فقط نزد عاشق نیست نزد معشوق هم هست. «من احب لقاء الله، احب الله لقاءه» و راه دوستی از عمل بسوی دوست می‌گذرد. در این صورت، دوست هم پیوند دوستی و حب دارد «ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله». اما عاشق باید راه وصول به معشوق را طی کند که «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیة» تا به منزل «یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ» برسد و مطلوب او طالب او گردد و خداوند او را صدا زند که ای انسان و الای مطمئن «یا ایتها النفس المطمئنه- ارجعی الی ربک راضیة مرضیة- فادخلی فی عبادی- و ادخلی جنتی» (فجر / ۲۷-۳۰)، به جنت ما باز آی که آنچه در جستجوی آن بوده‌ای اکنون برایت آماده و مهیا است.

### یکبار دیگر حُب و يُحِبُّ در قرآن

کلمه «حب» (و محبت و تحبیب) در قرآن آمده است. از باب تذکار، دو آیه را می‌آوریم:

قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ اللّٰهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ  
(آل عمران/ ۳۱)

«بگو: اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد و گناهان شما را بر شما بیخشاید، و خداوند آمرزنده و مهربان است.»

و یا

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ...  
(مائده/ ۵۴)

«ای کسانی که ایمان آورده اید، هر کس از شما از دین خود برگردد، به زودی خدا گروهی [دیگر] را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان [نیز] او را دوست می‌دارند.»

واژه حُب و مشتقاتش بیش از هشتاد بار در آیات مختلف قرآن آمده است. از حدیث و روایات که بگذریم، از جمله بهره‌مندان از حب الهی، براساس آیات

قرآن، عبارت‌اند از: نیکوکاران (بقره/۱۹۵)، توبه‌کنندگان و پاکیزگان (بقره: ۲۲۲)، وفاکنندگان و پرهیزکاران (آل‌عمران: ۷۶)؛ متقین (توبه: ۴، ۷)، مجاهدان در راه خدا (صف: ۴)، توکل‌کنندگان به خدا (آل‌عمران: ۱۵۹)، صابران (آل‌عمران: ۱۴۶) و پیروی‌کنندگان از پیامبر (آل‌عمران: ۳۱). دادگران و عدالت‌پیشگان (مائده/۴۲).

در قرآن علاوه بر حُب و مشتقاتش که به معنای دوستی و محبت و عشق است، لغات دیگری نظیر مودت، الفت، ولایت، خلت و... نیز به معنای دوستی و علاقه و رضایت بکار می‌رود که به عنوان مثال به یک چند از آنها اشاره می‌شود: مهربان و دوستدار بندگان هود/ ۹۰ رحیم و ودود؛ غفور و ودود، آمرزنده و دوستدار بروج/۱۴. و یا

کسانی خدا از آنان خشنود است و آنان از خدا خشنودند، مائده/۱۱۹؛ توبه/۱۰۰؛ مجادله/۲۲؛ بینه/۸؛

و باز، گذشته از احادیث و روایات، از جمله محرومان از دوستی خدا در قرآن عبارت‌اند از: کافران (آل‌عمران: ۳۲؛ روم: ۴۵)، تجاوزکاران (بقره: ۱۹۰؛ مائده/۸۷)، مفسدان (مائده/ ۶۴؛ قصص/۷۷)، اسراف‌کنندگان (انعام/ ۱۴۱؛ اعراف/ ۳۱)، ستمکاران (آل‌عمران/ ۵۷، ۱۴۰)، مستکبران (نحل/ ۲۳)، خیانت‌پیشگان (انفال/۵۸) و تنهاپوشندگان حق از رحمت خدا نومیدند (یوسف/۸۷) آیا در اندیشه آقای دکتر سروش افراد ذکر شده در آیات قرآنی در بالا مُجِبُّ خدانود هستند؟

حب الهی موضوع مباحثات کلامی نیز بوده است. غزالی (ج ۴، ص ۳۱۱) حب الهی را بالاترین مقام انسانی دانسته که مقامهای پیشین، نظیر توبه و صبر و زهد، مقدمه آن است و مقامها و درجات بعدی، مانند شوق و انس و رضا، ثمرات و نتایج آن محسوب می‌شود. به عقیده وی (ج ۴، ص ۳۳۳)، سعادت‌مندترین مردم در آخرت کسی است که در دنیا بیشترین میزان حب الهی را داشته باشد، زیرا درجه لذات انسانها در آخرت متناسب با میزان حب آنان به خداست. در آخرین قسمت این تحقیق نظر مولانا در مورد شریعت و وفاداریش به آن مورد بحث قرار می‌گیرد.

## ۵- مولوی و شریعت

آقای دکتر سروش می‌گویند: «چنانچه در احوالش [مولوی ن.] نوشته اند مرد ملتزمی بود به شریعت و حتی در احوالش آورده اند که همسرش گفت که شما آمرزیده هستی شما بنده محبوب خداوندی چرا شبها اینقدر نماز می‌خوانی؟ گفت نه! عده دیگری به شفاعت ما دل بسته اند ولی از آن طرف مخصوصاً پس از ملاقات با شمس دیگر آن آثار زهد و ریاضت کلاً در وجود او دیده نمی‌شد». اما آیا مولوی خود نیز چنین بود و چنین می‌گفت؟ نه. در وصیت نامه مولانا چنین می‌خوانیم:

### وصیت نامه مولانا

«شما را سفارش می‌کنم به ترس از خدا در نهان و عیان و اندک خوردن و اندک خفتن و اندک گفتن. و کناره گرفتن از جُرم‌ها و جریرت‌ها. و روزه داشتن و نماز برپا داشتن و فرو نهادن هواهای شیطانی و خواهش‌های نفسانی و شکیبائی بر درشتی مردمان و دوری گزیدن از همنشینی با نابخردان و سفلگان. و پرداختن به همنشینی با نیکان و بزرگواران. همانا بهترین مردم کسی است که برای مردم مفید باشد و بهترین گفتار، کوتاه و گزیده است و ستایش از آن خداوند یگانه است» (۶۶) کریم زمانی هم در شرح خود بر مثنوی می‌نویسد:

«یکی از ویژگی‌های اخلاقی مولانا تقید دقیق او به تکالیف شرعی بود و این دقت را تا آخر عمر خود رعایت کرد. نه تنها بر فرایض که بر نوافل نیز مواظبت داشت و هرگز فعل اباحه گران را تأیید نکرد» (۶۷)

دکتر زرین کوب هم، در کتاب «پله پله تا ملاقات خدا»، بر همین نظر است که مولانا تا آخر عمر تقید بر فرایض و نوافل و به تکالیف شرعی داشت. (به نقل از حافظه)

### شریعت و طریقت، مقدمه بر دفتر پنجم

«این مجلد پنجم است، از دفترهای مثنوی و تبیان معنوی، در بیان آن که شریعت همچو شمع است. ره می‌نماید و بی‌آن که شمع به دست آوری، راه رفته نشود، و چون در ره آمدی، آن رفتن تو طریقت است. و چون رسیدی به

مقصود، آن **حقیقت** است،...حاصل آنکه: شریعت همچون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب، و طریقت استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است. و **حقیقت** زر شدن مس. کیمیا دانان به علم کیمیا شادند که: ما علم این می‌دانیم و «حقیقت یافتگان» به حقیقت شادند که: ما زر شدیم و از علم و عمل کیمیا آزاد شدیم، عتقاء الله ایم. کلّ حزب بما لدیهم فرحون (۵۳/مؤمنون). یا شریعت همچو علم طب آموختن است، و طریقت پرهیز کردن به موجب طب و داروها خوردن. و حقیقت صحت یافتن ابدی و از آن هر دو نوع فارغ شدن.

چون آدمی از این حیات میرد، **شریعت و طریقت** از او منقطع شود و حقیقت ماند. حقیقت اگر دارد، نعره می‌زند که: یَلَيْتُ قَوْمِي يَعْلَمُونَ \* بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي (یس/۲۶ و ۲۷)، و اگر ندارد، نعره می‌زند که: يَلَيْتَنِي لَمْ أَوْتِ كِتَابِيَهٗ \* وَ لَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهٗ \* يَلَيْتَنِي كَأَنَّتِ الْقَاضِيَهٗ \* مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَهٗ \* هَلْكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهٗ (الحاقه/۲۵-۲۹). شریعت علم است، طریقت عمل است، حقیقت الوصول إلى الله. فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (كهف/۱۱۰)، و صلی الله علی خیر خلقه محمد و آله و صحابه و عترته و سلم تسلیماً». (۶۸) بدین ترتیب، مولوی بسیار روشن بیان می‌کند که تا آدمی در قید حیات این دنیاست یعنی دار فانی را وداع نکرده شریعت و طریقت از او منقطع نمی‌شود و باید عامل به این دو باشد.

### لاهیجی طریقت و شریعت

لاهیجی هم بر این است که طریقت از راه شریعت حاصل است:

«طریقت سیر خاص است که مخصوص سالکان راه حق است؛ مانند ترک دنیا و دوام ذکر و توجه و تبتل و انزوا و دوام طهارت و وضو و صدق و اخلاص و غیر آن. و اسرار طریقت که فرموده است، عبارت از همان احوال حقیقت است. زیرا که طریقت مقدمه حصول حقیقت است و چنانچه طریقت بی‌شریعت و سوسه است و حقیقت بی‌طریقت، زندقه و الحاد. و هر که عقل به کمال دارد، البته می‌داند که ارباب طریقت که ارتکاب ریاضات شاقه نموده اند، البته فواید کلیه معنوی در ضمن آن یافته‌اند که بدون آن زحمت، آن فواید حاصل نمی‌تواند شد که وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (نجم/۳۹)» (۶۹)

### کریم زمانی شارح مثنوی هم می‌نویسد:

« برخی از خام اندیشان گمان کرده‌اند که شریعت و طریقت و حقیقت، سه مقوله مانعة‌الجمع است. از این‌رو هر مرتبه‌ای را نافی مرتبه قبل فرض کرده‌اند. در حالی که این سه عنوان، بر یک امر واحد اطلاق می‌شود. مانند انسان که حقیقتی واحد است با عناوین متعدّد. تعدّد عناوین، سبب تعدّد نفس‌الامر آن نمی‌شود. در زبان مولانا، شریعت و طریقت و حقیقت، سه اعتبار از یک نفس‌الامر است. و غیر از این خام اندیشی و خروج از طریق صواب است. چنانکه دسته‌ای از صوفیان افراطی بر این نهج رفته‌اند. مولانا حفظ شریعت و رعایت تمام و کمال آن را برای سالک لازم می‌شمرد. این سه مرتبه، هر کدام ناظر بر مرتبه‌ای از استعداد و قابلیت مخاطب است. » (۷۰)

آقای دکتر سروش در بخشی دیگر از گفتگوی خود با صدای آمریکا می‌گویند: در دین ایثار و قربانی کردن در راه خدا نظیر کاری که ابراهیم در مورد اسماعیل کرد، وجود ندارد. به عبارت خود وی « این تو دین نیست. »  
 « مولوی عاشق ابراهیم بود عاشق اسماعیل بود. الگوش آنها بودند.

من چو اسماعیلیانم بی حذر // بل چو اسماعیل آزادم ز سر

فارغم از کنتراق و از ریا // قل تعالو گفت جانم را بیا

اینکه ابراهیم واقعاً فقط عشق می‌توانست به او بگوید که تو فرزندت را قربانی کن. این تو دین نیست، دین جلو شما را می‌گیرد، نمی‌گذارد. یک چنین عشقی در سر مولوی بود.»

شگفتا! چگونه آقای دکتر سروش تا بدین حد حرفهای بی پایه و مایه علمی و عملی و تاریخی می‌زنند. آیا او تاریخ صدر اسلام را نخوانده است که دین مردم را به چه ایثار و ازجان گذشتگی‌ها دعوت کرده و آنان نیز از صمیم قلب آن را اجابت کرده‌اند؟ اما در سخن او که تأمل کنیم، می‌بینیم او از عشق جز ناچیز شدن عاشق اندر نمی‌یابد. بدین‌خاطر می‌گوید در قرآن عشق نیست. تکرار کنیم که حب بر پایه لاحدی است و محب را، به یمن تقرب به محبوب، نه ناچیز که همه چیز برخوردار می‌کند و از زندگی حیوانی به کمال و کرامت می‌رساند و محبوب چشم و گوش و دست و پای او می‌شود. بدین‌خاطر است که محبوب، دو محب، پدر و فرزند، را، در پی ابتلائی چنین سخت، الگوی دوستی گرداند. در شعر مولوی هم اگر نیک بنگریم، این در مقام ایستادگی بر حق و اجابت دعوت

حق است که مرگ اگر هم در رسد، ایستاده برحق و اجابت کننده دعوت حق، زندگی جاوید می‌یابد. مولوی همان می‌گوید که قرآن می‌فرماید (آل عمران، آیه ۱۶۹)

در دو بیت بالا، مولوی می‌گوید: من مانند افراد فرقه اسماعلیه - که فدائی بودند و بخاطر آنچه حق می‌انگاشتند، ساده به استقبال مرگ می‌رفتند - بی‌باکم و باید بگویم که من مانند حضرت اسمعیل (ع) قید سر و جان را زده‌ام. از شکوه و ظاهر سازی‌ها آسوده شده‌ام. خداوند روح و روانم را مخاطب ساخته‌است و می‌گوید: اگر مولوی عاشق ابراهیم بود، لاجرم از دوستی زندگی بمثابه حبیب و محبوب شدن را اندر می‌یافت. پس، عاشق یوسف، عیسی و بالاخص حضرت محمد(ص) نیز بود. اگر نه، در وصف او نمی‌سرود شعری را که برای جز او نسروده است:

#### مولوی در وصف پیامبر و امام علی می‌سراید

عشق بشکافد فلک را صد شکاف // عشق لرزاند زمین را از گزاف  
 با محمد بود عشق پاک جفت // بهر عشق او خدا نلواک گفت  
 منتهی در عشق، چون او بود فرد // پس مر او را ز انبیا تخصیص کرد  
 گر نبودی بهر عشق پاک را // کی وجودی دادمی افلاک را؟  
 من بدان افراشتم چرخ سنّی // تا علوّ عشق را فهمی کنی  
 (دفتر پنجم ۲۷۳۶-۲۷۴۰)

عشق در آسمان رفیع صد شکاف ایجاد می‌کند و زمین را بشدت می‌لرزاند. عشق خداوند به محمد(ص) و محمد به او حب، یک حب است. به خاطر این عشق بود که خداوند به او گفت: ای پیامبر اگر تو نبودی جهان را نمی‌آفریدم (لولاک لِمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاقَ). نظر به اینکه پیامبر تنها کسی بود که به اعلی مرتبت عشق الهی رسید، بنابراین خداوند او را در میان پیامبران ممتاز گردانید. ای محمد اگر عشق پاک تو نبود کی ممکن بود افلاک را خلق کنم. من از این جهت آسمان را برافراشتم تا بلندی مقام عشق را دریابی یعنی ای پیامبر این جهان به خاطر وجود تو که مظهر عشق الهی هستی خلق شده‌است. به عبارت دیگر به اعتقاد

مولوی وجود انسان کامل علت خلقت جهان بوده است.  
 گرچه شاخ و برگ و بیخش اول است // آن همه از بهر میوه، مُرسَل است  
 پس سیری که مغز آن افلاک بود // اندر آخر، خواجه لَولاک بود  
 (دفتر اول ۹۷۳ و ۹۷۴)

و بنا به گزارش طاهر مقدسی که معاصر ذنون مصری بوده است، به روایت عبدالوهاب بن محمد، گفته است: «آدم را مقام ملامت بود و پیامبر ما را مقام استقامت و ابراهیم را مقام سلامت. آدم آنگاه که نفس خویش را ملامت کرد و گفت "ربنا ظلمنا انفسنا" (۲۳/۷) از بخشایش و مغفرت خداوند بهره مند شد و ابراهیم از مقام سلامت به خُلّت رسید و محمدص از مقام استقامت به محبت راه یافت» (۷۱) و مولوی می‌گوید:

نام احمد، نام جمله انبیاست // چون که صد آمد نود هم پیش ماست  
 یعنی اینکه دین حضرت رسول(ص) کاملترین دینها و همه شرایع است و نام آن حضرت نام همه پیامبران است. و حقیقتاً وی جامع جمیع مراتب روحانی و عرفانی است.

و باز، آیا آقای دکتر سروش از خود سؤال نمی‌کند حضرت ابراهیم که آماده می‌شود فرزندش را قربانی کند و حضرت اسماعیل با طیب خاطر به پدرش می‌گوید: پدرجان! کاری را از جانب خدا به انجامش فرمان یافته‌ای انجام بده و لحظه‌ای درنگ نکن، آیا هر دو پیرو دین نبودند، و از جانب حضرت حق فرمان نیافته بودند؟ آیا ره‌آورد این ابتلا، منسوخ شدن رسم قربانی کردن انسان و حق شدن زندگی، نشد؟ آیا مولوی میان قربانی کردن انسان در مقام گذراندن امتحان حب، با گذشتن از جان، وقتی ایستادن از حق و دفاع از حق ایجاب کند، تمیز قائل نبود؟ یاسر و سمیه هر دو زیر شکنجه به شهادت رسیدند اما در استقامت برحق پا سست نکردند. از دین خود برنگشتند. آزمون دوستی از راه وفای به حق، همین نیست؟ آیا امام علی که مولوی در وصفش می‌سراید:

تو ترازوی احد خوبوده ای // بل زبانه هر ترازو بوده ای  
 یعنی تو ترازویی هستی که در عدالت و درستی، خوی الهی داری و زبانه شاهین همه ترازوها تویی. همه ترازوها به وسیله تو میزان می‌شوند. در حقیقت



تو معیار و میزان توحید باوران هستی.  
 در شجاعت، شیر ربّانیستی // در مروّت خود که داند کیستی؟  
 یا  
 ای علی که جمله عقل و دیده یی // شمه ای واگو از آنچه دیده ای

و همچنان، مولانا در دو بیت ۱۰۲ و ۱۰۳ امام علی را چنین توصیف می‌کند:  
 دایم ز ولایت علی خواهم گفت // چون روح قدس نادعلی خواهم گفت  
 تا روح شود غمی که بر جان منست // کل هم و غم سینجلی خواهم گفت  
 ++++

در دایره وجود موجود علیست // اندر دو جهان مقصد و مقصود علیست  
 گر خانه اعتقاد ویران نشدی // من فاش بگفتمی که معبود علیست

### شافعی در وصف امام علی

شافعی در سه دوره از عمر خود، سه شعر مختلف در وصف امام سروده است.

علی حُبّه جُنّه // قسیم النار و الجنّه  
 وصی مصطفی حقی // امام الانس و الجنّه (در دوره کیا و بیا)  
 ها علی بشرّ کیف بشر // ربّه فیہ تجلی و ظهر (موقع خوش زندگی)  
 وماتشافعی ولم ادری // علی ربّه او ربّه هو (موقع مرگ)  
 روایت نیست، درایت است که همه پهلوانان، عیاران، اهل فتوت و یا فتیان  
 (= جوانمردان)، عارفان و صوفیان خرّقه خود را به امام علی می‌رسانند و از  
 آن حضرت به پیامبر عظیم‌الشان متصل می‌کنند. لاهیجی به درستی می‌گوید:  
 «ودلیل اینکه «علی مرتضی» مبدأ سرّ ولایت است، آن است که سلسله جمیع کاملان اولیا

الله به «علی» می‌رسد و از او به حضرت رسالت اتصال می‌یابد.» (۷۲)

آقای دکتر سروش که خود می‌گوید که مولوی می‌گوید: «علی افتخار هر نبی و  
 هر ولی بود» و پیش از آن نیز گفته است: مولوی خودش گفته که من آئینه علی (ع)  
 هستم «... مولوی که خودش می‌گفت من آئینه علی (ع) هستم» آیا بر او نیست  
 که به این، سؤال، آیاعلی مرد تربیت یافته دین و قرآن نبود؟، پاسخ گوید؟

و آیا آقای سروش در داستان رسیدن شاعری در روز عاشورا به دروازه انطاکیه و دیدن غریب تعزیه و نوحه و زاری را نخوانده است و نمی‌داند مولوی در وصف امام حسین (ع) و تراژدی تاریخ ساز کربلا این ابیات را سروده است؟  
روز عاشورا نمی‌دانی که هست؟ // ماتم جانی که از قرنی به است؟

....

روح سلطانی ز زندانی بچست // جامه چه درانیم؟ و چون خاییم دست؟  
چون که ایشان خسرو دین بوده اند // وقت شادی شد چو بشکستند بند  
سوی شادروان دولت تاختند // کنده و زنجیر را انداختند  
روز ملک است و گه شاهنشهی // گر تو یک ذره از ایشان آگهی  
(دفترششم ۷۹۷-۸۰۰)

مگر نمی‌دانی که روز عاشورا، روز عزای جانی است که به تنهایی از یک قرن برتر و بهتر است؟

چرا جامه چاک دهیم و دست افسوس به دندان گیریم که در کربلا روح سلطانی یا روح متعالی از زندان تن رها شد. او با شهید شدنش از این زندان رها شد. چون خاندان پیامبر از شاهان دین و ایمان بوده‌اند، وقتی زندان دنیا را شکستند و رها شدند در حقیقت موقع شادمانی است. آن عزیزان کربلا قُل و زنجیر این دنیا را شکستند و به جوار قرب حضرت حق پیوستند. بنابر این اگر تو ذره‌ای از حال و روز آن‌ها آگاهی باشی، خواهی دانست که برای آنان امروز روز سلطنت معنوی و خوشی و پادشاهی است.  
و مولوی در دیوان شمس می‌سراید:

بزن شمشیر و ملک عشق بستان // که ملک عشق ملک پایدار است  
حسین کربلانی آب بگذار // که آب امروز تیغ آبدار است  
و یا در غزلی دیگر

هر کاتش من دارد او خرّقه ز من دارد // زخمی چو حسینستش، جامی ز حسن دارد  
یعنی اینکه هر کسی هم خرّقه من است یا باید مانند حسین جان فدا کند و به هستی مطلق بیبوندد و یا مانند حسن جام زهر بنوشد (کنایه از مسموم کردن اما حسن است) در هر دو صورت، باید از زندان دنیا رها شود تا هم خرّقه من باشد.

## عطار نیشابوری و نعتِ امام حسین

عطار نیشابوری عارف و شاعر ایران زمین که قبل از مولوی می‌زیسته در مصیبت نامه خود، در نعتِ امام حسین و آن صحنه ماندگار رویارویی تمام حق با تمام ستم، آن میدان پیروزی اندک شمار ایستادگان برحق بر بی‌شمار لشگریان ظلم، چنین می‌سراید:

کیست حق را و پیمبر را ولی // آن حسن سیرت حسین بن علی  
آفتابِ آسمانِ معرفت // آن محمد صورتِ حیدر صفت  
نه فلک را، تا ابد، مخدوم بود // زآنکه او سلطانِ ده معصوم بود  
قُرّة العینِ امامِ مجتبی // شاهدِ زهرا، شهیدِ کربلا  
گیسوی او تا بخون آلوده شد // خونِ گردون از شفق پالوده شد  
کی کنند این کافران با این همه // کو محمد کو علی کو فاطمه؟  
صد هزاران جان پاکِ انبیا // صف زده بینم به خاک کربلا  
در تموز کربلا، تشنه جگر // سر بریدندش چه باشد زین بتر؟

مقام آزمون قربانی کردن فرزند، مقام ایمان، بی‌خدشه و بی‌تزلزل، بر این حقیقت بود که از حقی که خدا است جز حق صادر نمی‌شود. عقل توجیه‌گر، از واقعیت جز صورت را نمی‌بیند. گمان می‌برد عشق آن است که یک طرف خود را فدای طرف دیگر کند. غافل است که این دوئیت است و در قرآن جا ندارد. در قرآن، حب جا دارد که زندگی بخش است و نه زندگی ستان. هرگاه بنا بود ماجرای ابراهیم (ع) و اسماعیل (ع) ماجرای این «عشق» باشد، کار خداوند پر تناقض می‌شد:

۱. ستاندن هستی بخشیده به اسماعیل و فرزند به ابراهیم (صافات آیه ۱۰۱) را می‌ستاند، آنهم بر برانگیختن پدر به کشتن فرزند. این جان ستانی ناقص صفات رحمن و رحیم و حب هستی بخش است. و
۲. ناقص حکم ازلی و ابدی خداوند است: کشتن یک تن کشتن تمامی انسان‌ها است (مائده، آیه ۳۲). و
۳. ناقص حق حیات و حقوق انسان که ذاتی حیات او هستند. و
۴. ناقص اصل قول را باید به حق سنجید و نه آن را به شخص. اهمیت این

اصل بدان حد است که ولو از خداوند که حق است جز حق صادر نمی‌شود، اما چون ما انسان‌ها با قول سر و کار داریم، باید آن را حق بیابیم. از این رو است که گوئیم: چون حق است خدا می‌گوید نه چون خدا می‌گوید حق است. کشتن فرزند بی‌گناه برای اثبات خدا دوستی، سخنی به حق نیست. و

۵. ناقض ابتلای خداوندی نیز هست. چراکه آزمودن ابراهیم چه کار به جان ستانی از اسماعیل دارد؟ هرگاه فرض شود بنابر آزمودن هر دو بوده‌است، ناقض عدالت می‌شود:

۶. ناقض اصل عدالت است چراکه در این آزمایش، پدر قاتل و فرزند مقتول می‌شد. یکی جان می‌باخت و دیگر قاتلی می‌شد گرفتار غمی جانکاه. و بلاخره،

۷. ناقض حیات انسان بر روی زمین می‌شد. زیرا هرگاه خداوند قربانی کردن انسان بخاطر خود را روا می‌دید، یا خانه‌ها کشتارگاه فرزندان می‌شد و یا انسان‌ها ادامه حیات را در گرو روی برگرداندن از خدا و آئین انسان کشی می‌یافتند.

ابراهیم (ع) از این تناقض‌ها نمی‌توانست آگاه نباشد. باید می‌دانست که کشتن فرزند، تناقض‌ها را برای همیشه، حل ناشده برجا می‌گذاشت. او باید می‌دانست که موضوع ابتلا دیگر است. اما کدام؟ و او می‌دانست که از حق جز حق صادر نمی‌شود. پس موضوع ابتلا نه چشم پوشیدن فرزند از زندگی و پدر از فرزند و تن دادن به قاتل شدن و ماندن که ایمان او و فرزند و حقی است که از حق مطلق که خداوند است قرار است صادر شود. پس هر دو، سلم جستند و پدر فرزند را به پهلو بر زمین خواباند. (صافات، آیه ۱۰۳) ندای خداوند را شنید: تو در عمل به رؤیای خویش، بس صدیق بودی. (صافات آیه‌های ۱۰۴ و ۱۰۵) و این ابتلائی آشکار بود. و مقرر کردیم گوسفند قربانی بگردد (۱۰۷). بدین ترتیب، اسلام این دو، ایمانشان به این‌که از حق جز حق صادر نمی‌شود، هم بگانه نهادن کارد بر گلوی اسماعیل، هیچ رنگ شبهه نپذیرفت. اما حقی که از خداوند، حبیب هستی بخش صادر شد، مصون کردن انسان‌ها از قربانی شدن انسان بود. بدون آن ابتلا، رسم قربانی کردن انسان بر نمی‌افتاد. و این ابراهیم بود که این رسم را بنام دین و خدا برانداخت.

آن ایمان و حق رافع تناقض‌های هفتگانه بودند و همواره هستند. عقل مستقل و آزاد می‌داند که موفقیت در گذراندن آزمون ایمان، چنین ایمانی، نیازمند ابراهیم (ع)، آن‌هم پس از گذراندن آزمون‌های دوستی با حق مطلق است و در نتیجه به یمین استقامت در آزمون‌ها خلیل خداوند شد.

اما کربلا، آزمایشگاه ایستادگی بر حق و ایمان به پیروزی است. در همان حال، آزمایشگاه باور بی‌خداشه به قانون جاری در هستی است: حق می‌آید و باطل می‌رود. به شرط ایستادن بر حق ولو به قیمت جان. از این رو، امام حسین با وجدی زایدالوصف، از حق زندگی در حقوقمندی دفاع کرد و نماد ایثار شد. الگو شد و به «همه‌جا کربلا و همه روز عاشورا است» واقعیت بخشید: هر جا که انسان‌هایی، ولو اندک شمار، برحق بایستند، بدان‌سان که تمام حق با تمام ستم رویا رو شود، هر جا که قیام کنندگانی چنین با «از کران تا به کران لشکر ظلم» رویارو شوند، کربلا است. و روزی که، در آن، ایستادگان بر حق بر بیکران لشکر ستم پیروز می‌شوند، عاشورا است. بدین‌تربیب، این ابتلا، ابتلای ایمان از راه ایستادن بر حق در برابر متجاوز به حق است. پیروز در این آزمایش، بر مرگ نیز چیره می‌شود و حیات جاوید می‌یابد، بمثابه الگو و بدیل حیات جاوید می‌یابد: حسین (ع) و یاران او جاودانه شهیدند.

#### طرفه این‌که آقای سروش خود گفته بود:

«دعاهایی که عارفان بزرگ، امام حسین و امام سجاد (ع) کرده‌اند، هنوز از ورای حجاب قرن‌ها می‌تواند دل انسانها را آتش بزند.» (۷۳)

آیا آن بدیل و الگوی ایستادگی برحق، تربیت یافته دین و قرآن نبود؟

آقای دکتر سروش در جای دیگر مصاحبه خود با صدای آمریکا می‌گویند که: «مولوی آنچه را که افاده کرد و ارائه کرد عشق بود... مولانا آنچه که به ما می‌تواند بدهد، یکی مسئله عشق است، یکی مسئله بینش است» همین جا این مطلب را یاد آور شوم که عشق دادنی نیست که کسی به کس دیگری بدهد. و مولانا عشق را به کسی نمیده. عشق با وجود آدمی عجین است. مولانا به غیر از آنکه عشق را مانند خُبْ دو سویه کرد و بار منفی را از آن گرفت و همسنگ

و بر ابر با حُبّ نزد فارسی زبانان کرده است، کار سترگ دیگرش از غفلت به در آوردن آدمی است که بخود آید و بدانکه عشق در وجودش نهفته است.

### مولوی و از غفلت به در آوردن آدمیان

کاری که مولانا در مورد عشق می کند آنست که آدمیان را از غفلت به عشق و پرستش که در وجود اوست به او یادآور می شود. و او را از غفلت به در می آورد. بنا به اعتقاد عطار و مولانا و سایر عرفا عشق در تمامی کاینات جریان و سریان دارد و لذا عشق در وجود آدمی نهفته است. مولوی کوشش کرد که ما آدمیان را از غفلت به در آورد، و عشقی که در تمامی کائنات سریان دارد و در وجودش نهفته و با خلقتش آغاز شده را به او یاد آور شود. این است آن کار سترگ و در این مورد هم او ادامه دهند راه سنائی و عطار و کامل کردن کار آنها است.

به اعتقاد عطار، عشق همان دم و نفس الهی است که در آدم دمیده شد.  
 کسی کو نیست عاشقِ آدمی نیست // که او را با چنان دم همدمی نیست  
 اگر در اصلِ کار، آن دم نبود // وجود آدم و عالم نبود  
 دمی کان از سرعشق است جان را // بدان دم زندگی دانم جهان را  
 کمالِ عشقِ آدم آن دم آمد // از آن دم بود، کادم آدم آمد  
 (اسرار نامه مقاله دوم)

خرد نقد سرای کاینات است // ولیکن عشق اکسیر حیات است  
 و یا

دو عالم سایه خورشید عشق است // دو کیتی حضرت جاوید عشق است  
 نگردد نزه ای در هر دو عالم // که تا نبود کمالِ عشق محرم  
 به دست حکمت خود حق تعالی // نهاد از بهر هر چیزی کمالی  
 (اسرار نامه مقاله دوم ۶۰۰-۵۹۸)

مولانا هم بر همان سیاق عطار رفته و در این مورد می فرماید:

حکمت حق در قضا و در قدر // کرد ما را عاشقانِ همدگر  
 جمله اجزای جهان ز آن حکم پیش // جفت جفت و، عاشقانِ جفتِ خویش  
 هست هر جزوی ز عالم جفت خواه // راست همچون کهربا و برگِ گاه

(دفتر سوم ۴۴۰۰-۴۴۰۲)

حکمت خداوندی در حکم ازلی چنین اقتضا کرد که ما یکدیگر را دوست داشته باشیم. همه اجزای جهان طبق فرمان خداوندی جفت آفریده شده اند و دوست جفت خویشند.

عشق در عالم و تمامی کائنات ساری و جاری است.

گرگ و خرس و شیر داند عشق چیست // کم ز سگ باشد، که از عشق او عمی ست  
گر رگ عشقی نبودی کلب را // کی بجستی کلب کھفی قلب را؟  
هم ز جنس او، به صورت چون سگان // گر نشد مشهور، هست اندر جهان  
بونیردی تو دل اندر جنس خویش // کی بری تو بوی دل از گرگ و میش؟  
گر نبود عشق، هستی کی بُدی // کی زدی نان بر تو و کی توشدی؟  
نان توشد از چه؟ ز عشق و اشتها // ورنه نان را کی بُدی تا جان رهی؟  
عشق، نان مرده را می جان کند // جان که فانی بود، جاویدان کند  
(دفتر پنجم ۲۰۰۸-۲۰۱۴)

عشق را حتی گرگ خرس و شیر می دانند عشق چیست، آدمی که نسبت به عشق کور باشد از سگ هم کمتر است. اگر سگ رگ عشق نداشت، چگونه ممکن بود که سگ اصحاب کھف، عارفان را بیابد؟ و اگر عشق نبود، جهان هستی چگونه ممکن پدید آید؟ به علت عشق تو به نان بود که نان به وجود تو تبدیل شد و چگونه ممکن بود راهی به روح تو پیدا کند.. عشق است که به نام مرده و بی جان، جان عطا می کند و جان فانی حیوانی را به مرتبه جان باقی انسانی ارتقاء می دهد.

عطار به «نظام احسن» در کاینات اشاره می کند و می سراید:

خداوندی که هر چیزی که او کرد // ترا گر نیست نیکو، او نکو کرد  
همه آفاق در عشق اند پویان // در این وادی کمال عشق جویان  
(مقاله دوم ۶۱۸ و ۶۱۹)

الا ای صوفی پیروزه خرقه! // به گردش خوش همی گردی بحلقه  
زهی حالت، نگر از عشق، پیوست // که تا روز قیامت گردش هست  
کمال عشق را شایسته ای تو // شدن زین بند نتوانسته ای تو  
(مقاله دوم ۶۲۵-۶۲۷)

شفیع کدکنی در مورد این ابیات عطار سخنی بس شیوا و گویا دارد: «عطار در اینجا، از تأمل در سریان عشق در کاینات نگاهی به آسمان دارد و آسمان را به گونه صوفی پیروزه خرقة ای می بیند که در رقص و سماع عاشقانه خویش است و این سماع و رقص و گردش عاشقانه تا روز قیامت در نهاد انسان به ودیعت نهاده شده است. «وی می افزاید که «همین ابیات عطار، در اسرار نامه است که منشأ الهام یکی از شیواترین غزلهای دیوان شمس تبریز حضرت مولانا شده است:

آی آسمان که بر سر ما چرخ می زنی // در عشق آفتاب تو هم خرقة منی « (۷۴)  
حیفم آمد که خود و شما از تمامی این غزل گویا و شیوا محروم کنم.

آی آسما که بر سر ما چرخ می زنی // در عشق آفتاب تو هم خرقة منی  
و الله که عاشقی و بگویم نشان عشق // بیرون و اندرون همه سر سبز و روشنی  
از بحر ترنگردی، و ز خاک فارغی // از آتشش نسوزی وز باد ایمنی  
ای چرخ آسیا، ز چه آبت گردشت؟ // آخریکی بگو که: چه دولاب آهنی؟  
از گردشی کنار زمین چون ارم کنی // وز گردشی دگر، چه درختان که بر کنی  
شمعیست آفتاب و تو پروانه بفعل // پروانه وار گرد چنین شمع می تنی  
پوشیده چو حاج تو احرام نیلگون // چون حاج گرد کعبه طوافی همی کنی  
حق گفت: ایمنست هر آنکو به حج رسید // ای چرخ حق گزار، ز آفتات ایمنی  
جمله بهانه هاست، که عشق است هر چه هست // خانه خداست عشق و تو در خانه ساکنی  
با خود می اندیشیدم که در ذهن و روح آقای دکتر سروش چه چیزی رخ داده است که دچار این همه تضاد و تناقض در گفتار شده است. در اینجا از روح عرفانی مثنوی معنوی کمک خواستم و با مراجعه به آن روح بزرگ به این نتیجه رسیدم که شاید دکتر سروش از زمانی که فیلسوف شده اند، و به عنوان فیلسوف از او یاد می شود، به چنین نتایجی رسیده اند. و بعد فهمیدم که چرا و به چه علت مولانا تا این درجه و حد به بخشی از فیلسوفان و فیلسوف نمایان تاخته و آنها را به شدت مورد سخریه قرار داده است.  
بدون هیچ توضیح و تفسیری اشعار مولوی در این مورد از راه عبرت در زیر آورده می شود:



## فیلسوف و مولوی

فلسفی منکر شود در فکر و ظن // گو: برو سر را بر این دیوار زن  
 نطق آب و نطق خاک و نطق گل // هست محسوس حواس اهل دل  
 فلسفی کو منکر حنانه است // از حواس اولیا بیگانه است  
 گوید او که: پرتو سودای خلق // بس خیالات آورد در رای خلق  
 بلکه عکس آن فساد و کفر او // این خیال منکری را زد بر او  
 فلسفی، مردیو را منکر شود // در همان دم سخره دیوی بود  
 گر ندیدی دیود را، خود را ببین // بی جنون نبود کبودی در جبین  
 هر که را در دل شک و پیچانی است // در جهان، او فلسفی پنهانی است  
 می نماید اعتقاد و گاه گاه // آن رگ فلسف کند رویش سیاه  
 الحذر ای مؤمنان کان در شماس است // در شما بس عالم بی منتهاست  
 (دفتر اول، ۳۲۸۷-۳۲۷۸)

همچو قلابان بر آن نقد تباه // نقره می مالند و نام پادشاه  
 ظاهر الفاظشان، توحید و شرع // باطن آن، همچو در نان، تخم صرع  
 فلسفی را زهره نی تا دم زند // دم زند، دین حقش بر هم زند  
 (دفتر اول، ۲۱۵۱-۲۱۴۹)

فلسفی منطقی م ستهان // می گذشت از سوی مکتب آن زمان  
 چون که بشنید آیت او از ناپسند // گفت: آریم آب را ما با کُند  
 (دفتر دوم، ۱۶۳۶ و ۱۶۳۷)

....

فلسفی و، آنچه پوزش می کند // قوس نورت، تیردوزش می کند  
 (دفتر سوم، ۱۲۱۳)

فلسفی گفت: چون دانی حدوث؟ // حادثی ابر چون داند غیوث؟  
 ذره بی خود نیستی از انقلاب // تو چه می دانی حدوث آفتاب  
 (دفتر چهارم، ۲۸۳۴ و ۲۸۳۵)

....

در خاتمه یادآور می شوم که قبلاً آقای دکتر سروش در مورد قرآن می گفت:

«... اکنون با کلام خداوند همان گونه روبرو هستیم که پیامبر اکرم بود. یعنی عین همان الفاظی که به پیامبر نازل شد و ثبت گردید» و «پیامبر اکرم موظف بودند عین کلام وحی را ابلاغ کنند نه آنکه مطالبی را از غیب بگیرند و بعد با زبان و بیان خود شان آن را به دیگران برسانند.» (۷۵) و «تجربه پیامبری که مهبط وحی بود و این آیات نخست در گوش جان ایشان، خوانده شد. یعنی خویش را مخاطب مستقیم خداوند دیدن و آیات قرآن را از او شنیدن» (۷۶)

ولی امروز می گویند: «قرآن حاصل روئیهای پیامبر است» و «زبان قرآن زبان رؤیا و زبان خواب است و نیاز به خوابگزار دارد» (۷۷) و یا در مورد این سؤال که «قرآن را پیامبر ساخت؟» می گویند: «بله! من همین عقیده را دارم» و یا «وحی را پیامبر تولید نمی کند یعنی خدا یک شخصی آفریده همین و بس» و «نه تنها پیامبر در خدا بود بلکه خدا در پیامبر بود» (۷۸) وی در آخرین نظرش، قرآن را با نظمی پریشان یاد می کند.

### دکتر سروش: قرآن نظم پریشان

«نظم پریشان قرآن که گاه در سوره و گاه حتی در آیه واحد خود را می نمایاند، وضع انسانی را نشان میدهد که به مناظر مختلف می نگردد و در این نگرستن، گاهی از اینجا میگوید و گاهی از آنجا! گویی هجوم معانی و مشاهد راه را بر گفتار منسجم می بندند، و دیده ها و شنیده ها، به هنجار و نابه هنجار در کلامش می نشینند. آیه سوم سوره مائده (آخرین سوره نازله بر پیامبر)، نمونه برجسته این پریشانی است: سخن از تحریم مردار و خون و گوشت خوک و حیوانات قربانی شده در پای بتان و ... آغاز میشود تا به اینجا میرسد که امروز دینتان را کامل کردم و اسلام را برای شما پسندیدم، و دوباره به سراغ پاره نخستین میرود که اگر کسی در تنگنا قرار گرفت و از آن محرّمات استفاده کرد، بر او باکی نیست. مفسران در ربط دادن پاره های مختلف این آیه آشکارا درمانده اند! شیعیان قطعه میانی و مربوط به کمال دین را برگرفته اند و آن را به روز غدیر و نصب علی(ع) به وصایت و خلافت تطبیق کرده اند و بر ابهام و اعضال امر افزوده اند (نگاه کنید به تفسیر المیزان که با اعتراف به گسستگی در دل آیه، آن را متعلق به واقعه غدیر میداند). پریشانی آیات قرآن چندان است که بعضی را واداشته تا علمی تازه بیافرینند و از سَرّی نهان در گسستگی ها خبر دهند و همت به کشف راز آنها و گفتن ناگفته ها بگمارند.» (۷۹) و

«به جرأت میتوان گفت بیشتر مجازهای بیداری، حقیقت های خوابند؛ و قرآن که تصویر کردن بر اسلوبش غالب و فائق است» (۸۰)

آیا در این مورد هم، آقای سروش گفته‌های قبلی خود را غلط می‌داند؟ اگر آری، کجاست آن نقد از خود؟ قرآن فیزیک که نیست تا بتوان گفت عصر مکانیک جای خود را به عصر دینامیک داده و به عصر کوانتیک رسیده‌است. پس، قرآن تغییر نکرده‌است. آقای سروش «تغییر» کرده‌است. عامل تغییر او کدام است؟ آیا عامل این‌است که او دیروز جاهل بود بر قرآن و امروز از جهل بدرآمده‌است؟ هرگاه چنین است، دیروز، سخن جاهلانه را چرا گفت؟ سخن از روی جهل گفتن آیا جز برای تحصیل موقعیت است؟ چه تضمین وجود دارد که مدعای امروز او بخاطر تحصیل موقعیت دیگری نباشد؟ بگذار روشن و آشکار بگوییم: چه آقای دکتر سروش آگاه باشد و چه ناآگاه این گفته‌ها به دروغگو بودن پیامبر و در نتیجه نفی خدائی که محمد(ص) به بشریت معرفی می‌کند، و اثبات خدای ساخته ذهن آقای سروش راه می‌برد. چنان‌که برده‌است: خدائی که ذهن امروزی آقای سروش می‌سازد، وجود متعینی است. بنابراین:

۱. خدا نیست. وجود متعینی است ساخته یک ذهن در مقام تخریب خدا و دین او. زیرا حضرت رسول(ص) و قرآن با زبانی رسا و آشکار می‌گویند: قرآن وحی است و آقای سروش می‌گوید: نه خیر! رؤیا و خواب محمد است. این خدا و سخنش در خواب وجود دارد. آقای سروش تناقض مدعای خویش، تناقضی چنین بزرگ و آشکار را نمی‌بیند؟ خداوندی که وحی می‌کرد و پیامبری که، برخوردار از عقل خلاقى رها از غیر او، این وحی را دریافت می‌کرد، خدا، هستی محض، است. عقلی که پیام را دریافت می‌کرد رها از هر محدودکننده‌ای، پیام او را می‌گرفت و ثبت می‌کرد. اینک آن خدا که آقای سروش می‌گفت: «پیامبر اکرم موظف بودند عین کلام وحی را ابلاغ کنند نه آنکه مطلبی را از غیب بگیرند و بعد با زبان و بیان خود شان آن را به دیگران برسانند» (۸۱)، آن وجود، جای خود را به موجودی می‌سپارد فرآورده خواب!

۲. خداوند فعال مایشاء خداوند فعل‌پذیر می‌شود و پیامبر او فعال مایشاء. زیرا پیامبر است رؤیای «آشفته» خود را قول او می‌گرداند و او، فعل‌پذیرانه تمکین می‌کند. آقای سروش این تناقض دوم و بزرگتر را نمی‌بیند. نمی‌بیند که قول

امروز او، پایه‌ای جز انکار خداوند ندارد و نمی‌تواند هم داشته باشد. و

۳. برپایه فعال مایشائی پیامبر و فعل‌پذیری خداوند است که عقل ثنویت محور سوره مائده را پریشان می‌یابد. و در نمی‌یابد که پریشان بینی حاصل فعال مایشاء انگاری پیامبر و فعل‌پذیر پنداری خداوند است. و همین پریشان بینی است که او را بر آن می‌دارد، سخنی را به طباطبائی نسبت بدهد که او نگفته است و اگر می‌گفت، زحمت یک عمر خویش در تألیف المیزان را بر باد می‌داد - منقول است که به طباطبائی گفته شد، دنبال تفسیر رفتن قرآن با از دست دادن مرجعیت همراه است. و او در پاسخ گفته بود: مرجعیت به چه درد من می‌خورد - نه تنها مفسران و طباطبائی در توضیح آیه در نمانده اند. بلکه این آقای دکتر سروش است که برای ادعای ذهنی و واهی، خود را به این در و آن در می‌زند. حتماً دکتر سروش می‌دانند که نه تنها در بین آیات قرآن جملات معترضه و یا مستأنفه (مستقل) از موضوع به دلایلی وجود دارد بلکه در نوشته‌ها و یا سخنرانی‌ها هم از این نوع جلات معترضه مستأنفه (مستقل) و یا در پرائنز که به نوعی در ارتباط با خواسته و یا سخن گوینده است وجود دارد. طباطبائی هیچ‌گاه اعتراف به وجود گسست در آیه نکرده‌است بل در توضیح مشروحه که با دلایل متقن به جزء جزء آیه داده، حقانیت و اتصال آن را مبرهن ساخته است. خلاصه اینکه:

«... دو جمله، «الیوم یئس الذین کفروا...» و جمله «الیوم اکملت لکم دینکم» را جمله‌های معترضه دانسته و در باره قرار گرفتنشان در آیه، نوشته‌است:

«از این تمامیت آیه نتیجه می‌گیریم که پس آیه : (الیوم یئس الذین کفروا...) کلامی است معترضه ، که در وسط این آیه قرار گرفته ، و لفظ آیه در فهماندن معنایش هیچ حاجتی به این جمله نداشت ، حال چه این که بگوئیم آیه معترضه از همان اول نزول در وسط دو آیه جای گرفته ، و یا بگوئیم: رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) به نویسندگان وحی دستور فرموده که در آنجا جایش دهند، یا اینکه نزول هر سه پشت سر هم نبوده و یا بگوئیم هنگام نزول با آن دو آیه نازل نشده و رسول خدا (صلی الله علیه و آله ) هم دستور نداده که در آنجا قرارش دهند، ولی نویسندگان وحی در آنجا قرارش داده‌اند، چون هیچ يك از این چند احتمال اثری در آنچه ما گفتیم ندارد، هر چه باشد بالاخره این جمله ، جمله ای است معترضه که نه با صدر آیه

ارتباطی دارد، و نه با ذی‌ش ... و چون این دو آیه: «الیوم ینس الذین کفروا...» و آیه «الیوم اکملت لکم دینکم» از نظر معنا نزدیک به هم بودند، و مفهومی مرتبط به یکدیگر داشتند- که در این جای هیچ شک نیست، زیرا نومید شدن ا انکار از دین مسلمانان، و بین اکمال دین ارتباط نزدیک و مستقیم هست، بطوری که مضمون هر دو آیه این معنا را می پذیرد که با هم ترکیب شده یک آیه را تشکیل دهند، علاوه بر آنکه هر دو جمله سیاقی واحد دارند». (۸۲)

باوجود این، جمله‌های معترضه از این نوع، در آیه‌های دیگر نیز هست. جمله معترضه در همان‌جای که استقلال دارد وبدون آن، بقیه آیه هم رسا و شفاف است و به قول طباطبائی صدر و ذیل آیه به آن ربط ندارد، اما هم گویای آن است که گوینده پریشان گوئی نمی‌کند. زیرا دوقسمت آیه، دقیق و شفاف هستند. یکدیگر را نقض نمی‌کنند تا بتوان گفت پریشان گوئی هستند. وهم، دو جمله معترضه با سوره و هم با آیه، بمثابه پایه و اساس، ربط دارد. ربط آن این است: هرگاه به احکام قرآن - که جز حقوق نیستند- عمل شود، کافران همواره مایوس می‌مانند و دین، بخاطر کامل بودن حقوق مندرج در قرآن، کامل است.

خلاصه اینکه: حضرت رسول(ص) و قرآن با زبانی رسا و آشکار می‌گویند که قرآن وحی است و شما می‌گوئید خیر! رؤیا و خواب محمد است، چیز عجیبی است که مدعی که قرآن و پیامبر باشد، می‌گویند قرآن تماماً وحی و شما هم قبلاً معتقد بودید که «پیامبر اکرم موظف بودند عین کلام وحی را ابلاغ کنند نه آنکه مطلبی را از غیب بگیرند و بعد با زبان و بیان خودشان آن را به دیگران برسانند.» وقتی حال شما می‌گوئید نه قرآن وحی نیست، رؤیا و خواب پیامبر است و مغشوش و نیاز به خواب‌گزار دارد و می‌خواهید با خواب‌گزاری که خود هستید، قرآن را از مغشوشیت در آورید، با زبان بی‌زبانی می‌گوئید: ۱- قرآن و پیامبر دروغگو هستند و دروغ می‌گویند که وحی است بلکه خواب و رؤیا است.

۲- وقتی پیامبر دروغگو می‌شود، لاجرم پیامش هم، یعنی قرآن دروغ است.  
۳- در نتیجه دو نکته فوق خداوند هم که می‌گوید من قرآن را به تو وحی کردم دروغگو می‌شود و از خدائی می‌افتد. افزون بر اینکه خدائی که فرق بین وحی و رؤیا را نمی‌داند و نمی‌تواند به پیامبرش کلمات را شفاف و به درستی ابلاغ

کند، به غیر از خدای مفلوک ذهنی، خدای دیگری می تواند باشد؟ مدعای آقای دکتر سروش از آن رو نقد شد که از موضع مولوی شناسی و قیاس مثنوی با قرآن، مطرح شده است. وگرنه، کسانی که از گروه های چپ و راست که در طول عمر خود به قرآن مراجعه نیز نکرده اند، در مقام اسلام ستیزی، هر چه خواسته اند و می خواهند، گفته اند و می گویند. نه اسلام ستیزی امری جدید است و نه اسلام هراسی. از گذشته های دور تا امروز و از این پس نیز، هم اسلام ستیزی و هم از خود بیگانه کردن آن، در این و آن بیان قدرت ادامه می یابد. و این خود از جمله دلایل قوت بی چون قرآن و اسلام است.

با وجودی که هنوز هم حرف زیاد است اما سخن را با این فرموده امام علی (ع) به پایان می برم:

« ما أَكثَرَ الْعِبْرُ وَاَقَلَّ الْاِعْتِبَارَ ». چه بسیارند عبرت ها (که آموخته می شوند) و چه اندک شمارند آنها که عبرت می گیرند» (۸۳). و اگر در آینده نیازی احساس شد، مشروح تربه سیر استند راجی این تحول پرداخته خواهد شد. و توفیق همه از اوست

## یادداشت و نمایه

۱-

<http://ir.voanews.com/media/video/iran-rumi-sorouh/2556640.html?z=0&zp=1>

- ۲- و ما ينطق عن الهوى (۳) ان هو الا وحى يوحى (۴) «هرگز روی هوای نفس سخن نمی گوید. آن [قرآن] جز وحی نیست که به او رسیده است».
- ۳- شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر سوم، ص
- ۴- نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۱۸.
- ۵- شرح جامع مثنوی، کریم زمانی، دفتر سوم، ص ۱۰۹۵.
- ۶- شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم ۱۳۷۴، ص ۶۹.
- ۷- غزلیات شمس تبریز، محمد رضا شفیعی کدکنی، ج ۱، چاپ هفتم، مقدمه ص ۱۳۹.
- ۸- مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكُوَةٍ فِيهَا مِصْبَاحُ الْمِصْبَاحِ فِي رُجَاةِ الرَّجَاةِ مَقْتَبَسٌ مِنْ آيَةِ ۳۵ سُورَةِ نُورٍ
- ۹- بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا قَسْمَتِي مِنْ آيَةِ ۲۶ سُورَةِ بَقَرَةٍ
- ۱۰- وَ كَشَفَ الْقُرْآنَ
- ۱۱- بِأَيْدِي سَفَرَةٍ \* كِرَامٍ بَرَرَةٍ مَقْتَبَسٌ مِنْ آيَةِ ۱۵ و ۱۶ سُورَةِ عَبَسَ
- ۱۲- لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ آيَةُ ۷۹ سُورَةِ وَقَعَهُ
- ۱۳- لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ... آيَةُ ۴۲ سُورَةِ فَصَلَتْ
- ۱۴- فَاللَّهُ خَيْرٌ حِفْظًا وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّحِمِينَ پايان آیه ۶۴ سوره يوسف.
- ۱۵- ترجمه دکتر استعلامی:

«این کتاب مثنوی است، که اصول اصول دین است. در باره کشف رازهای وصول به حقیقت و رسیدن به مرتبه یقین است. و دانش بزرگ خداوندی است. و راه روشن خداپرستی است. و آشکارترین برهان خداشناسی است. «روشنی آن مانند فانوسی است که در آن چراغی باشد»، چراغی که روشن تر از بامدادان نور بیفشاند. این کتاب بهشت دل است، چشمه ها و شاخسارانی دارد و از آن میان، چشمه ای است که روندگان این راه به آن سلسبیل می گویند و صاحبان مقامات و کرامات، این بهشت را برای ماندن و آسایش روح بهترین جای می دانند. نیکان در این بهشت می خورند و می نوشند و آزادگان از آن گشاده خاطر و شادمان می شوند. این کتاب چون رود نیل برای شکیبایان نوشیدنی گوارا،

و برای فرعونیان و خدا شناسان رشک و حسرت است. چنانکه در کلام خدا می‌خوانیم: «به آن بسیاری از کسان را گمراه می‌کند و بسیاری را به راه می‌آورد»، و این کتاب درمان سینه‌های دردمند است و زداینده زنگ‌های اندوه، و رازگشای قرآن و فراوان کننده روزی‌های معنوی، و موجب پاکسازی خوی آدمیان، «به شرط آنکه در دست پیام گزاران بزرگوار و نیکو کار باشد» که نگذارند «جز پاکان کسی بدان دست بزنند» و بدانند که این «فرود آمده از سوی پروردگار جهانیان است» و «پیش از آن یا پس از آن هیچ سخن دیگری، آن را دگرگون یا منسوخ نخواهد کرد» و خداوند این کتاب را نگاه می‌دارد و «بهترین نگهدارنده و از همه مهربانان نرم دل تر است». برای این مثنوی القاب دیگری هم هست که خداوند بر آنها نهاده است و ما به همین مختصر سخن را کوتاه کردیم و این مختصر خود نشانه بسیار است و این جرعه به آبگیری ره می‌نماید و این یک مشقت، سخن از خرمنی گران می‌گوید.»

۱۶- میناگر عشق، کریم زمانی، ص ۹۵۱.

۱۷- بحر در کوزه اثر دکتر عبدالحسین زرین کوب، چاپ نهم، ص ۴۰.

۱۸- غزلیات شمس تبریز، محمد رضا شفیعی کدکنی، ج ۱، چاپ هفتم، مقدمه ص ۳۸.

۱۹- منطق الطیر عطار، محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ سیزدهم، مقدمه ص ۳۸.

۲۰- بحر در کوزه، دکتر عبدالحسین زرین کوب، چاپ نهم، ص ۴۰.

۲۱- ن.گ ولایت فقیه، بدعت و فرعونیت بنام دین فصل یازدهم.

۲۲- حکمت و معیشت، عبد الکریم سروش، چاپ دوم ۱۳۷۳، ص ۲۰۶-۲۰۷.

۲۳- همان سند، ص ۲۰۶-۲۰۷.

۲۴- همان سند، ص ۱۳۷۳، ۲۰۹ و ۲۱۰.

۲۵- همان سند، ص ۱۶۳.

۲۶- همان سند، ص ۲۱۳.

۲۷- همان سند، ص ۱۶۴.

۲۸- همان سند، ص ۲۱۶.

۲۹- اوصاف پارسایان، عبدالکریم سروش، چاپ چهارم ۱۳۷۵، ص ۴۱۸.

۳۰- فربه تر از ایدئولوژی، عبدالکریم سروش، چاپ سوم ۱۳۷۵، ص ۱۹.

۳۱- حکمت و معیشت، عبد الکریم سروش، چاپ دوم ۱۳۷۳، ص ۱۴۳.

۳۲- اوصاف پارسایان، عبدالکریم سروش، چاپ چهارم ۱۳۷۵، ص ۱۸۰.



۳۳- همان سند.

۳۴-

[https://www.youtube.com/watch?v=QBSXNMc3q\\_Y&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=QBSXNMc3q_Y&feature=youtu.be)

دکتر سروش در برنامه پרגار تلویزیون فارسی بی بی سی که در تاریخ ۳ می ۲۰۱۶ (=) ۱۴ اردیبهشت (۱۳۹۵) پخش شد، مجری برنامه می پرسد: « آیا قرآن حاصل رؤیاهای پیامبر اسلام است . می توان گفت، پیامبر نه مخاطب بلکه ناظر و راوی آن چیزی است که پیروانش آن را وحی می خوانند؟ » و دکتر سروش در پاسخ می گویند: «قرآن حاصل روایه‌های پیامبر است» و «زبان قرآن زبان رؤیا و زبان خواب است و نیاز به خوابگزار دارد»

۳۵- فصل یازدهم کتاب «ولایت فقیه، بدعت و فرعونیت بنام دین» امام علی و دموکراسی های این عصر» مراجع کنید.

۳۶- ولایت فقیه، بدعت و فرعونیت بنام دین، در نشر چاپی، ص ۶۶-۶۰، و هم در سایت اینجانب، قابل دسترسی است.

۳۷- مبانی اقتصاد اسلامی، اثر شهید مطهری، انتشارات حکمت، ص ۱۵ و ۱۴.

۳۸- همان سند، ص ۲۷.

۳۹- مصیبت نامه عطار نیشابوری تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، ص ۵۸۹.

۴۰- همان سند، ص ۷۵۵.

۴۱- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، شمس الدین محمد لاهیجی، انتشارات زوار، چاپ پنجم ص ۲۳۹-۲۴۰.

۴۲- شرح جامع مثنوی، دفتر پنجم، کریم زمانی، ص ۵۹۶ و ۵۹۷.

۴۳- میناگر عشق، کریم زمانی، ص ۴۳۴.

۴۴- منطق الطیر، عطار نیشابوری، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ سیزدهم: ۱۳۹۳، تعلیقات ص، ۷۰۲ و ۷۰۳.

۴۵- تذکرة الالاء شیخ فرید الدین عطار چاپ پنجم با مقدمه استاد دانشمند جناب آقای میرزا محمد خان قزوینی ص ۷۱.

۴۶- کشف الاسرار ج ۱ ص ۳۰۰.

۴۷- همان سند، ص ۱۷۱.

۴۸- همان سند، ص ۲۴۴.

- ۴۹- همان سند، ص ۲۵۲.
- ۵۰- همان سند، ج ۲، ص ۵۲.
- ۵۱- خطبه ۱۰۸، ترجمه فیض الاسلام، ص ۳۳۱ و ۳۳۲.
- ۵۲- بحر در کوزه، دکتر عبدالحسین زرین کوب، چاپ نهم، ص ۵۷.
- ۵۳- منطق الطیر عطار نیشابوری با مقدمه و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ سزردهم ۱۳۹۳، ص ۳۸.
- ۵۴- حدیث بندگی و دلبردگی، عبدالکریم سروش، ۱۳۷۵، ص ۲۵۴.
- ۵۵- همان سند، ۱۳۷۵، ص ۲۵۷ و ۲۵۸.
- ۵۶- همان سند، ص ۴۰.
- ۵۷- قصه ارباب معرفت، عبدالکریم سروش، چاپ سوم ۱۳۷۵، ص ۴۰۸-۴۰۹.
- ۵۸- رجوع کنید به بخاری، ج ۷، ص ۱۹۰؛ برقی، ج ۱، ص ۱۹۰.
- ۵۹- مصیبت نامه عطار نیشابوری تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، ص ۷۲۲؛ به نقل از: تمهیدات، ۲۷۱؛ مروموزات اسدی، ۸۰؛ کاشف الأسرار ۸۸.
- ۶۰- شرح جامع مثنوی، دفتر اول، کریم زمانی، ص ۱۰۳۲؛ به نقل از رساله قشیریه، ص ۱۹۰.
- ۶۱- شهید عشق الهی رابعه عدویه، عبدالرحمن بدوی ترجمه: محمد تحریرچی ص ۷۵ به نقل از: جامع الاصول، شیخ ضیاءالدین کمشخانلی.
- ۶۲- ترجمه رساله قشیریه، بدیع الزمان فروزانفر، ص ۵۶۱.
- ۶۳- تذکرة الایاء شیخ فرید الدین عطار چاپ پنجم با مقدمه استاد دانشمند جناب آقای میرزا محمد خان قزوینی، ج ۲، ص ۲۳۲.
- ۶۴- همان سند، ص ۱۱۹.
- ۶۵- همان سند، ص ۱۲۱.
- ۶۶- شرح جامع مثنوی، دفتر اول، کریم زمانی، ص ۳۶؛ به نقل از نفحات الانس جامی، ص ۴۶۵.
- ۶۷- شرح جامع مثنوی، دفتر اول، کریم زمانی، ص ۵۱۲.
- ۶۸- نقل از مقدمه دفتر پنجم مثنوی.
- ۶۹- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، شمس الدین محمد لاهیجی ص ۴۷۶.
- ۷۰- شرح جامع مثنوی، کریم زمانی، دفتر سوم، کریم زمانی، ۳۵۲.

۷۱- منطق الطیر، عطار نیشابوری، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ سیزدهم: ۱۳۹۳، ص ۷۰۱.

۷۲- مفاتیح الاعجاز فر شرح گلشن راز، شمس الدین محمد لاهیجی ص ۲۸۰.

۷۳- حدیث بندگی و دلبردگی، عبدالکریم سروش، ۱۳۷۵، ص ۲۵۷.

۷۴- اسرار نامه، عطار نیشابوری، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، مقدمه، ص ۲۹.

۷۵- اوصاف پارسایان، عبدالکریم سروش، چاپ چهارم ۱۳۷۵، ص ۱۸۰.

۷۶- همان سند.

۷۷-

[https://www.youtube.com/watch?v=QBSXNM3q\\_Y&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=QBSXNM3q_Y&feature=youtu.be)

دکتر سروش در برنامه پرگار تلویزیون فارسی بی بی سی که در تاریخ ۳ می ۲۰۱۶ (= ۱۴ اردیبهشت ۱۳۹۵) پخش شد.

۷۸-

<https://www.youtube.com/watch?v=PJZupxATAb8&feature=youtu.be>

۷۹- رویاهای رسولانه، عبدالکریم سروش، ۲۹ مه ۲۰۱۶ - ۰۹ خرداد ۹۵، سایت بی بی

سی:

[http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525\\_144\\_nazeran\\_sorush\\_bazargan](http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525_144_nazeran_sorush_bazargan)

۸۰- همان سند.

۸۱- اوصاف پارسایان، عبدالکریم سروش، چاپ چهارم ۱۳۷۵، ص ۱۸۰.

۸۲- ترجمه المیزان ۲۰ جلدی، ج ۵، ص ۲۷۲ و ۲۷۳.

۸۳- نهج البلاغه فیض حکمت شماره ۲۸۹.

## فصل چهارم

### آیا قرآن روایا و تألیف پیامبر است؟

#### پیش در آمد

نخست این‌که هدف صاحب این قلم این نیست، بر کسانی که در صدد ابداع دینی و یا فرقه‌ای تازه در داخل دینی و یا در کار تفسیری نو از دینی هستند، خرده بگیرد. زیرا سخت معتقد است که هر کسی خود، خود را هدایت می‌کند و هیچ کسی بار گناه دیگری را به دوش نمی‌کشد که «من اهتدی فانما یهتدی لنفسه و من ضلّ فانما یضلّ علیها و لا تزر وازرة وزر اخرى و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا.» (اسرا/۱۵)

و آنگاه، بر آنم که آن دسته از کسانی که خود را نوآور در اسلام می‌پندارند و معتقد به راهنمای اسلام یعنی قرآن، آن‌طور که بر پیامبر عظیم‌الشان وحی شده‌است، هستند و قصد و هدفشان تفسیر نو و بدیع از قرآن است، کاری پسندیده می‌کنند و موجب پدید آمدن معارفی نو و تازه از قرآن می‌شوند و این کار از ابتدای نزول قرآن تا به امروز ادامه داشته و خواهد داشت.

اما کسانی هم که خود را نوآور می‌پندارند و از دسته «نومن بیعض و نکفر بیعض» (نساء/۱۵۰) هستند یا از «اقتومنون بیعض الکتاب و تکفرون بیعض» (بقره/۸۵) بشمارند هم جدید نیستند، قدیم هستند. از دوران بنی امیه و بنی عباس و تا به امروز، وجود داشته‌اند و دارند و کارشان بکار بردن فلسفه قدرت در از خود بیگانه کردن دین بوده و هست. کاری که اینان کرده‌اند، بریدن رابطه دین با قرآن و یا زیر علامت سؤال بردن قرآن با جعل معنی و نسبت دادن آن به قرآن بوده‌است. کار این دسته نیز بجائی نرسید و نمی‌رسد زیرا قرآن یک سامانه و یا مجموعه به هم پیوسته است، نمی‌شود آن را به دو قسمت تقسیم کرد و گفت قسمتی از آن وحی و کلام خداوند است و قسمت دیگر کلام محمد است و یا اینکه همه اینها روایای پیامبر است و پیامبر آن‌ها را در خواب دیده و حالا به خواب‌گزار نیاز است تا به ما بگوید که قرآن چه می‌گوید و با شیبیه سازی از بی‌تی

از مولانا بگویند: «ناز نازان دلنوازان آمدند. ما می‌گوئیم: خوابگزاران آمدند.»، از قرار، او در خواب بوده‌است و الا خوابگزاران خیلی بیشتر از او آمده و راه به جایی نبرده‌اند. آقای دکتر سروش، به قول خودش، «عاقبت دل به دریا زده و از قلم خواسته‌است ناگفته‌ها را بازگوید.» (۱) پنداری غلیان را به اوج رسانده و در آن حال، بر آن شده است حرف آخر را بزند. لذا دل به دریا زده‌است که «از دل آن دریا، گوهرهای تازه صید کند.» (۲) و گوهرها صید شده، به قول خودش، «نظم پریشان»، «زمان پریشی»، «تناقضها»، «پاردوکس‌ها»، تعارض «بانظریات علمی مدرن»، و از این قبیل شده‌اند. او فکر می‌کند اینها از فکر بکر ایشان تراوش کرده‌است. غافل از اینکه در طول تاریخ از این قبیل مطالب بسیار گفته و نوشته‌اند. این مدعاها مرا به دوران دانشجویی در ده‌های ۷۰ و ۸۰ برد. در آن دوران، فعالان چپ، مرتب نظیر این ایرادها و اشکال‌ها را وارد می‌کردند و به رخ دانشجویان مسلمان می‌کشیدند. پاسخ‌های بایسته شنیدند و از تک و تاب افتادند. اینک نوبت به او رسیده است و می‌پندارد قرآن را فرآورده خواب خواندن و خوابگزاران به تعبیر فرآورده خواب گماشتن، به مطلوب خویش می‌رسد و در پیش برد نظر خویش، دست به دامن اصل ابطال‌پذیری پوپر و علمی خواندن نظریه داروین و... می‌شود. غافل از این‌که «گوهر»های صید کرده، ضد و نقیض گوئی‌های نابهنجار خویش است که همه جا به چشم می‌خورد. تحریف‌ها و نادرست گوئی‌ها و ادعاهای بی‌اساسی هستند که صید کرده و صید شده‌های او، نه خدائی بر جای می‌گذارد و نه پیامبری که از جانب او ابلاغ رسالت کند، خود «خداگردانی» و یا «خود خدائی» خوانی را جای‌گزین می‌کند. او چون انسان خدا خوانی، به ضرورت، کار را به قدرت خداگردانی می‌کشاند، فرآورده‌های صیدی از این نوع، جز خلائی که قدرت پر کند، بیار نیآورده‌اند و بیار نمی‌آورند.

او قبل از گفتن سخنان آخر خود، چند سال قبل از این، در مصاحبه با برنامه افق صدای آمریکا گفته بود مثنوی قرآن در زبان فارسی است و نه نوعی تفسیر و یا توضیح عرفانی از قرآن. در قرآن، حقوق انسان و عشق نیست و قرآن خشیت‌نامه و مثنوی عشق‌نامه است و مولوی مکملی برای قرآن آورده است و اینجانب، در سلسله مقاله‌های پنچگانه، با رجوع به مثنوی و گفته‌های پیشین

آقای دکتر سروش، نادرستی‌ها و تناقض‌ها و کاستی و تحریف‌های آن دعاوی را آشکار کردم. گفته‌های دکتر سروش و نقد من هر دو در این مجموعه و در جاهای دیگر موجودند. طالبان حق و حقیقت می‌توانند به دانه‌ها رجوع کنند.

بعد از بحث آقای دکتر سروش با آقای عبدالعلی بازرگان، بر سر قرآن (۳) آقای بازرگان در انتقاد دعاوی آقای دکتر سروش مقاله‌ای - به قول سروش «توضیحی شامل ده نکته ناقدانه از جانب ایشان مسطور و منتشر گردید» (۴) - انتشار داد. این نقد آقای دکتر سروش را بر آن داشت که به قول خودش، دل به دریا زند و حرف آخر خود را در مورد قرآن بزند. لذا مقاله «روپاهای رسولانه» خود را در تاریخ ۹ خرداد ۱۳۹۵ در سایت بی بی سی فارسی منتشر کرد. بعد از آن هم نقدهایی در مورد آن بحث و «روپاهای رسولانه» از اشخاص مختلف در فضای مجازی منتشر شدند. بنا بر تکرار آن نقدها ندارم. بلکه برآنم که از منظر «قرآن بیان حق و آزادی» آن گونه که خود قرآن را فهمیده و تجربه کرده‌ام، در بحث و مقاله بنگرم و آن‌ها را نقد کنم. اهم مطالبی که مورد بررسی قرار خواهد گرفت، به شرح زیرند:

- ۱- آیا برای فهم قرآن چنانکه دکتر سروش می‌پندارد پیش فرض ضرور است؟
- ۲- محکم و متشابیه در قرآن
- ۳- قرآن جبری و یا اختیاری؟ و یا جبر و اختیار و تفویض در قرآن
- ۴- نظر مولوی در باره جبر و اختیار چیست؟ و یا عارفان از قرآن چه آموخته‌اند؟
- ۵- جبر و اختیار و نماز و آیا نماز بدون اختیار تصورکردنی است؟
- ۶- لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین یعنی چه؟
- ۷- رؤیا / خواب
- ۸- حقیقت یاب، مجهولات را در «بقعه امکان» قرار می‌دهد و یا انکار؟
- ۹- دعاوی مستند به نظریه داروین و روش پوپر و دعاوی حامد ابوزید
- ۱۰- دو روش تجربه شده در جامعه‌ها؟
- ۱۱- استدراج و چرا و چگونه کسانی نظری را با نشر ضد آن جانشین می‌کنند و اینک نقد دعاوی بالا:

در این بخش به مسئله پیش فرض که دکتر سروش می‌گوید: برای قرآن

ضرور است، پرداخته می شود.

### ۱- آیا برای فهم قرآن پیش فرض ضرور است؟

در بحث با آقای بازرگان، آقای دکتر سروش کوشش می کند که هم به شنوندگان و هم به آقای بازرگان بقبولاند که ما برای فهم درست قرآن پیش فرض لازم داریم. یک جا می گوید: «درواقع نظریه رؤیائی وحی یک پیش فرضی است که شما برای تفسیر وحی لازم دارید، تفسیر محصول وحی لازم دارید» (۵) و با اینکه بازرگان می گوید: «خواب می تواند حقیقت داشته باشد، می تواند نداشته باشد و خواب یا روعیا پنداشتن قرآن معنی اش این است که در را بسوی بسیاری از شبهات باز می کند» (۶)، آقای سروش پاسخ می دهد: «نه لزوماً ببینید همه چیز می تواند این طوری باشد. این جزو پیش فرض های ماست که ما خواب پیامبرانه را معصوم بدانیم یعنی همراه با عصمت و بی ذلل بدانیم یا نه! لذا این درست مثل اینکه ما می گوئیم که کلام می تواند خطا باشد، می تواند صواب باشد. خوب این اصلاً تعریف گذار است. تعریف قضیه است که یحتمل الصدق و الکذب. اما ممکن است که مؤمنان و پیروان یک پیامبر بگویند: اما سخنان پیامبر درش کذب نیست یعنی اینکه ماهیت یک چیزی می تواند متحمل دو جانب باشد. در یک جایی می تواند یکی از این دو به عللی حذف بشود و جانب دیگر بماند. لذا به نظر من نه! روعیا دانستن یا کشف و مشاهده دانستن وحی پیامبرانه هیچکدام لزوماً خطا را در او وارد نمی کند چونکه مؤمنان معتقدند که پیامبر خطا نمی کند. ماهیت وحی یا ماهیت روعیا خطا پذیر است. اما چون مؤمنان به پیامبر اعتقاد دارند، معتقدند که نه! در اینجا خطا راه ندارد.» (۷)

بازرگان، در چند جای بحث، می گوید: من به متن متعهدم و قرآن خودش می گوید که هیچ اعوجاجی درش نیست و آن بخش «در باره تکلیف مردم خیلی روشن است که بدانند، بدون اینکه نیازی به خوابگردانی داشته باشند. بفهمند چکار باید بکنند. من همینطور که عرض کردم، مطلب را یعنی مطلبی که مربوط به زندگی فعلی ماست روشنتر از این می بینم. فکر می کنم اگر هم معضلی باشد در آنچه مربوط به تکالیف ماست معنای واژه ها را درست بشناسیم به نتیجه اش خواهیم رسید.» (۸)

در اینجا سروش حرف بازرگان را قطع می کند و می پرسد: «یعنی هیچ پیش فرضی لازم ندارید؟ فقط باید به سراغ کتاب لغت برویم؟» باز بازرگان جواب می دهد: «من بر این باور هستم که دائماً می شود سخنان تازه از همان متن واحد، از همان

سخنانی که برای بعضی بدیهی و تازه می‌آمده که خوب همه چیزش را فهمیدیم، وقتی درچه‌های جدید باز می‌شود، طبیعتاً معارف تازه‌ای هم گشوده می‌شود. ولی اینکه باید یک روش دیگر که به آن عنوان خوابگزاری جنابعالی گذاشته‌اید که همه‌اش در واقع حالت نمادین است همه‌اش معنای خاصی دارد... ولی اصل و اساس قرآن را "کتاب مبین" بنده می‌بینم یعنی آن طوری که خود قرآن گفته که می‌گوید: هیچ اعوجاجی درش نیست. کتاب روشن است، آشکار است، عربی مبین است، مبین. خود کلمه عربی هم یعنی آشکار، نه به معنی زبان اعراب. همه چیز واضح و روشن است برای مردم. هیچ پیچیدگی ندارد می‌گوید اگر از جانب غیر خدا بود، درش اختلاف و مشکلی می‌دیدید. اینکه واضح است آشکار است یعنی مردم کاملاً پیام را دریافت می‌کنند.» ولی دکتر سروش همچنان اصرار دارد که نه ما برای فهم قرآن پیش فرض لازم داریم و «نظریه رؤیائی وحی یک پیش فرضی است که شما برای تفسیر وحی لازم دارید»

سخنان دو طرف بحث انتقادپذیر هستند. اما چون بازرگان به متن پایبند و معتقد است که قرآن مبین و نیازی به خوابگردانی ندارد، ما به مدعای آقای سروش می‌پردازیم. زیرا این او است که «نظریه رؤیا بودن قرآن» را بعنوان پیش فرض مطرح می‌کند. مدعای او متناقض است زیرا

۱. این صحیح است که پیش فرض تصدیق و یا تکذیب خود را در بر ندارد. اما امکان وجود خود را دربردارد. پس خود پیش فرض است که باید موضوع تحقیق شود تا که صحت یا سقم آن معلوم بگردد. اگر موضوع تحقیق نشود، اصل موضوعه خوانده می‌شود. چنان‌که در ریاضیات، اصول موضوعه وجود دارند اما این بدان معنی نیست که وجودشان مسلم است.

«قرآن رؤیای پیامبر است» نه یک پیش فرض که یک تصدیق است. چرا که الف. بر یک انکار بنا می‌شود: انکار وحی بودن، بنابراین، کلام خدا بودن قرآن. و ب. صادرکننده حکم در جستجوی مُعَبَّر خواب نیز هست. از اینرو، قول آقای سروش خود تکذیب خویش است. زیرا فاقد ویژگی اساسی پیش فرض، واجد تصدیق یا تکذیب نبودن، است. قرآن می‌گوید: وحی هستم. وقتی موضوع تحقیق وجود دارد، مدعی تحقیق می‌داند که نباید ذهن خود را به ساختن پیش فرض وادارد و ساخته ذهن خود را جانشین موضوع تحقیق کند (تناقض اول). و

۱،۱. هرگاه بنابر بکاربردن روش علمی بود، تصدیق وحی بودن قرآن رها



می‌شد و وحی فرضیه‌ای می‌گشت در خور تکذیب یا تصدیق. چنان‌که یک زمان تصدیق می‌شد هستی آفریده از چهار عنصر تشکیل شده است. سلب تصدیق، آن قول را فرضیه گرداند. دانش شیمی و فیزیک، با بکار بردن روش تجربی، معلوم کرد که آن چهار عنصر خود ترکیبی از عناصر هستند. از آن پس، کار علم یافتن عنصرها و خواص آنها شد (تناقض دوم).

بنابراین، نخست می‌باید وحی فرضیه می‌شد و در صورت تکذیب علمی، محل باز می‌شد برای بسیاری پیش فرض‌ها. و

۱، ۲. فرضیه یا پیش فرض در کار علمی محل پیدا می‌کند و در کار علمی کاربرد دارد. آیا آقای سروش قرآن را بمثابة علم می‌خواهد موضوع شناسائی کند؟ اگر پاسخ او آری باشد، ناقض همه دعاوی او می‌شود. تا این‌جا، مدعای او واجد سه تناقض است. و هنوز،

۲. تحقیق در صحت و سقم پیش فرض در فلسفه، با استدلال نظری و در علم با بکار بردن روشهای تجربی، بعمل می‌آید. پس این برمدعی است که بگوید کدام روش را بکار می‌برد و بر او است که جای پیش فرض را در روش خود معین کند. بنابراین که از ابطال‌پذیری سخن بمیان می‌آورد، می‌توانیم فرض کنیم روش پوپر را بکار می‌برد. اما این روش در باره ارزیابی نظریه‌های علمی بکار می‌رود. نه درباره ابطال‌ناپذیرها. پوپر چهار راهکار برای سنجش ابطال‌پذیری یک نظریه علمی پیشنهاد می‌کند. جای تفصیل نیست اما می‌توان چهارراه کار را فهرست کرد:

● پوپر می‌گوید: دانش صاحب حقیقت مطلق نیست و قطعیتی ارائه نمی‌کند. بدین‌سان، **شناخت علمی جز فرضی نمی‌تواند باشد** و بتدریج، حقیقت‌های تقریبی را بدست می‌دهد. دانش قیاسی است و روش آن آزمون چند مرحله‌ای خطاها است. پس، ابطال‌پذیری چیست و چه روشی را پیش پای ما می‌گذارد؟

### ۱. تعریف ابطال‌پذیری

«ابطال‌پذیری و یا قابلیت رد شدن، روشی است که برای شناسائی بهترین نظریه‌های علمی در دسترس بکار می‌رود. این روش برای آن نیست که نظریه‌های غلط را حذف کند. علمیت یک نظریه بستگی دارد به قابلیت رد و

ابطال شدن آن. پس باید قابل آزمودن باشد. هر نظریه‌ای که آزمون‌پذیر نباشد و جز با مدد مثال‌هایی که تصدیقش می‌کنند قابل اثبات نباشد، علمی نیست. بنابراین، ابطال‌پذیری سپردن نظریه است به آزمون‌هایی که امکان می‌دهند خطاها یافته شده و رفع گردند».

## ۲. مراحل چهارگانه ابطال‌پذیری

۲,۱. مرحله اول آزمون هم‌آهنگی درونی نظریه است: در میان آزمون‌ها، این آزمون نقش ویژه در شناخت علمی یک سامانه نظری را دارد. شرط اول علمی بودن هر سامانه نظری، قبول شدن در این آزمون است. زیرا برخلاف سامانه‌هایی که از هم‌آهنگی درونی برخوردار نیستند و هیچ اطلاعی در اختیار نمی‌گذارند و به پیشرفت علم کمکی نمی‌کنند، سامانه‌های هم‌آهنگ کار اول در طبقه بندی نظریه‌های غلط یا صحیح هستند. چراکه این سامانه‌ها، بنابر طبیعت خود، نظریه‌های ممکن را در دو دسته از یکدیگر جدا می‌کنند: آنها که متناقض هستند و آنها که از هم‌خوانی درونی برخوردارند. بدین‌سان، هم‌آهنگی عمومی‌ترین شرطی می‌شود که سامانه نظری می‌باید برآورد. اگر نظریه با اصول منطقی، اصل عدم تناقض و اصل ثالث مطرود و اصل هو هویه هم خوانائی داشت، نظریه‌ای می‌شود پذیرفتنی.

۲,۲. سامانه نظری باید آزمون علمی بودن را نیز با موفقیت بگذراند. مقصود از این آزمون اینست که معلوم شود آیا نظریه منش یک نظریه علمی را دارد یا خیر؟ آیا تن به تجربه شدن می‌دهد یا نه؟ آیا همان‌گویی و تکرار معلوم است یا خیر؟ آیا فرآورده استقراء است یا نه؟ هرگاه نظریه از این آزمایش نیز موفق بدرآمد، بطور موقت راست و معتبر است و اگر نه، باطل است.

۲,۳. آزمون اعتبار از راه قیاس با نظریه‌های دیگر: بنابر نظر پوپر، نظریه‌ها قابل تصدیق نیستند اما قابل مقایسه هستند. او کلمه corroborate (رجوع به بینه‌هایی که اعتبار یک نظریه را تصدیق می‌کنند) را برای تشخیص درجه مقاومت یک نظریه در برابر آزمون‌های جدی، بکار می‌برد. بدین‌سان، بینه‌ها، نتایج آزمون‌های جدی هستند. از آن جمله است، آزمون مقایسه نظریه با نظریه‌های دیگر. در این آزمون، نظریه‌ای که دو آزمون پیشین را با موفقیت

گذرانده‌است، با نظریه‌های دیگر و یا نتیجه بررسی‌های تجربی، مقایسه می‌شود. هدف یافتن پاسخ برای این پرسش است: آیا نظریه یک پیشرفت علمی هست یا خیر؟ هرگاه نظریه از این آزمون با قرار و قاعده و سخت، موفق بدرآمد، معتبر است، بدون این‌که این اعتبار قطعی باشد.

۲,۴. آزمون نزدیک‌تر بودن به حقیقت: پوپر هنوز لازم می‌بیند وسیله ای بجوید و بدان نظریه‌ای را رد کند که سه آزمون را با موفقیت گذرانده‌است. هرگاه، به دنبال دو موفقیت اول، معلوم شد که نظریه دیگری نمی‌تواند جانشین آن در بسط علم بگردد، هنوز نباید اعلان کرد که نظریه از صحت و اعتبار قطعی برخوردار است. او می‌گوید ما نمی‌دانیم و جز این که حدس بزنیم، کاری نمی‌توانیم کرد. حدس‌ها که می‌زنیم معنای پیش فرضی‌هایی را پیدا می‌کنند که باید مورد آزمون قرارگیرند. اما نه برای تصدیق صحت آنها و یا یافتن دلیل ابطال‌پذیری آنها، بلکه بقصد تخریب آنها باهدف اندازه گرفتن مقاومت آنها. از دید پوپر، راهکار چهارم راستی آزمائی است تا که اندازه نزدیکی نظریه را به حقیقت معلوم کند. روش پیشنهادی پوپر مورد انتقادهای بسیار قرار گرفته‌اند که موضوع این بحث نمی‌شوند.

اینک بر آقای سروش است که بگوید آیا این روش را بکاربرده‌است؟ اگر پاسخ او آری است، آیا او وحی‌بودن قرآن را با بکاربردن همین روش، همه خطا و خطاها را غیر قابل رفع یافته و یا قابل رفع یافته‌است؟ نکند خطاها را قابل رفع بسته و با رفع آن، قرآن را «رؤیای محمد» (ص) یافته‌است؟ اگر چنین باشد، دیگر نه با پیش فرض که با نظری علمی بسیار نزدیک به حقیقت سر و کار داریم. به سخن دیگر نظر او درخور تصدیق، ولو نه قطعی، است و سزاوار تکذیب نیست.

اما او «قرآن رؤیا است» را نه در خور تصدیق و نه سزاوار تکذیب، که در خور تصدیق می‌داند و برای دریافتن معانی آیه‌های قرآن به دنبال خواب‌گزار است. سخنان متناقض او، یک رشته پرسشها مطرح می‌کند و تناقض‌ها در بردارد، که رفع آنها از پیش فرض و یا نظر او هیچ برجا نمی‌گذارد:

آقای دکتر سروش یکجا می‌گوید: «ماهیت وحی یا ماهیت رو عیا خطا پذیر است.» وقتی در جای دیگر می‌گوید: «این جزو پیش فرض‌های ماست که ما

خواب پیامبرانه را معصوم بدانیم یعنی همراه با عصمت و بی ذلل بدانیم « به چه معنا است؟ و ثانیاً « روعیا دانستن یا کشف و مشاهده دانستن وحی پیامبرانه هیچکدام لزوماً خطا را در او وارد نمی‌کند چونکه مؤمنان معتقدند که پیامبر خطا نمی‌کند». تناقض این دو قول بیش از آن آشکار است که او ندیده باشد.

این تناقض آشکار این سؤال را پیش می‌آورد: تعریف آقای سروش از رؤیائی که گویا حاصل آن قرآن است، چیست؟ این تعریف را ابطال‌پذیر می‌داند (بنابر قول اول) و یا ابطال‌ناپذیر می‌شمارد؟ هرگاه ابطال‌پذیر نمی‌داند، آیا متوجه است سخنی ناقض علم می‌گوید؟ و اگر خطاپذیر می‌داند با پیش فرضی که ساخته او است، چسان به خود اجازه می‌دهد قرآن را بدان بسنجد؟ چگونه ممکن است از منظر پیش فرض ابطال‌پذیر در قرآن نگریست و قرآن را خالی از خطا دانست؟ (تناقضی دیگر). و هنوز، آقای دکتر سروش خود را جزو مؤمنان به حساب می‌آورد و یا نه؟ اگر خود را در شمار مؤمنان می‌داند، سخن او با قول قرآن (وحی است) در تناقض می‌شود. و اگر بیرون از مؤمنان می‌انگارد، از چه رو اصرار می‌کند که رؤیا دانستن قرآن مانع معصوم دانستن پیامبر و خالی از خطا خواندن قرآن نیست؟

مقام تحقیق، مقام رها کردن ذهن از تعلق خاطر و باور است. باور به حاصل تحقیق تعلق می‌گیرد. پس اگر آقای سروش بگوید در مقام تحقیق، ذهن را خالی از باور خویش می‌کنم، ایرادی بر او وارد نیست. ایراد وقتی وارد است که کسی بهنگام گفتگو با خارجی‌ها خود را به عنوان فیلسوف و یا اسلام پژوه مسلمان معرفی کنند ولی وقتی با خود مسلمانان گفتگو و یا بحث می‌کنند خویشان را خارج از مؤمنان به شمار آورد. چراکه، در هر دو حال، او را دیگر نمی‌توان اهل تحقیق شمرد.

۳. تناقض پنجمی قول او با روش علمی دارد و آن این است:

۳، ۱. بنابر این که آقای سروش با نظر صاحب روش یعنی پوپر در باره علمی نبودن نظریه داروین موافق نیست، پس می‌توان فرض کرد که او اصول راهنمای اسلام را نیز علم و بکاربردن روش پوپر را در باره آن بجا می‌داند. حال، تعریف‌ها از اصول راهنمای اسلام در «علم کلام» را، با الغای صدق داشتنشان، فرضیه می‌کنیم. و

۳,۲. به سراغ محک زدن تعریف‌ها به قرآن می‌رویم. و  
 ۳,۳. تعریف‌های اصول راهنمای اسلام را در قرآن می‌یابیم. اینک، اقتضای  
 بکاربردن روش علمی - ولو روش پوپر- ایجاب می‌کند که  
 ۳,۴. از هر اصل و مجموعه اصول از هم‌آهنگی درونی برخوردار باشند. و  
 ۳,۵. سپس باید به محک تجربه آزموده شوند. و هرگاه از تجربه نیز موفق  
 بدرآمدند،

۳,۶. نوبت به مقایسه و با اصول راهنمای بیان‌های دیگر می‌رسد، هرگاه  
 کارآمدتر بودند،

۳,۷. نوبت به راستی آزمائی می‌رسد. اگر این آزمون را هم با موفقیت گذراند،  
 بعنوان نزدیک‌ترین اصول راهنما به حقیقت، پذیرفته می‌شوند.

و چون، اصول راهنما، بعنوان داشته اول و پایه، پذیرفته شدند، نوبت به داشته‌های  
 دیگر قرآن می‌رسد. بعنوان مثال، آیا حقوق انسان و حقوق او بعنوان عضو  
 جامعه و حقوق طبیعت و... در قرآن وجود دارند یا خیر؟ این پرسش پژوهشگر را  
 از پیش فرضی از نوع قرآن رؤیا و... آزاد می‌کند. حتی اگر پژوهشگر بر آن  
 شود که برای مثال، مواد اعلامیه جهانی حقوق انسان را در قرآن سراغ کند،  
 یعنی پیش فرض او این باشد که همانند این حقوق در قرآن باید وجود داشته  
 باشند، درآیه‌ها از منظر این حقوق می‌نگرد و واقعیت را همان که هست،  
 نمی‌تواند ببیند. بدین‌سان، پرسشی که پژوهشگر طرح می‌کند این ویژگی را باید  
 داشته باشد که دیدش عقل او را محدود نکند و کار تحقیق را در انطباق ماقال با  
 من قال (ساخته ذهن خویش) ناچیز نگرداند. عقل باید بر موضوع شناسائی محیط  
 باشد یعنی، از آن، هیچ از دیدگاه او بیرون نماند. عقل را آمادگی پیشگی یا غافل  
 نشدن از آزادی خویش بایسته‌است و نه پیش فرض‌های محدود کننده او

آیا آقای سروش این روش را بکار برده‌است؟ نه. کدام روش را بکار برده  
 است. بنابراین احکامی که صادر کرده‌است، در حقیقت، روش علمی بکار نبرده  
 است. چراکه

- قرآن خشیت‌نامه است،
- قرآن خالی از عشق است،
- قرآن تقوی‌نامه است،

● قرآن با علوم مدرن نمی‌خواند،

● در قرآن حقوق نیست،

● در قرآن... و

● قرآن رؤیای پیامبر است.

احکامی قطعی هستند که خود می‌گویند صادرکننده آنها روش علمی بکار نبرده‌است. هیچ‌یک از این احکام «پیش فرض» در مضان تصدیق یا تکذیب نیستند. احکام قطعی بدون تجدید نظر، بسا بدون فرجام هستند.

و چون آقای سروش در جای دیگر همین بحث، ابطال پذیری پوپر و تز داروین را به منظور اثبات این که قرآن رؤیای پیامبر است به کمک می‌طلبد، تزی که هنوز بیشتر از نیم قرن از عمرش نگذشته بود، بر اثر اشکالاتی که بدان وارد شده بود، قسمت‌های برجسته نظریه داروین در تطور بطور کلی از میان می‌رود و امرزوه دانشمندان غربی با طرح و اثبات «طراحی هوشمند» برای ساختن اولین سلول زنده، مرگ نظریه داروین را اعلام کردند، گویی دکتر سروش بی‌خبر از دنیای علم، می‌خواهدی با کمک تز متروک شده به اثبات نظریه نادرست خود بپردازد. به مطلب اخیر در جای دیگر باز خواهم گشت.

### از منظر پیش فرض در واقعیت نگرستن

تا این‌جا، کار ما شناسائی تناقض‌های روش بکار رفته بود. اما نقد مهم‌تر برجاست و آن اینکه:

اصل ماقال (قرآن) را از یاد بردن و من قال (دو من قال، یکی کسی که قرآن از او است و دیگری، کسی که از دید این و آن پیش فرض در قرآن می‌نگرد) را موضوع کار کردن قرار داده است، که در این حالت ذهن را محور فعال و عین (قرآن) را محور فعل‌پذیر می‌گرداند. در چنین حالتی عین (قرآن)، مومی در دست ذهن قرار داده شده است و در نتیجه ذهن در شکل دادن بدان چه که می‌خواهد را خودکامه می‌گرداند. و این همان عملی است که آقای سروش انجام داده یعنی اینکه پیش فرض هایش خواسته‌های ذهنی‌اش را برایش به ارمغان آورده است.

بر بکار برنده روش پوپر و بکار برندگان روشهای علمی جدیدتر است که

بدانند این روشها، در پایه، گرفتار کاستی هستند. در حقیقت، بکار بردن روش علمی نیازمند استقلال و آزادی نزدیک به کامل عقل تجربه‌گر است. امروز، دانسته است که ذهنیت تجربه‌گر در موضوع تجربه اثر می‌گذارد. پیش از امروز نیز دانسته بود که فرضیه یا پیش فرضها هم ترجمان این و آن طرز فکر هستند و هم پژوهشگر را بر آن می‌دارند در موضوع پژوهش از منظر پیش فرض بنگرد. لذا، او، تنها واقعیت را آن‌سان که هست نمی‌تواند ببیند، بلکه وجود ساخته ذهن خویش، منطبق با پیش فرض، را جانشین واقعیت می‌کند. پوزیتویست‌ها و بکاربرندگان دیالکتیک بمتابه قالب و ماده‌گرایان و ایده‌آلیست‌ها و دین‌باوران و دین‌شناسانی که فلسفه ارسطویی درس دارند و منطق صوری او را روش می‌کنند و یا این و آن دیدگاه فلسفی و یا علمی دارند و ضد دین‌هایی که این و آن طرز فکر را اخذ کرده‌اند و تاریخ‌شناسان و جامعه‌شناسان و نیز فیزیک‌دانان و شیمی‌دانان و زیست‌شناسان جبرگرا چنین می‌کردند و هنوز می‌کنند. گرچه امروز روش‌های علمی نقد شده‌اند و روش‌های جدید از تأثیر ذهنیت و پیش فرض سازی و از منظر آن در موضوع تحقیق نگریستن کاسته‌اند، اما هنوز اثر اصل راهنمای عقل، در تجربه و مشاهده علمی، موضوع کار روش‌شناسان و بکاربرندگان این و آن روش علمی، نگشته‌است.

توضیح این‌که وقتی اصل راهنمای عقل ثنویت است، دو حالت ممکن است: یکی اینکه شخص در موضوع تحقیقی، دنبال یک محور فعال و یک محور فعل‌پذیر است (ثنویت تک محوری) و یا دنبال دو محوری است (ثنویت دو محوری) که نسبت به هم فعال و فعل‌پذیر باشند. از این‌رو، او نه تنها بیرون دو محور را نمی‌بیند، بلکه درون آن دو را نیز همان‌سان که هست نمی‌بیند. نه تنها بدین‌خاطر که از منظر دو محور در واقعیت می‌نگرد، بلکه بدین‌خاطر نیز که آنچه می‌بیند بخشی از مجموعه موضوع تحقیق است و نه تمامی آن.

بدین‌خاطر، اصل راهنمای عقل نسبتاً مستقل و آزاد موازنه عدمی بمعنای رهائی از هر پیش ذهنیت محدودکننده عقل محقق است: این‌همانی با هستی محض. عقل محقق، در مقام تحقیق، باید از همه محدودکننده‌ها خویشتن را برهد و با هستی محض این‌همانی بجوید. بدین‌سان، تجربه از آغاز تا پایان، نیازمند این‌همانی عقل با هستی محض، به سخن دیگر، به استقلال و آزادی

### کامل او از هر محدود کننده ای است.

بدین قرار، کسی که می‌خواهد قرآن را چنان که هست بشناسد، پیش فرض (قرآن رؤیای پیامبر است، قرآن گفتار محمد است و حتی قرآن وحی است و...) مزاحم بزرگ او است. زیرا ذهن او جز به انطباق معانی آیه‌ها با پیش فرض کاری نمی‌تواند بکند و نمی‌کند. زیرا قرآن رؤیا است و قرآن... است، بنفسه، انطباق دادن متن با ذهن است. بدین‌خاطر، مانع بزرگ شناسائی قرآن است آن‌سان که هست.

توجه باید کرد که قرآن رؤیا و یا وحی و یا کلام محمد است و یا کلام لفظی برآمده از کلام نفسانی است و یا...، محورکردن ذهن است (من قال)، و روشن است که محور فعال گرداندن «من قال» سبب غفلت از «ماقال» می‌شود.

و حال هرکس که بخواهد قرآن را بشناسد، سر و کارش با قرآن، باید که بمتابه ما قال باشد. عقل نسبتاً آزاد ماقال را محور فعال نمی‌کند. بنابر این‌که اصل راهنمای او موازنه عدمی باشد، در پی آن می‌شود که دلیل حقانیت حق را در هر آیه بجوید و آنها را با اصول راهنما و نقد آنها با محک ویژگی‌های حق بقصد هرچه دقیق کردن شناسائی مورد سنجش قرار دهد و هنوز باید آن‌ها را به تجربه در آورد. و سرانجام هم شناسائی انجام گرفته باید موضوع نقد مستمر به قصد کاستن از اثرهای ذهنیت در شناسائی قرار بگیرد.

در قسمت بعد، بحث در باب معلوم نبودن محک‌مات و متشابهات در قرآن؟ پی گرفته می‌شود.

### ۲- محکم و متشابه در قرآن؟

در این بخش، به نقد ادعای سروش در باره وجود پارادوکس‌ها می‌پردازیم. او می‌گوید: «قرآن پر از پارادوکس و تناقض است» مجری برنامه پرگار از وی پرسد: کدامها؟ دکتر سروش پاسخ می‌دهد: «اماتناقضها و یا بگوئیم اختلاف‌ها در قرآن به خاص و عام و مطلق و مقید خلاصه نمی‌شود و لذا گفتار دانستن و یا هرچیزی، تاریخ‌مند دانستن قرآن کلّ آن مسائل را حل نمی‌کند. آنچه نظریه روءیاهای بنده حل می‌کند تناقض در یک سطوح بالائی است که ربطی به کانتکس ندارد.»... «یک پارادوکس‌هایی در قرآن هست که با اینها حل نمی‌شود.»



مجری پرسید: کدامها؟ سروش پاسخ می‌دهد: «الآن من عرض می‌کنم. مسئله جبر و اختیار، ببینید جبر و اختیار Ege of problem از مشکلاتی است که تا امروز هم با ماست. معلوم نیست بالاخره قرآن جبری است و یا اختیاری و ما دوتا فرقه بزرگ معتزله و اشعری داریم بر سر همین موضوع و در شیعه هم که گفته اند: لاجبر ولا تفویض بل امر بین الامرین استخوان لای زخم گذاشته‌اند.» (۹)

در جایی دیگر همین برنامه، مجری می‌پرسد: «آقای سروش اینکه قرآن می‌گوید مبین است و این یعنی آشکار و واضح است و دنبال چیزهای عجیب و غریب نگریدید و دنبال تغییر نگریدید، دنبال خوابگزار نروید و خود قرآن نص قرآن این را می‌گوید؟» و سروش پاسخ می‌دهد: «ببینید در باب محکمت و متشابهات که بازرگان تأکید می‌کنند و تأیید می‌کنند، به حق، بر آنها خودشان هم وقوف دارند و همه کسانی که به تفسیر آشنا هستند وقوف دارند، تقریباً آیه‌ای از آیات قرآن نیست که بر سر آن اختلاف نشده باشد. یعنی آیاتی که عده ای محکم پنداشتند، دیگران متشابه پنداشتند. مرحوم علامه طباطبائی دو تا آیه در قرآن را ایشان آورده‌اند و ذکر کرده‌اند و صریحاً گفته اند: احتمالات معانی این آیات را ایشان ذکر کرده‌اند. یکی‌اش در سوره بقره است و ترا علیهم (منظور آیه ۱۰۲ سوره بقره است. ن.) بله آیه مربوط به دیوان و سلیمان است و تبعوا من تتل الشیاطین ایشان ضبط کرده اند یک میلیون دویست و هزار معنی برای این آیه گفته شده، کسی هم نگفته این آیه جزو متشابهات است، قصه‌ای است. مربوط به دیوان از سلیمان و ممکنه از اصل هم اسطوره‌ای باشد. ولی این چنین است» (۱۰)

**باز در همین باره،** دکتر سروش در مقاله «رؤیاهای رسولانه» در نکته سوم در باب تناقض‌های قرآن چنین می‌نویسد: «آیات متشابه که محتاج تأویل اند، در این دیدگاه همان رؤیاهای محتاج تعبیرند و جالب آن است که پاره ای از قدمای مفسران، فقط آیات احکام را محکم شمرده‌اند و بقیه آیات را از جنس متشابهات دانسته‌اند، یعنی تقریباً همه قرآن را (تفسیر المیزان، آل عمران/ ۷)» (۱۱)

بدین ترتیب، دکتر سروش سه مدعی را طرح می‌کند:

- الف- آیات محکم و متشابه که مستند می‌کند به قول طباطبائی؛
- ب- جبر و اختیار و این که معلوم نیست بالاخره قرآن قائل به جبر است یا اختیار و
- ج- شیعه هم گفته: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین استخوان لای زخم گذاشته اند.»

## الف- در مورد متشابهات و قول طباطبائی

سروش در باره مدعای خود که گویا آیه‌های قرآن، بایکدیگر اختلاف‌ها دارند، به قول طباطبائی این‌گونه استناد می‌کند: «تقریباً آیه‌ای از آیات قرآن نیست که بر سر آن اختلاف نشده باشد، یعنی آیاتی که عده‌ای محکم پنداشتند، دیگران متشابه پنداشتند. مرحوم علامه طباطبائی دو تا آیه در قرآن را ایشان آورده‌اند و ذکر کرده‌اند و صریحاً گفته‌اند: احتمالات معانی این آیات را ایشان ذکر کرده‌اند. یکی‌اش در سوره بقره است و ترا علیهم (منظور آیه ۱۰۲ سوره بقره است . ن.). بله آیه مربوط به دیوان و سلیمان است «وتبعوا من تتل الشیاطین» ایشان ضبط کرده‌اند یک میلیون دویست و هزار معنی برای این آیه گفته شده»، و در مقاله «رؤیاهای رسولانه» از قول وی می‌آورد: «آیات متشابه که محتاج تأویل‌اند، در این دیدگاه همان رؤیاهای محتاج تعبیرند و جالب آن است که پاره‌ای از قدمای مفسران، فقط آیات احکام را محکم شمرده‌اند و بقیه آیات را از جنس متشابهات دانسته‌اند، یعنی تقریباً همه قرآن را (تفسیر المیزان، آل عمران/۷)» (۱۲). دکتر سروش در مورد متشابهات برای اثبات نظر خود از قول طباطبائی می‌آورد که تقریباً همه قرآن متشابه است و سندان هم تفسیر المیزان، آل عمران/۷، ذکر می‌کند. بنابراین نظر طباطبائی در مورد آیه ۱۰۲ سوره بقره و آیه ۷ سوره آل عمران در دو قسمت آورده می‌شود، تا معلوم گردد چگونه دکتر سروش برای اثبات نظر خود از مرحوم طباطبائی مایه می‌گذارد. نخست، بدانیم که در توضیحات ذیل آیه ۷ سوره آل عمران، طباطبائی نمی‌گوید «پاره‌ای از قدمای مفسران تقریباً همه قرآن متشابه است». و سپس،

یکم: نقل قول طباطبائی، صاحب المیزان از آیه بقره/۱۰۲:

● طباطبائی در باره آیه ۱۰۲ سوره بقره می‌گوید: «و بخدا سوگند این مطلب از عجائب نظم قرآن است، که يك آیه اش با مذاهب و احتمالهائی می‌سازد، که عددش حیرت انگیز و محیر العقول است، و در عین حال کلام همچنان بر حسن و زیبایی خود متکی است، و بزیباترین حسنی آراسته است و خدشه‌ای بر فصاحت و بلاغتش وارد نمی‌شود، و انشاءالله نظیر این حرف در تفسیر آیه: (اعفمن کان علی بینة من ربه و یتلوه شاهد منه، و من قبله کتاب موسی اماما و رحمة) از نظر خواننده خواهد گذشت». (۱۳)

بدین‌قرار، طباطبائی در مقام ستایش از آیه است که احتمال‌ها را حساب می‌کند. چون در مقام نقد نظر او نیستیم و در مقام آنیم که ببینیم قول او همان‌است که سرش می‌گوید، به المیزان مراجعه می‌کنیم:

۱. آیا طباطبائی در مقام تشخیص محکم و یا متشابه بودن آیه است و می‌گوید مفسران در این باره اختلاف نظر دارند؟ خیر!

۲. آیا بر سر حکم آیه «حرمت سحر و جادو» اختلاف دارند، نه!

۳. آیا بر سر این واقعیت اختلاف دارند که کاربرد سحر و جادو در روابط قوا و سلطه جوئی است؟ نه!

۴. آیا بر سر این اختلاف دارند که مردمی که علم و فن را وسیله سحر و جادوگری می‌کنند و آن‌را، با استفاده از ذهنیات مردم و زبان عامه فریب خود بکار می‌برند، کارشان تحریف و از خود بیگانه کردن بیان حق است؟ نه!

۵. آیا بر سر این اختلاف دارند که در جامعه‌هائی سحر و جادو رواج می‌یابد که اسطوره قدرت پرستش می‌شود و همگان انتظار دارند که آن اسطوره همه چیز را، آنهم هم‌اکنون و هم اینجا، در اختیارشان بگذارد؟ خیر!

۶. آیا بر سر این اختلاف دارند که کفر پوشاندن حقیقت است و سحر و جادو با فریفتاری همراه است؟ نه!

۷. آیا بر سر این مهم اختلاف دارند که خداوند انسان‌ها را می‌آزماید و ابتلا روشی است که قرآن می‌آموزد و هرگاه انسان‌ها این روش را همگانی می‌کردند، زورمداران فریب‌کار و ساحران در خدمت آنها پیدا نمی‌شدند؟ خیر!

۸. آیا بر سر این اختلاف دارند که آیه می‌گوید سلیمان سحر و جادو می‌کرد و یا نمی‌کرد؟ خیر! همه می‌گویند سلیمان سحر و جادو نمی‌کرد.

بدین‌قرار، در آموزش‌های اساسی آیه - افسوس که او نمی‌بیند - اختلافی وجود ندارد. اختلاف نظر‌ها و زیادت احتمال‌ها نه ناشی از خود آیه که ناشی از نبود علم بر پدیده‌ها و امور واقع است. هرگاه مفسران به پدیده‌ها و امور واقعی که از آنها اطلاع نمی‌داشتند، نمی‌پرداختند و به آموزش‌های آیه می‌پرداختند، جامعه بشری فراوان داشته‌ها در اختیار می‌داشت که اینک از آنها غافل است.

محاسبه احتمال‌ها توسط طباطبائی (یک میلیون و دویست و شصت هزار احتمال) بیانگر همان واقعیت است که پوپر نیز اظهارش می‌کند: «ما نمی‌دانیم و جز این

که حدس بزنیم، کاری نمی‌توانیم کرد. حدس‌ها که می‌زنیم معنای پیش فرضی‌هائی را پیدا می‌کنند که باید مورد آزمون قرار گیرند». بنابراین واقعیت، مفسران چون نمی‌دانند، حدس‌ها می‌زنند. هرگاه آنها آموزش‌های بالا را موضوع کار خود می‌کردند، چون قابل دانستن بودند، اختلاف نظر نیز پیدا نمی‌کردند. چنان‌که در باره هشت آموزش بالا، آنها که از آنها غافل نشده‌اند، اختلاف نیز ندارند. بدین‌قرار، سروش هم وارونه نظر طباطبائی را می‌گوید و هم از این واقعیت غافل است که نقص از انسان‌ها است که نمی‌دانند و حدس می‌زنند و نه از قرآن.

### دوم: نقل قول طباطبائی، صاحب المیزان از آیه ۷ سوره آل عمران

دکتر سروش همه قرآن را تقریباً متشابه می‌پندارد و برای اثبات نظر خود آن را به طباطبائی صاحب المیزان منتسب می‌کند: «آیات متشابه که محتاج تأویل اند، در این دیدگاه همان رویاهای محتاج تعبیرند و جالب آن است که پاره ای از قدمای مفسران، فقط آیات احکام را محکم شمرده‌اند و بقیه آیات را از جنس متشابهات دانسته‌اند، یعنی تقریباً همه قرآن را (تفسیر المیزان، آل عمران/ ۷)». (۱۴)

به المیزان مراجعه کنیم و ببینیم آیا طباطبائی چنی نظری دارد و یا به عکس می‌گوید متشابهات به یمن سنجیدن به محکمت، محکم می‌شوند. بنابراین، همه قرآن را محکم می‌داند. متن آیه چنین است:

هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمت هن ام الکتاب و اخر متشبهت فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشبه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاعویله و ما یعلم تاعویله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون امانا به کل من عند ربنا و ما یذکر الا اولوا الالباب.

«اوست که این کتاب [قرآن] را برتو فرستاد. بخشی از آن آیه‌های محکم [صریح و روشن] است. آن‌ها اساس کتابند و بخشی دیگر آیه‌های متشابه است [که تأویل پذیرند]. اما کژدلان به جهت فتنه جوئی و تأویل آن [به دلخواه خود] از آیات متشابه پیروی می‌کنند، در حالی که تأویل آن را جز خدا نمی‌دانند. و آنانکه در دانش راسخ و استوارند می‌گویند: «ما بدان ایمان آورده ایم. همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگاران است و جز خردمندان پند نمی‌گیرند.»

طباطبائی ابتدا، در مورد آیه توضیحی مختصر و کلی می‌دهد و سپس آن را تفکیک می‌کند و جزء به جزء آن را شرح می‌کند: «و یکی از اوصاف مجموع کتاب این است که این کتاب مشتمل بر آیات محکم و آیات متشابه است، که برگشت قسمت دوم (متشابهات) به قسمت اول (محکمت) است، و بوسیله آنها، آیات متشابه شرح و تبیین می‌شود.. پس کتاب از این نظر چیز واحدی تصور شده، نه چیزی که دارای اجزای متعدد و بسیار است» (۱۵) وی ادامه می‌دهد: «و در مورد آیه مورد بحث، منظور از احکام محکمت، صراحت و اتقان این آیات است و می‌خواهد بفرماید آیات محکم مانند آیات متشابه هیچ تشابهی در آن‌ها نیست، و خواننده بدون تردید و اشتباه به معنایش پی می‌برد، نه اینکه "العیاذ بالله" معنایش این باشد که بعضی از آیات قرآن معنادار است، و بعضی دیگر سست و بی‌معنا است. و چون خدای عزوجل در سوره هود آیه اول تمامی آیات قرآن را محکم و متقن خوانده، و فرموده: "کتب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر" «(۱۶).

سپس به توضیح "امّ الکتاب" می‌پردازد و می‌گوید: «حال ببینیم معنای "امّ الکتاب" چیست؟ و چرا آیات محکم را "امّ الکتاب" آیات "خوانده؟ به حسب اصل لغت، ام به معنای مرجعی است که چیزی و یا چیزهایی بدان رجوع می‌کنند. آیات محکم را نیز از همین جهت "امّ الکتاب" خوانده که مرجع آیات متشابه است. پس معلوم می‌شود بعضی از آیات قرآن یعنی متشابه آن، به بعضی دیگر، یعنی آیات محکم، رجوع دارند. و از همین جا روشن می‌شود که کلمه "أمّ" بر کلمه "الکتاب" اضافه لامیه، نظیر اضافه "أمّ" بر کلمه "الاطفال" = مادر کودکان "نیست، بلکه به معنای «من= از» است، نظیر اضافه «نساء القوم» و «قدماء الفقهاء» و امثال آن است.

بنابر این قرآن کریم مشتمل بر آیاتی است که مادر و مرجع آیات دیگر است، و اگر کلمه «أمّ» را مفرد آورده، با اینکه آیات محکم متعدد است و جا داشت کلمه نامبرده را به صیغه جمع یعنی «أمّهات» بیاورد، و بفرماید «هُنَّ أمّهات الکتاب»، برای این بود که بفرماید: آیات محکم در بین خود هیچ اختلافی ندارند بطوری که گویی یکی هستند.» (۱۷)

طباطبائی برای اینکه توضیح بدهد که تشابه در آیه ۲۳ سوره زمر با این تشابه یکی نیست، می‌گوید: «نکته دیگر اینکه: در آیه شریف، کلمات «مُحکمت» در مقابل «أخَرُ متشابهات» قرار گرفته، پس معلوم می‌شود، همان‌طور که گفتیم آیات قرآن دو قسمند، آن دسته که محکم است متشابه نیست، و آنکه متشابه است محکم نیست و تشابه به معنای توافق چند چیز مختلف و اتحاد آنها در پاره ای از اوصاف و کیفیات است، و از سوی دیگر

قرآن چنین توصیف کرده که کتابی متشابه و مثنای است، بطوری که پوست بدن مردم خدا ترس، از شنیدن آن جمع می شود، و می فرموده: «کتبا متشابهها مثنای تقشعر منه جلود اذین یخسون ربهم...» و مسلماً منظور از این تشابه غیر از آن تشابه است، منظور آن است که آیات این کتاب (چه محکم و چه متشابهش) از این نظر که یک اسلوب بی نظیر دارند، و همه آن ها در بیان حقایق و حکمت ها و هدایت بسوی حق صریح و اسلوبی متقن دارند، متشابه و نظیر هم هستند، و منظور از تشابه در آیه مورد بحث، این است که آیات متشابه طوری است که مقصود از آن برای فهم شنونده روشن نیست، و چنان نیست که شنونده به مجرد شنیدن آن، مراد از آن را درک کند، بلکه در این که منظور، فلان معنا است یا معنای دیگر تردید می کند، و تردیدش برطرف نمی شود تا آن را به آیات محکم رجوع نموده و به کمک آن ها معنای آیات متشابه را مشخص کند، و در نتیجه همان آیات متشابه نیز محکم می شود، پس آیات محکم به خودی خود محکم است، و آیات متشابه به وسیله آیات محکم، محکم می شود.» (۱۸)

وی ادامه می دهد: «و اگر ما فرض کنیم که این آیه از آیات متشابه است آن وقت تمامی آیات قرآن متشابه می شود. دیگر جا ندارد که آیات را به دو قسم، محکم و متشابه تقسیم کند، و بفرماید: «هُنَّ أَمْ الْكِتَابِ وَ أٰخَرُ مُتَشَابِهَاتٍ» و دیگر جمله «هن ام الكتاب» دردی را دوا نخواهد کرد، برای این که فرض کردیم خودش هم متشابه است» (۱۹)

و نتیجه می گیرد: همان ها هم موافق اصول مسلمة قرآن است: «علاوه بر اینکه هر کس آیات قرآن را از اول تا آخر مورد دقت قرار دهد، هیچ شکی نمی کند در اینکه حتی یک آیه از آن، بدون مدلول و معنا (بطوری که خواننده هیچ معنایی از آن نفهمد) وجود ندارد، بلکه تمامی آیات آن، ناطق به مدلول خود هست، حال یا مانند آیات محکم ناطق به یک مدلول و معنا است، بطوری که هیچ عارف به کلامی در آن شک نمی کند و یا مانند آیات متشابه که بین چندین معنا مشتبّه است و با صراحت می دانیم که یکی از آن معانی مراد است. چیزی که هست این است که خواننده در اینکه کدامیک از آن معانی مقصود است شک و تردید می کند. و می دانیم آن معنای واحدی که مقصود خدای تعالی است، لابد بیگانه از اصول مسلمه در قرآن، از قبیل «وجود صانع» و «یگانگی او»، «بعثت انبیاء» «تشریح احکام»، «معاد» و... نیست، بلکه موافق با آن اصول است، و آن اصول هم همان معنا را نتیجه می دهد. و در فرض مسئله، مرجع ما همان اصول است که باید به وسیله آن معنای حق را از میان سایر معانی معین کنیم.

پس قرآن خودش مفسر خویش است و بعضی از آیاتش اصل و مرجع برای بعضی دیگر است. و آنگاه اگر اهل نظر بعد از توجه به این مطالب به آیه مورد بحث که می‌فرماید « مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ » برخورد کند، دیگر هیچ شکی نمی‌کند در اینکه مراد از کلمه «مُحْكَمَاتٌ» آیاتی است که متضمن اصول مسلمه‌ای از قرآن است و مراد از کلمه «مُتَشَابِهَاتٌ» آیاتی است که معانی آن‌ها به وسیله آیات دسته قبل روشن می‌گردد.» (۲۰)

طباطبائی در اینجا دو نکته مهم دیگر را خاطر نشان می‌کند:

۱- همه قرآن موافق اصول مسلمه قرآن، «وجود صانع» و «یگانگی او»، «بعثت انبیاء»، و «معاد» است. به عبارت دیگر همه قرآن موافق اصول اسلام یا دین: توحید، نبوت و معاد است. یعنی اینکه همه آیات قرآن باید با این اصول موافق باشد.

۲- تشابهی که در آیه ۲۳ زمر آمده «کتبا متشابها مثنی...» غیر از تشابهی است که در آیه ۷ آل عمران آمده و می‌گوید: «و مسلماً منظور از این تشابه غیر از آن تشابه است. منظور آن است که آیات این کتاب (چه محکمات و چه متشابهات) از این نظر که یک اسلوب بی‌نظیر دارند، و همه آن‌ها در بیان حقایق و حکمت‌ها و هدایت بسوی حق صریح و اسلوبی متقن دارند، متشابه و نظیر هم هستند.» (۲۱)

بنابراین، طباطبائی بر خلاف آنچه سروش به او نسبت می‌دهد، و در برنامه پرگار می‌گوید: «درست است که ما می‌گوئیم محکمات و متشابهات. من می‌توانم این را بگویم، تقریباً می‌شود گفت فقط آیات احکام مربوط به وضو و غسل و حج و روزه و اینهاست که اندکی هم هست ۴۰۰-۵۰۰ آیه. اینها را تأکید کرده‌اند که جزء محکمات است که همان هم محل کلام است. از اینها که بگذرید، فقط مسئله قیامت نیست، مسائل مربوط به خدا هست، مسئله مربوط به اخلاقیات هست...» و یا در مقاله «رؤیاهای رسولانه»، می‌نویسد: «و جالب آن است که پاره‌ای از قدمای مفسران، فقط آیات احکام را محکم شمرده‌اند و بقیه آیات را از جنس متشابهات دانسته‌اند، یعنی تقریباً همه قرآن را (تفسیر المیزان، آل عمران/ ۷)» او برای قبولاندن نظرش، قولی را به طباطبائی نسبت می‌دهد که ضد قول طباطبائی، صاحب المیزان است. طباطبائی، صریح و روشن، همه قرآن را

محکم می‌شمارد: «آیات محکم به خودی خود محکم است و آیات متشابه به وسیله آیات محکم، محکم می‌شود.»

حال که با مراجعه به المیزان مسلم شد قولی که سروش به طباطبائی نسبت می‌دهد، وارونه و ضد قول طباطبائی است، این سؤال محل پیدا می‌کند: چرا آقای سروش این چنین سخن دیگران را، بنابر نیاز، وارونه و یا تحریف می‌کند؟ این پرسش نخست از خود او است و بر او است که پاسخ دهد. حق این است که هرگاه بنابر اظهار حق باشد، نیاز به وارونه سازی قولی و نظری و یا تحریف آن پیدا نمی‌شود.

در قسمت بعد به این سخن سروش که «معلوم نیست که بالاخره قرآن جبری است و یا اختیاری» پرداخته می‌شود.

### ۳- جبر و اختیار و تفویض در قرآن

● مجری برنامه پرگار از سروش می‌پرسد: «بر اساس اثبات بر مبنای بهترین تبیین شما معتقد هستید که نظریه تان این مسائل را مربوط به تناقضها را در قرآن حل می‌کند. اما چرا فکر می‌کنید که باید به نظریه روعیا روی آورد تا آنچه ما فکر می‌کنیم تناقض در قرآن هست از سر راه برداریم»

سروش پاسخ می‌دهد: قرآن پر از تناقض است. «اما تناقضها و یا بگوئیم اختلافها در قرآن به خاص و عام و مطلق و مقید خلاصه نمی‌شود و لذا گفتار دانستن و یا هرچیزی تاریخ مند دانستن قرآن کل آن مسائل را حل نمی‌کند. آنچه نظریه روعیای بنده حل می‌کند تناقض در یک سطوح بالائی است که ربطی به کانتکس ندارد. ... یک پارادوکس‌هایی در قرآن هست که با اینها حل نمی‌شود.»

● مجری برنامه پرگار پرسید: کدامها؟

\* سروش پاسخ می‌دهد: «الآن من عرض می‌کنم: مسئله جبر و اختیار، ببینید جبر و اختیار Ege of problem از مشکلاتی است که تا امروز هم با ماست، معلوم نیست بالاخره قرآن جبری است و یا اختیاری و ما دوتا فرقه بزرگ معتزله و اشعری داریم بر سر همین موضوع و در شیعه هم که گفته‌اند: لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین استخوان لای زخم گذاشته اند.»

سروش پاسخ درست نمی‌دهد. اگر ایشان فلسفه خوانده‌اند، لابد می‌دانند که



مسائلی مانند جبر و اختیار، خیر و شر، زیبایی و زشتی، حیات و ممات و... از زمانی که بشر پا برصه وجود نهاده و فلسفه پیدا شده، موضوع سؤال و پاسخ بوده و فلسفه به آنها پرداخته است. فلسفه قدرت جانبدار جبر و نحله فلسفه جانبدار آزادی نیز وجود دارد. جبر چیست و تعریف آزادی کدام است، دو پرسشی هستند که بطور مداوم، موضوع فلسفه هستند. ورود گرایشهای فلسفی، بخصوص فلسفه قدرت به قلمرو اسلام، سبب شد که جبر توجیه‌گر ضرورت اطاعت از حاکم قدرتمدار تبلیغ بگردد. دو گرایش فکری اشاعره و معتزله که سرش از آنها نام می‌برد، از قرآن نشأت نمی‌گیرند. از فلسفه قدرت مایه می‌گیرند.

این سخن «معلوم نیست بالاخره قرآن جبری است است و یا اختیاری و ما دوتا فرقه بزرگ معتزله و اشعری داریم بر سر همین موضوع» (۲۲) فرقه‌های فلسفی بسیار دیگر نیز وجود دارند که بازگشت آنها به فلسفه قدرت است. به استناد وجود آنها گفتن که معلوم نیست قرآن جانبدار جبر و یا اختیار است، سخنی از سر صدق نیست. وقتی قرآن بدون توجه به اصولش و با مراجعه به این یا آن فلسفه قدرت بررسی می‌شود، جز دعاوی از این نوع، چه حاصل توان کرد؟ نظر قرآن به شرحی که خواهد آمد، روشن است. ولی تا زمانی که قدرت اصل است و فلسفه قدرت بر عقول حاکم، این نوع دعاوی تکرار خواهند شد. چراکه اعمال قدرت توجیه دینی و شرعی می‌طلبد. پس باید، دین را با توقعات قدرت سازگار کرد. وقتی هم بنابر مخالفت با دین است، باز نیاز به ساختن اینگونه دعاوی است. اولین بار، معاویه برای ساکت کردن مردم و قبولاند حاکمیت خویش و توجیه استبدادگری خود، فلسفه قدرت یونانیان را وارد قلمرو اسلام کرد و بوسیله فقهای جیره‌خوار حکومتش، توجیه دینی ساخت. به استناد آن توجیه، او می‌گفت: حاکمیت او از جانب خداوند است. خواست پروردگار است که او حاکم گشته است و اینگونه عمل می‌کند.

اینکه آقای سروش می‌گوید «دوتا فرقه بزرگ معتزله و اشعری داریم» و نمی‌گوید که آبشخور طرزفکرهای این دو فرقه، فلسفه است، نه علمی و نه راستگویی در مقام بحث است. آقای سروش خود باید بگوید که آیا جبری است یا اختیاری؟ قرآن جبر را آموزش می‌دهد و یا اختیار را؟ اینکه دیگران چنین و

چنانند و این و آن می‌گویند نه درد سرش را دوا می‌کند و نه دواى درد دیگران است. گرچه روشن است که او به قول خودش چنین پارادوکسهایی را طرح می‌کند تا با کمک آن قادر شود فکر بکر خود که قرآن مغشوش است، رؤیای مغشوش و مه آلود پیامبر است را به کرسی قبول بنشاند. اما خلاف حقیقت اگر هم به کرسی قبول بنشینند، زوال می‌پذیرد و چون حق آید، خسران بزرگ برای او می‌شود. برای مثال، «نظم پریشان قرآن که گاه در سوره و گاه حتی در آیه واحد خود را مینمایاند،... پریشانی آیات قرآن چندان است که بعضی را واداشته تا علمی تازه بیافرینند و از سرّی نهان در گسستگی‌ها خبر دهند و همّت به کشف راز آنها و گفتن ناگفته‌ها بگمارند»، با مراجعه به مرجعی که او نام برده است، یعنی المیزان، باطل می‌شود و زیان به پای گوینده نوشته می‌شود. و او ادامه می‌دهد: «در حالی که اگر پای رؤیا را به میان آوریم، حضور و وقوع چنین گسستهایی بسیار طبیعی و مناسب طبع مه آلود خواب می‌نماید و جای هیچ شگفتی ندارد! همین طور است سبک قرآن در روایت قصّه‌های تاریخی که بسیار گزینشی و مقطّع است و به عکسهایی ثابت از فیلمی متحرک می‌ماند که حافظه‌ای آنها را گزینش و نقل کرده است.» (۲۳) این جمله‌ها بیشتر از منظرخدائی، به خدای پیامبر و کلامش قرآن نگریستن و به سخریه گرفتن آن شباهت دارد تا حتی خواب / رؤیا است. اگر نه گویای ناتوانی نویسنده از درک تفاوت وحی از رؤیا و یا هر دو است.

باوجود این، در چهار ساحت به مسئله جبر و اختیار می‌پردازیم: ۱. جبر و اختیار در قرآن. ۲. نظر مولوی در باره جبر و اختیار چیست؟ ۳. جبر و اختیار و نماز و آیا نماز بدون اختیار تصورکردنی است؟ و ۴. امر بین الامرین یعنی چه؟

### جبر و اختیار و تفویض و نحلّه‌های اشاعره و معتزله

دو نحلّه، یکی اشاعره و دیگری معتزله و نحلّه‌های دیگر که به جبر و یا تفویض قائل شده‌اند، مستندشان قرآن نیست. دیدگاه فلسفی خود را به دین تحمیل می‌کنند. نحلّه‌های فلسفی و فلاسفه از اول دنبال فلسفه یونان رفته اند و سپس آن بر قرآن تحمیل کردند و مشکل از آنجا سرچشمه گرفته است و نه از قرآن.

● معتزله می‌گویند: دخالت اراده خداوند، صرفاً همین قدر است که ابتدا این

جهان را تکوین کرده است. جهان بعد از آن که با اراده ذات باری تکوین یافت، به حسب طبع خود گردش و جریانی دارد و حوادثی که به تدریج پدید می‌آید، مقتضای طبع خود جهان است. و آدمی در آن مختار مطلق است و ما بقی امور هر چه هست به او واگذار شده است و خداوند در آن هیچ دخل و تصرفی ندارد.

● اشاعره می‌گویند: آن چه در خارج رخ می‌دهد، به اراده خداوند است و افعال بندگان نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ بنابراین، انسان‌ها در افعال خود ناگزیرند و اعمال ما آدمیان و چه خوب و چه بد از خداوند است. و معاویه اولین بار برای توجیه اعمال و حاکمیتش جبر را مطرح و ترویج کرد. او می‌گفت این خواست خدا بوده که او حاکم شده و اعمالی که می‌کند خواست خداوند است.

هیچ‌یک از این دو نظر را در قرآن نمی‌توان یافت. وقتی بخواهیم بدانیم قرآن بیان استقلال و آزادی، بنابراین، گویای استقلال و آزادی مطلق خداوند و مبشر استقلال و آزادی انسان به انسان است و یا بیان قدرت، بنابراین، مبلغ جبر است، نخست باید خود را از این و آن تمایل رها کنیم. حتی اگر بخواهیم بدانیم کدام یک از دو نظر به قرآن نزدیک‌تر است و یا که قرآن ملقمه‌ای از آن و این و غیر آن و این است یا خیر، باز باید خود را از تمایل‌ها رها کنیم. آیا می‌شود، تعریفی از جبر و تعریفی از آزادی جست و به سراغ قرآن رفت و پرسید کدام یک از این دو تعریف در قرآن هست؟ آیا هر دو را در بردارد و از تناقض آن دو بی‌اطلاع است یا خیر؟ نه. این نوع پیش فرض‌سازی ذهن محقق را فعال مایشاء و قرآن را فعل‌پذیر می‌کند. در خور توجه این‌که سرورش با این «پیش فرض» نیز به سراغ قرآن نرفته است. قول او صراحت دارد بر این‌که، وجود دو نحلّه را کافی دانسته است برای صدور این حکم که «معلوم نیست بالاخره قرآن جبری است و یا اختیاری... و شیعه هم که گفته اند: لا جبر و لا تفویض بل امرٌ بین الامرین استخوان لای زخم گذاشته اند.»

از این‌رو، نظرگاه‌های فلسفه و علم در باره جبر را به حال خود می‌گذاریم و به سراغ قرآن می‌رویم:

## خدا و جبر و جبار

۱. از قرآن می‌پرسیم خدا کیست؟ پاسخ قرآن به این پرسش این است:
- ۱,۱. خداوند هستی محض و منزّه از تعین است. همواره منزّه از تعین (قدوس) است (حشر، آیه ۲۳). چرا؟ زیرا
- ۱,۲. این هستی محض حق (هوالمحق) است. (حج، آیه ۶) و حقی که هستی محض است، متعین نمی‌شود.
- ۱,۳. از هستی محضی که حق است، جز حق صادر نمی‌شود (الحق من ربکم) (کهف، آیه ۲۹).
- ۱,۴. این هستی محض که حق است، مختار و فعال لما یرید است (هود، آیه ۱۰۷)
- ۱,۵. این هستی محض که حق است و از او جز حق صادر نمی‌شود و فعال لما یرید است، خالق است (انعام، آیه ۱۰۲).
- بدین‌سان، هستی محضی که فعال لما یرید و آفریننده است، می‌گوید حق از او است. پس، آفریده او جز حق نمی‌تواند باشد. در حقیقت، در هستی محض ناحق وجود ندارد. پس، در آفرینش او، جز حق نمی‌تواند باشد و نیست. این در رابطه قوائی که دو موجود با یکدیگر برقرار می‌کنند، بدین‌خاطر که «قوا» در تخریب بکار می‌افتند، حق ناحق می‌شود.
- در حقیقت، حق پوشانده می‌شود و ما انسان‌ها حق پوشیده را ناحق می‌خوانیم. نتیجه این‌که خداوند منزّه از جبر است در وجود و در خلق منزّه از جبر است. و چون خداوند در وجود و خلق از جبر منزّه است، پس، بنا بر قرآن، جبر حق نیست و ناحق است.
- بدین‌ترتیب، خداوند منزّه است از جبر. بنا بر این‌که، در هستی محض، ناحق وجودیافتنی نیست، ناحقی وجود ندارد تا خداوند بر آن اراده کند: چون حق است خدا می‌گوید و می‌کند و چون خداوند حق است «هرآنچه اراده کند»، حق است: از استقلال و آزادی مطلق (= حق مطلق) جز استقلال و آزادی صادر نمی‌شود. چرا که وجود ندارد و خداوند نیز بوجودش نمی‌آورد. به این دلیل ساده که اگر بوجودش بیاورد، درجا متعین می‌شود و خودخویشتن را بمتابه خدا نفی می‌کند. باوجوداین، باز به سراغ قرآن می‌رویم و از او می‌پرسیم: پس از چه رو خداوند

جبار (حشر، آیه ۲۳) است؟

۲. خداوند خود فرماید جبار است: العزيز الجبار. اما جبار بنا بر این که اسم فاعل از صیغه مبالغه است گویای رابطه قوا میان جبار و محکوم به جبر است. در خود هستی محض که جز او نیست تا خداوند با او در چنین رابطه‌ای باشد. پس در رابطه با آفریده‌های خویش است که خود را جبار توصیف می‌کند. لاجرم، باید از قرآن بپرسیم: آیا خداوند جبار تمامی آفریده‌های خویش است؟ اگر پاسخ قرآن آری باشد، ناقض آیه‌ها درباره خدا می‌شود. اما قرآن می‌گوید در آیه‌های من اختلاف نیست چه رسد به تناقض. قرآن از ما می‌خواهد در آیه‌ها درباره جباران تأمل کنیم:

۲,۱. در ۹ آیه قرآن از جباران سخن بمیان است. صفتها که جباران دارند عبارتند از عنید و متکبر و عاصی و شقی و ستمگر و بکاربرنده زور (سوره‌های هود، آیه ۵۹ و ابراهیم، آیه ۱۵ و غافر، آیه ۳۵ و در آیه ۴۵ سوره ق، به پیامبر فرماید: تو جبار مردم نیستی، و مریم، آیه‌های ۱۴ و ۳۲ و قصص، آیه ۱۹ و مائده، آیه ۲۲ و شعراء، آیه ۱۳۰)

آیه‌ها به وضوح به ما می‌گویند: خداوند جباری که خود را در رابطه قوا با آفریده‌های خویش قرار دهد و زور بکاربرد، نیست و منزّه است از این جباریت و همه صفت‌هایش. انسان‌ها را فرا می‌خواند به رها کردن خویش از حکم جباران. بدین‌سان، آیه‌ها تصدیق می‌کنند آیه‌های پیشین و این اصل را که از حق جز حق صادر نمی‌شود. حال که خداوند جبار به معنای ستمگری که، با عناد و شقاوت، زور بکار می‌برد، نیست، به چه معنی جبار است؟ بدین معنی:

۲,۲. بپرسیم: اگر قرار باشد جباران رابطه قوا برقرار کنند و در این رابطه، ترکیبی از زور و پول و علم و فن و... بکار ببرند و بتوانند این کار را تا بی‌نهایت ادامه دهند، از هستی آفریده چه برجا می‌ماند؟ پاسخ روشن است: هیچ. زیرا قدرت از تخریب پدید می‌آید و تخریب تا بی‌نهایت یعنی از میان برداشتن هستی آفریده ادامه پیدا می‌کند.

۲,۳. آیا خداوند گرفتار جبر جبار می‌شود؟ اگر پاسخ دهیم آری، او را متعین شناخته‌ایم. دیدیم که خداوند متعین نیست. اینک فایده بزرگ وجود هستی محض را اندر می‌یابیم: وجود خداوند مانع از آن است که تخریب نامحدود بگردد و هستی

موجود را از میان بردارد. بدین‌سان، وجود خداوند سبب آن است که الف. ستم جبار، نتواند تا بی‌نهایت بپاید.

ب. ستمگر وقتی به دیگری ستم می‌کند، درجا به خود ستم می‌کند. (بقره، آیه ۲۳۱). در نتیجه،

ج. وارد نشدن در رابطه قوا با جبار و ایستادگی در برابر آن، از راه عمل به حق و دفاع از حق، سبب ازپا در آمدن آن می‌شود (ابراهیم، آیه ۱۵)

د. خداوند حق مطلق است و ایستادگی او بر حق خدشه ناپذیر است. لذا، جبار به جبر و ستمگر به ستم خویش و مکار به مکر خویش و دروغگو به دروغ خویش از پا در می‌آیند (شعراء، آیه‌های ۱۳۰ تا ۱۳۹). بنابراین،

ه. خداوند جبار است زیرا جبار ممکن نیست به جبر خویش از پا در نیاید. خداوند درهم شکننده جباران است. با بستن راه ازپس و پیش و بستن چشمان (یس، آیه ۹)، جبار زندانی جبر می‌شود و به جبر خویش از پا در می‌آید. در حقیقت، خدا جبار (حشر ۲۳)، یعنی توانائی مطلق است که مشیت او که حق و جز آن نیست، در عالم ساری و جاری و بسیار ترمیم و جبران کننده است.

عارفان، وقتی از خداوند سخن بمیان است، معنی دیگری به جبار داده‌اند که در جای خود می‌آوریم.

### نقد اشاعره و معتزله و آنچه از این نقد بدست می‌آید

۱. در نظر اشاعره، خداوند فعال مایشاء مطلق است هر عملی از آفریده او سر بزند، از او است. هم وقتی عمل حق است از خدا است و هم وقتی ناحق است، از خدا است. دوگانگی که برآن این نظر ساخته شده است، واضح است: خداوند فعال مایشاء و آفریده‌های او آلت فعل او هستند. اما اکراه و زور، مایه هر عمل ناحق است. نسبت دادن چنین عملی به خداوند، ناممکن بودن صدور ناحق از حق را نقض می‌کند. این بجای خود، قول اشاعره ما را از این واقعیت آگاه می‌کند که مایه هر نظریه جبری، اکراه و زور است.

نقد دوگانگی که پایه نظر جبری‌ها است، توحید می‌شود. نقد خمیرمایه نظر آنها که اکراه و زور است، این می‌شود که در حق از زور و اکراه نیست و در ناحق هست: در دین اکراه نیست (بقره، آیه ۲۵۶). اصل راهنمای اسلام توحید

است و بر این اصل، نه نظریه جبر را می‌توان ساخت و نه نظریه تفویض را. بر این اصل، شناسایی استقلال و آزادی بمتابیه حق ممکن است.

۲. اما معتزله، بر همان اصل دوگانگی، آفریده را فعال مایشاء و خداوند را ممنوع از عمل تصور می‌کنند. غافل از این‌که افعال آفریده‌ها، وقتی زور در بردارند، عمل صادر از موجود مستقل و آزاد نیستند. بنابراین، تفویض آزادی نیست. اگر فرض کنیم اعمال انسان مجموعه‌ای از حق و ناحق باشند، او موجودی می‌شود که وقتی به حق عمل می‌کند مستقل و آزاد است و وقتی به حق عمل نمی‌کند، مستقل و آزاد نیست. مایه عمل‌هایی که حق نیستند، لاجرم اکراه و زور است. ممنوع کردن خداوند از عمل نیز تحمیل جبر به او است و تحمیل جبر به هستی محض ناممکن است. افزون بر این، با بی‌عمل کردن خداوند و غفلت از رابطه با او، ماده متعین بی‌رابطه با نامتعین، برجا می‌ماند. قائل شدن به ماده متعین بی‌رابطه با نامتعین، جبرباوری است ولو معتزله گمان کنند به تفویض باور کرده‌اند. آنها تنها کسانی نیستند که بر اصل دوگانگی، به کلمه‌هایی چون تفویض و آزادی و عدالت و استقلال و ... معانی بخشیده‌اند که ضد معانی هستند که این کلمه‌ها دارند.

دوگانگی پایه را که نقد کنیم توحید را می‌یابیم و در می‌یابیم که بر توحید آزادی قابل تعریف و جبر غیر قابل تعریف می‌شود. بر دوگانگی، جبر قابل تعریف و آزادی غیر قابل تعریف می‌شود. با نقد تفویض، به آزادی می‌رسیم و با نقد ممنوع از عمل شدن خداوند، فعال لمایرید را باز می‌یابیم که از او جز حق صادر نمی‌شود. این نقد ما را به نتیجه بسیار مهمی می‌رساند: رابطه با خداوند رابطه حق با حق می‌شود. پس هر عملی که بیاتنگر این رابطه باشد، حق و حق گزارشگر استقلال و آزادی فاعل آن است. وقتی پای اکراه و زور بمیان می‌آید، رابطه با خدا قطع می‌شود و انسان استقلال و آزادی خود را از دست می‌دهد.

۳. قرآن عدالت را میزان تمیز حق از ناحق تعریف می‌کند. اگر بنا را بر دوگانگی بگذاریم، یا باید منکر عدالت خداوند بگردیم و یا تعریفی از عدالت بدست بدهیم که دیگر میزان نیست. اگر برپایه دوگانگی، عدالت میزان تعریف نشده‌است و تعریف‌ها با آزادی ناسازگار هستند، بخاطر این‌است که چنین تعریفی ممکن نیست. برای مثال، این تعریف که «عدالت برابری برابرها و نابرابری

نابرابرهاست»، نه بکار تمیز حق از ناحق می‌آید و نه با آزادی می‌خواند. زیرا ذهن سازنده این تعریف (ارسطو) برای موجودها، از جمله انسانها سلسله مراتب تصور کرده و گروه‌های برابر و نابرابر را از یکدیگر جدا ساخته و جای آنها را از رأس تا قاعده، معین کرده‌است. بنابراین تعریف عدالت این است که همیشه رأس هرم رأس و قاعده آن قاعده بماند. این تعریف گویای جبر است. زیرا ذهن صاحب تعریف است که، برای مثال، برای انسانها سلسله مراتب ترتیب می‌دهد. در این سلسله مراتب، گذار از مادون به مافوق خلاف عدالت می‌شود. در این صورت، هر تعریفی از آزادی، حتی تعریف آن به قدرت، با عدالت تناقض پیدا می‌کند. زیرا، هر یک از افراد برابر که با استفاده از آزادی، از دیگران پیشی‌گیرد، برابری برابرها نقض می‌شود. اما اگر، شماری از نابرابرها، با استفاده از آزادی خویش از گروه فوق خود پیشی گیرند، تعریف عدالت دوبار نقض می‌شود: نابرابر شدن برابرها و برابری نابرابرها!

نقد تعریف‌ها از عدالت بر اصل ثنویت، ما را به تعریف عدالت بمنزله میزان می‌رساند و این تعریف همواره بکار انسان می‌آید برای تمیز آزادی از جبر: عمل بر میزان عدل، عمل مستقل و آزاد است و عمل با نادیده گرفتن این میزان، تسلیم اکراه و زور گشتن است.

۴. بنابر هر دو طرز فکر، مسئول شناختن انسان - که بدون مستند کردن آن به استقلال و آزادی او ناممکن می‌شود - و پیامبری و کتاب و معاد بی‌محل می‌شوند. اما قرآن انسان را مسئول می‌شناسد و حتی او را صاحب حجت بر خداوند می‌داند (نساء، آیه ۱۶۵). بنابراین، پیامبری و رستاخیز محل پیدا می‌کنند.

### انسان و جبر و اختیار

در قسمت اول، فطرت خداوند را در قرآن شناسائی کردیم. او حق و حق از او است. و چون ما با ماقال (قرآن) سر و کار داریم، می‌گوئیم چون حق است خدا می‌گوید و می‌کند. پس دلیل حقانیت حق را در خود آن می‌جوئیم و نه در گوینده آن. خداوند بنابراین که هستی محض است از تعیین منزله و واجد تمامی ویژگی‌های دیگر حق است. از آنجاکه می‌خواهیم بدانیم آیا بنابر قرآن، انسان مستقل و آزاد آفریده شده‌است یا خیر، به قرآن مراجعه می‌کنیم ببینیم آیا آفریده



خداوند نیز همان فطرت خداوند را دارد یا نه:

### بنابر قرآن، انسان مستقل و آزاد است

- اگر به قرآن مراجعه کنیم و بنا را بر قرآن بگذاریم و نه این و آن نحله، قرآن انسان را مستقل و آزاد معرفی می‌کند، زیرا:
۱. خداوند انسان را بر فطرت خویش آفریده است. فطرت خداوند خالی از جبر است. آفریده او نیز منزله از جبر است (روم، آیه ۳۰):  
 فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن اكثر الناس لا يعلمون  
 پس به دین حنیف روی آور که بیان فطرت خداوند است. فطرتی که خدا انسان را بر آن فطرت آفریده و در آفرینش خدا دگرگونگی نیست. این است دین مستقیم ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.
  ۲. در دین اکراه نیست. آیه خود آن را توضیح می‌دهد: به تحقیق، راه رشد از راه غی جدا است (بقره، آیه ۲۵۶). پس، عمل به حق اکراه نیست و رشد هست و عمل به ناحق اکراه هست و رشد نیست. اما قائل شدن به رشد انسان، منوط است به مستقل و آزاد شناختن او:
  ۳. هرکس خود خویشتن را هدایت می‌کند (یونس، آیه ۱۰۸) این اصل همراه است با اصل دیگری: هدایت خداوند به شاکر و کافر داده شده است (انسان، آیه ۳). در حقیقت، راه رشد که همان صراط مستقیم عمل به حق است، راهی است که خالق بروی مخلوق گشوده است. سنت تبدیل ناپذیر او نیز این است: ابتکار با انسان است. هرگاه او راه رشد را در پیش بگیرد، یعنی به حق عمل کند، رشد می‌کند اما اگر از حقوق خویش غافل شد، به ضلالت می‌افتد و در تاریکی‌ها گم می‌شود. اگر جبار شد، به جبر خود از پا در می‌آید. زیرا برابر سنتی که بر آفرینش حاکم است، **حق بر حق و ناحق بر ناحق می‌افزاید**. عمل حق و ناحق را آفریده‌ها می‌کنند و این سنت تغییر ناپذیر خداوند است: بنابراین خواست خدا همان سنت‌ها و یا قوانینی است که بر جهان حاکم است. بدین‌خاطر جبری که جبار بکار می‌برد، به خواست خداوند او را از پا در می‌آورد. ضلالتی که آدمی در آن وارد می‌شود، او را در خود فرو می‌برد. و... خداوند جبار است و یهدی

من یشاء و یضل من یشاء و... همین است.

۴. بنابراین که انسان خود خویشتن را رهبری می‌کند، پس اصل این نیست که تا تغییرش ندهند تغییر نمی‌کند (جبر)، بلکه اصل این است که تا خود را تغییر ندهد، خداوند چیزی را در او تغییر نمی‌دهد (رعد، آیه ۱۱). تقدم تدبیر انسان بر تقدیر خداوند هم بیانگر عدالت بمنزله میزان است و هم اقوی دلیل بر استقلال و آزادی انسان.

۵. بنابر قرآن (بقره، آیه ۳۰) انسان خلیفه خداوند بر روی زمین است. مجبور چگونه می‌تواند خلیفه استقلال و آزادی مطلق باشد که خداوند است؟ در همین آیه، فرشتگان به خداوند می‌گویند: آیا می‌خواهید موجودی را بیافرینید که بر زمین فساد می‌کند و خون می‌ریزد؟ پاسخ می‌شنوند آنچه را خدا می‌داند شما نمی‌دانید. بدین‌سان، آیه به صراحت می‌گوید: موجودی که خلیفه خدا بر روی زمین می‌شود، می‌تواند از صراط مستقیم بدر رود و هدایت خداوند را گم کند. این انسان باید آزاد باشد تا بتواند از آزادی خویش غافل بگردد و صراط مستقیم حق را رها کند و به بیراهه ناحق کردن حق بیفتد. اگر انسان محکوم به جبر بود، غفلت از جبر ناممکن بود. استقلال و آزادی نیز نبود تا که او از جبر غافل شود و استقلال و آزادی بیابد.

بدین‌سان، انسان چون مستقل و آزاد آفریده است و غفلت از استقلال و آزادی ممکن و غافل شدن از جبر ناممکن است، هرگاه از استقلال و آزادی خویش غافل شود، خلیفه‌اللهی را از دست می‌دهد. از آنجا که آفریده‌ها مستقل و آزاد خلق شده‌اند، راه حق را رها کردن و در بیراهه اطاعت از جباران افتادن، سبب نمی‌شود که جبر اکراه و زور همگان را از پای درآورد. چون این جبر عارض است و استقلال و آزادی انسان ذاتی حیات او است، توانائی غلبه بر استقلال و آزادی را ندارد. بنابر سنت خداوند، انسان‌های دیگری بر می‌خیزند و حق را بر ناحق پیروز می‌گردانند (یونس، آیه ۷۳): آزادی بر جبر همواره پیروز است. آزادی بر جبر به این دلیل نیز پیروز است که بمحض بدآمدن از غفلت، آدمی آزادی خویش را باز می‌یابد. بنابراین، وجود آزادی همیشگی و جبر عارضی است و بمحض تذکر، از میان می‌رود.

حال می‌توانیم به سراغ عارفان برویم و ببینیم از قرآن چه آموخته‌اند و لاجبر

و لا تفویض بل امر بین الامرین، چگونه باید نقد کرد:

#### ۴- نظر مولوی در باره جبر و اختیار چیست؟ و یا عارفان از قرآن چه آموخته‌اند؟

##### چرا نظر مولوی در باره جبر و اختیار؟

علت اینکه نظر مولوی را در این باره جویا شده ام این است که دکتر سروش معتقد است که مولوی «با زندگی روحی و فکری من از هر کس دیگری عجین تر و نزدیکتر است» و اینکه مدت ۵۰ سال است که با او زندگی می‌کند:

«اکنون ۵۰ سال است که من با او زندگی می‌کنم و این را حقیقتاً نه مجازاً عرض می‌کنم. روزی نیست که من به او نیندیشم، از او نگویم، با او سخن نگویم یا به آثارش مراجعه نکنم، یا شعری از اشعار او را در خاطر خودم نگردانم، یا در نوشته‌ای به کار نبرم یا در خطابه‌ای از آن استفاده نکنم، لذا [مولوی] با زندگی روحی و فکری من از هر کس دیگری عجین تر و نزدیکتر است» (۲۴)

حال می‌خواهم اولاً بر خودم روشن شود، که مولوی در مسئله جبر و اختیار چه درسی به ما می‌دهد؟ و ثانیاً کسی که ۵۰ سال است که با مولوی زندگی می‌کند و زندگیش از هر کس دیگری به مولوی و آثارش «عجین تر و نزدیکتر است»، چه درسی از آموزه‌های او گرفته است؟ پس از توضیح مختصری به این مسئله باز خواهم گشت.

در بین متکلمان و فیلسوفان اسلامی از نیمه دوم قرن اول به بعد مسئله جبر و اختیار مورد بحث قرار گرفته و در بین اهل سنت دو دسته بزرگ اشعری و معتزلی را به وجود آورده است. معتزله که بنیانگذارش «واصل بن عطا» از شاگردان «حسن البصری» است، قایل به آزادی و اختیار عمل انسان بودند. و در مقابل اشاعره به وجود آمدند که اختیار را از انسان نفی کرده و همه افعال را به خدا منتسب می‌کردند و می‌گفتند که انسان مجبور است و اراده و اختیاری از خود ندارد. و چون ابوالحسن اشعری از مشهورترین این فرقه بود، بنام اشعری مشهور شدند. البته قبل از این که این دو فرقه بدین نامها مشهور شوند،

مسئله جبر و اختیار در بین مسلمانان مطرح شده بود و همچنانکه گفته شد معاویه اولین بار برای توجیه اعمال و حاکمیتش جبر را مطرح و ترویج می کرد و می گفت این خواست خدا بوده که او حاکم شده و اعمالی که می کند خواست خداوند است. و حتی هنگامی که معاویه، با تهدید و تطمیع، از برخی از انصار و مهاجر برای پسرش یزید، بیعت گرفت که پس از خود خلیفه مسلمین باشد، مورد اعتراض «ام المؤمنین» عایشه قرار گرفت، که چرا به چنین کاری دست زد، او در پاسخ به عایشه گفت: خلافت «یزید» تقدیر الهی است و بر بندگان در امور خود اختیاری نیست. (۲۵)

### مولوی و جبر و اختیار

به طوری که از خلال شش دفتر مثنوی بر می آید مولانا نه پیرو جبر مطلق و نه تفویض مطلق است، بلکه ما بین این دو قرار گرفته است. و این همان دیدگاهی است که به نوعی شیعه‌ها دارند. کریم زمانی شارح جامع مثنوی در این باره می نویسد: «زبدۀ نظر مولانا در مبحث جبر و اختیار برزخی است میان جبر مطلق که جهمیّه و آزارقه (۲۶) معتقد بوده اند و اختیار مطلق که معتزله بدان باور داشته اند. و این، مختار مذهب امامیه نیز هست. مولانا کلاً از دو منظر بدین مبحث در نگریده است. یکی از منظر کلامی و دیگر از منظر عرفانی و صوفیانه. مولانا از منظر کلامی، براهین سخته و پرداخته و در اثبات اختیار آدمی آورده و آن را با تمثیلاتی دلنشین همراه کرده است، چندانکه هر ذوق سلیمی را به اقتناع و اطمینان می رساند. لیکن در منظر صوفیانه مولانا از جبر دفاع می کند. اما کدام جبر؟ جبر مصطلح و مشهور؟ خیر. هم از این روست که برای پیشگیری از این آمیختگی و التباس، دو اصل کلیدی معیت و جباریت را در گفت می آورد. و آنان که مولانا را جبری پنداشته اند، بی تأمل و بلاتحقیق، ابیاتی را که بر این دو اصل ناظر است حمل بر جبر مصطلح کرده اند. حال آنکه بینهما بُعد المشرقین است. بدیهی است که این دو جبر تنها در لفظ اشتراک دارد نه در مفهوم و مصداق. «اشتراک لفظ دائم رهن است» بطور کلی جبر در منظر صوفیانه مولانا، دیدن مسبب الاسباب است و لاغیر. زیرا در این افق اعلی، سببیت و علّیت به تشان باز می گردد و جمیع ممکنات و موجودات، جنب مرآتیی پیدا می کنند و فقط فعال مایشاء بودن حضرت حق را باز می تابانند. مولانا و سایر عرفای بزرگ این نگرش را از تعالیم قرآن کریم آموخته اند... بنابراین وقتی

مولانا در افق مبین توحید می‌ایستد، و فعال مایشاء بودن خداوند را در همه اجزاء هستی می‌بیند، بدین معنی نیست که به کلی علل و اسباب را نفی کند و اراده آدمی را نادیده گیرد. چنانکه وقتی انبیاء و اولیا حاجات خود را از خدا می‌خواستند در همان لحظه سعی و تلاش خود را نفی نمی‌کردند.

مولانا می‌گوید: بنده سالک تا وقتی که مرتبه معیت حق را شهود نکرده در خود احساس نوعی اختیار می‌کند. اما همین که بدان مقام رسید و در هستی مطلق فانی شد، دیگر خود را صاحب اختیار نمی‌داند. این مقام عارفانه کجا و جبر مصطلح کجا؟ باز در تفاوت جبر عارفانه و جبر عامیانه مسئله جباریت الهی را پیش می‌کشند می‌گویند همه افعال آدمی حتی قوه اختیار او بسته به مشیت الهی است و چون آدمی به مقام جباریت الهی در نگرده به عجز و هیچ بودن خود واقف می‌شود « (۲۷) اما فانی شدن در هستی مطلق را هرگاه این‌همانی جستن با حق مطلق بدانیم که هست، استقلال و آزادی انسان نزدیک به کامل می‌شود و در می‌یابد که آفریده حق و خلیفه حق که حق زمین و آسمانها را مسخر او فرموده‌است، هیچ و ناچیز نیست، برخوردار از مجموعه‌ای از استعدادها و فضل‌ها و حقوق ذاتی حیات، از جمله، توانائی است. به عکس، وقتی از خدا می‌برد، ناچیز می‌شود چراکه در جا، گرفتار جبر قدرت می‌گردد. بعد از این توضیح به سراغ مثنوی می‌رویم و از او در این باره مدد می‌جوئیم:

### ۱- انسان در اعمال خود صاحب اختیار است

اختیاری هست ما را بی‌گمان // حس را منکر نتانی شد عیان  
سنگ را هرگز نگوید هین بپر // از کلوخی کس کجا جوید وفا؟ ...  
کس نگوید سنگ را دیر آمدی // یا که چو با تو چرا بر من زدی؟ ..  
(دفتر پنجم)

امرو نهی و خشم و تشریف و عتاب // نیست جز مختار را ای پاک جیب...  
اختیاری هست در ما ناپدید // چون دو مطلب دید، آید در مزید...  
(دفتر پنجم)

هیچ گویی سنگ را فردابیا // ورنیایی من دهم بد را سزا؟  
هیچ عاقل مر کلوخی را زند؟ // هیچ با سنگی عتابی کس کند؟ ...  
نغم می‌آید بروکن یا مکن // امر و نهی و ماجراها و سخن

در خرد، جبر از قدر رسواتر است // زآنکه جبر، حسن خود را منکر است  
 عقل حیوانی چو دانست اختیار // این مگوای عقل انسان! شرم دار  
 این که فردا این کنم یا آن کنم // این دلیل اختیار است ای صنم  
 خشم، در تو شد بیان اختیار // تا نگوئی جبر یانه اعتذار  
 و آن پشیمانی که خوردی ز آن بدی // ز اختیار خویش گشتی مهدی  
 (مثنوی مولوی، دفتر پنجم)

زاری باشد دلیل اضطراب // خجالت باشد دلیل اختیار  
 گر نبودی اختیار، این شرم چیست؟ // و این دریغ و خجالت و آزر چیست؟  
 (دفتر اول ۶۱۸-۶۱۹)  
 جمله قرآن امر و نهی است و عید // امر کردن سنگ مرمر را که دید؟  
 (دفتر پنجم ۳۱۰۱)

### حکایت

آن یکی می رفت بالای درخت // می فشاند آن میوه را دزدانه، سخت  
 صاحب باغ آمد و گفت: ای دنی // از خدا شرمیت کو؟ چه می کنی؟  
 گفت: از باغ خدا بنده خدا // گر خورد خرما که حق کردش عطا  
 عامیانه چه ملامت می کنی؟ // بخل بر خوان خداوند غنی؟  
 گفت: ای آبک بیاور آن رسن // تا بگویم من جواب بوالحسن  
 پس بیستش، سخت آن دم بر درخت // می زد او بر پشت و ساقش چوبب، سخت  
 گفت: آخر از خدا شرمی بدار // می کشی این بی گنه را زارزار  
 گفت: از چوب خدا این بنده اش // می زند بر پشت دیگر بنده اش  
 چوب حق و پشت و پهلوی آن او // من غلام و آلت و فرمان او  
 گفت: توبه کردم از جبر، ای عیار! // اختیارست، اختیارست، اختیار  
 (دفتر پنجم ۳۰۸۶-۳۰۷۷) یا

بر قضا کم نه بهانه ای جوان؟ // جرم خود را چون نهی بر دیگران؟  
 بل قضا حق است، و جهد بنده حق // هین مباش عور چو ابلیس خلق  
 (دفتر ششم ۳۰۷)

اشعار مولوی در این باره روشن و گویاست: مولوی انسان را، در اندیشه و

عمل، مختار می‌داند. و در همان حال که او انسان را مختار می‌داند، مسبب الاسباب را در همه جا مشاهده می‌کند. یعنی اینکه تا سالک راه، فانی فی الله نشده است، در خود نوعی اختیار می‌بیند. اما همین که به آن مقام رسید و در هستی مطلق فانی شد، و با هستی مطلق این‌همانی جست، درک می‌کند که آفریده حق و خلیفه حق که حق زمین و آسمانها را مسخر او فرموده‌است، هیچ و ناچیز نیست، از آن به بعد است که خود را صاحب اختیار نمی‌داند. چون هر عملی که انجام می‌دهد، خدائی است. مانند این‌است که خود بی‌اختیار شده و به تمامه در اختیار هستی مطلق قرار گرفته‌است. هر جا که او از جبر صحبت به میان می‌آورد، از این جبر سخن می‌گوید. این مقام عارفانه کجا و جبر مصطلح کجا؟

**فلفل هندی سیاه و خال مه رویان سیاه // هر دو جاتسوزند، اما این کجا و آن کجا**  
 باوجود این، توجه به انسان بمثابة برخوردار از حیاتی که حقوق، از جمله استقلال و آزادی ذاتی آنند، آسان می‌توان دریافت که رابطه آفریده با آفریدگار، رابطه حق با حق است. پس وقتی آفریده از این حق غافل می‌شود، فاقد اختیار می‌شود. قطع رابطه با خدا، ناچیز کردن هستی در هستی متعین است. اما خود را به تعین سپردن، خود را به جبر سپردن است. بدین‌سان، بی‌اختیار کسی است که رابطه با حق مطلق را می‌بُرد و برخوردار از استقلال و آزادی و توانائی و امید و... کسی است که عقل او با هستی مطلق که حق مطلق است این‌همانی پیدا می‌کند.

## ۲- مقام عارفانه جبر

اختیارات، اختیارش هست کرد // اختیارش چون سواری زیر گرد  
 اختیارش، اختیار ما کند // امر شد بر اختیاری مُستند  
 (دفتر پنجم ۳۰۸۸ و ۳۰۸۷)

اختیاری که در وجود آدمی به ودیعت نهاده شده از اختیار خدا به وجود آمده است و اختیار خداوند مانند اسب سواری است که در گرد و غبار پنهان شده است. اختیار خداوند است که اختیار ما را آفرید. بنابر این اوامر و نواهی خداوند متکی به اختیار آدمی است. و چون انسان موجودی مختار است، حق

او را مسئول اعمالش قرار داده است. این سخن مولوی بی‌نقص است چراکه از حق جز حق صادر نمی‌شود. و بدین‌خاطر است که این‌همانی با حق مطلق انسان را از استقلال و آزادی و توانایی و امید و... نزدیک به کامل برخوردار می‌کند.

با قضا پنجه مزن ای تند و تیز! // تا نگبرد هم قضا بر توستی  
 مرده باید بود پیش حکم حق // تا نیاید زخم از رب الفلق  
 گفت: آری گر توکل رهبرست // این سبب هم سنت پیغمبر است  
 گفت پ پیغمبر به آواز بلند // با توکل زانوی اشتر ببند  
 رمز الکاسب حبیب الله شنو // از توکل در سبب، کاهل مشو  
 در بیست و دشمن اندر خانه بود // حیلۀ فرعون زین افسانه بود  
 صد هزاران طفل کشت آن کینه گش // و آنکه او می‌جُست، اندر خانه‌اش  
 (دفتر اول ۹۲۰-۹۰۸)

انسان برای اینکه از گزند دشمن در امان بماند، در ها را به روی مردم می‌بندد. اما او نمی‌داند که دشمن در خانه او ساکن است. همچنانکه فرعون کینه توز و انتقام گیر صدها هزار کودک را کشت. اما آن طفل را که به دنبالش می‌گشت در خانه‌اش صحیح و سالم رشد می‌کرد و آماده می‌شد.

گر توکل می‌کنی، در کار کن // کشت کن پس تکیه بر جبار کن  
 (دفتر اول ۹۴۷)

وقتی توکل می‌کنی علل و اسباب را باید به کار ببندی و جد و جهد کنی، توکل نباید باعث تعطیلی سعی و تلاش شود. چنانکه زارع کشت کنان، به خدا نیز توکل می‌کند. او می‌داند که توکل از منظر خداوند در کار خود نگریستن است و بنابراین، با همه سونگری و کارهای بایسته را بی‌نقص انجام دادن است. وارونه این‌کار، توکل نیست، خود فریبی است و بسیارتر از بسیار شده‌اند کسانی که خود را می‌فریبند و گمان می‌برند توکل یعنی خداوند را به استخدام در آوردن تا کارهای ناکرده او را انجام دهد!

حاش لله آیش شاء الله کان // حاکم آمد در مکان و لا مکان  
 هیچ کس در ملک او، بی امر او // در نیفزاید سر یک تای مو  
 ملک، ملک اوست، فرمان، آن او // کمترین سگ بر در آن، شیطان او



(دفتر پنجم ۲۹۳۹-۲۹۳۷)

لفظِ جبرم، عشق را بی صبر کرد // وآنکه عاشق نیست، حبسِ جبر کرد  
 این معیت با حق است و، جبر نیست // این تجلی مُه است، این ابر نیست  
 وربود این جبر، جبر عامه نیست // جبر آن اماره خود کامه نیست  
 جبر را ایشان شناسند ای پسر! // که خدا بگشادشان در دل، بصر  
 غیب آینده بر ایشان گشت فاش // ذکر ماضی، پیش ایشان گشت لاش  
 اختیار و جبر ایشان دیگر است // قطره‌ها اندر صدف‌ها، گ وهر است  
 (دفتر اول ۱۴۶۸-۱۴۶۳)

بحث جبر و اختیار در دفاتر مختلف مثنوی بارها مطرح شده است. و مولانا در موارد بسیار تأکید دارد که سالک راه تا هنگامی که به وصال حق نرسیده، جبر باوری سبب گمراهی می‌شود. افراد کاهل، سست عنصر و یا قدرت طلب برای نادیده گرفتن حقوق و فرار از مسئولیت خود، به جبر می‌چسبند. مولانا در ابیات فوق این گونه جبر را به «جبر عامه» و یا جبر «نفس اماره» که خود کامه است تعبیر می‌کند، و می‌فرماید: عاشق رنج را ضرورت رسیدن به معشوق می‌داند و از آن خشنود است. ولی کسانی که خود را جبری می‌دانند، رنجها را می‌کشند و با ناخشنودی به آن تن می‌دهند و رنج بر رنج شان می‌افزاید. در حقیقت حبس کردن خود در زندان جبر، کار انسان‌های طالب و عاشق حق نیست. پذیرش رنج مسئولیت و سعی و کوشش لازمه «معیت با حق» است. به این معنی است که چون حق مخلوقات خود را رها نمی‌کند و در همه احوال با کائنات همراه است، و ما در تمامی حالات و احوال از ادامه فیضش برخوردار هستیم. به فرض محال اگر هم این را جبر بگویند، نیک بدانید که این جبر به معنای جبر مصطلح و عامه نیست، که نفس اماره او را رهبری کرده و زندانی قدرت خود ساخته است که هر گناه و جرم و جنایتی را مرتکب می‌شود، می‌گوید که خدا خواسته که من چنین و چنان کنم. نه! این استدلال حق جوین نیست، بلکه استدلال کسانی است که، نفس اماره خود را جایگزین حق ساخته اند. بنابر این ای جوان توجه کن! که آنچه که من می‌گویم، «معیت با حق» است و نه اعتقاد به جبر. جبری را که من مطرح می‌کنم بشناس! آن جبر سالکان راه حق است که در مقایسه با جبر مصطلح نظیر مروارید است در

مقابل قطره آب، همچنانکه به اعتقاد قدما قطره آب در درون صدف به مروارید تبدیل می شود، جبر در نزد ما مفهوم عالی الهی می یابد و جبری نیست که انسان خود را در درون آن زندانی کند.

کلمه **مَعِيَّت** مأخوذ از آیه ۴ سوره حدید است که می فرماید: «... و هو معکم این ما کنتم ... و هر جا که باشید او با شماست. و خداوند نسبت بدانچه انجام می دهید بیناست.» و امام علی آن را بدین گونه توضیح داده است: «مَعَ كُلِّ شَيْئٍ لَا بِمُقَارِنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْئٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ [حق تعالی] با هر چیزی همراه است نه آن طوریکه همسخن آن باشد و غیر از هر چیزی است نه بطوری که از آنها جدا باشد.» (۲۸)

توز قرآن باز خوان تفسیر بیت // گفت ایزد: ما رمیت اذ رمیت  
گر بپرانیم تیر، آن نی ز ماست // ما کمان و تیر اندازش خداست  
این نه جبر، این معنی جباری است // ذکر جباری برای زاری است  
(دفتر اول ۶۱۷-۶۱۵)

مولانا می گوید: آگاه باش! که این اسرار و حقایقی را که گفتیم، به معنی جبر نیست، بلکه جباری خداوند را شرح می دهم و یادآوری می کنم. همه باید بدانند که آفریده ها از نیستی به هستی آمده اند و خداوند آنها را خودانگیخته به هستی آورده است. بنابر این که زندگی پایدار است، مرگ - که موقت است - سالب خودانگیختگی نمی شود اگر انسان ها خود خویشتن را از آن محروم نسازند. کمال خودانگیختگی این همانی با حق مطلق، خدا است. بگاہ معیت کامل با خدا، جز حق نمی کنی. اگر این نکته درک شد، آن وقت سالک خود به این حقیقت می رسد و آن را درک می کند که لا مؤثر فی الوجود الا الله.

مولانا برای اینکه این نکته را برای ما ملموس تر کند، از زبان امام علی می سراید:  
گفت: من تیغ از پی حق می زنم // بنده حقم، نه مأمور تنم  
شیر حقم، نیستم شیر هوا // فعل من، بر دین من، باشد گوا  
ما رمیت اذ رمیت در جراب // من چو تیغم، و آن زننده آفتاب  
(دفتر اول ۳۷۸۹-۳۷۸۷)

از زبان امام می فرماید: من اگر تیغ می زنم و یا عبادت می کنم و یا به امور دیگران می رسم، مأمور نفسم و یا ذهنم نیستم. من شیر حق هستم و نه شیر هوا و هوس. من چنان خدائی شده ام که تمامی اعمال و سکناتم بر دین و ایمانم

گواهی می‌دهد و اگر شما بخواهید مرا درک کنید، باید که در اعمالم تأمل کنید. عمل من مصداق ما رمیتُ إذ رمیت است. در مقام دفاع از حق در برابر متجاوز به حق، باید حق بی‌کم و کاست شد. به سخن دیگر، باید با خداوند این‌همانی جست تا که اطمینان داشت عمل به حق است. بگاہ معیت با حق، گرچه انسان است که بسوی متجاوز به حق، تیر رهایی‌کند، اما حق مطلق است که تیر را بسوی متجاوز به حق رها می‌کند: تیری که او رها می‌کند، عمل به حق دفاع و دفاع برای احقاق حق است. ونه برای حاکمیت ذهن خود.

### در توضیح کلمه جبار

کلمه جَبَّار همانگونه که در بالا آمد، صیغه مبالغه از جبر است یعنی شکسته بند و اصلاح کننده و بنابراین این جَبَّار کسی است که اراده اش نافذ است و اراده خود را بر هر کسی که بخواهد تحمیل می‌کند. جَبَّار در دو معنای مختلف بکار می‌رود: ۱- اگر در مورد انسان بکار رود معنایش ظالم، زورگو و تحمیل کننده اراده خود بر دیگران به ناحق است. ۲- ولی وقتی در باره خدا بکار می‌رود، به معنی مصلح، مصلحی که بر اصلاح توانا است و توانائی مطلق است. توانائی است که مشیت او که جز حق نیست، در عالم ساری و جاری است. ترمیم و جبران کننده دائمی نیز هست.

در قرآن ۱۰ بار کلمه جَبَّار آمده است که ۹ مرتبه آن در رابطه با انسان و به معنی اول است یعنی زورگو، ظالم، و ستمگر و یک بار فقط در مورد خدا در آیه ۲۳ سوره حشر به معنی دوم بکار گرفته شده است.

هو الله الذی لا اله الا هو الملك القدوس السلم المومن المهیمن العزیز الجبار المتکبر سبحان الله عما یشرکون \* هو الله الخلق الباری المصور له الاسماء الحسنی یسبح له ما فی السموت و الارض و هو العزیز الحکیم (حشر/۲۳ و ۲۴)

ترک کن این جبر را که بس تهی است // تا بدانی سیرِ سیرِ جبر چیست

ترک کن این جبر جمع مَنبَلان // تا خبر یابی از آن جبرِ چو جان

(دفتر پنجم ۳۱۸۸-۳۱۸۷)

در اشعار فوق: سیرِ سیرِ جبر یعنی حال بندگان فانی در حق و جبر جمع مَنبَلان

یعنی جبر عوام. منبل یعنی سست و بیکاره و جبر چو جان هم یعنی جبر خواص و واصلان به حق مولانا برای اینکه نظر خود را روشنتر بیان کند، چنین می‌سراید:

ما رمیثُ اذ رمیت گفت حق // کار حق بر کارها دارد سبق  
(دقتر دوم ۱۳۰۶)

در این اشعار، مولانا می‌گوید که اراده و مشیت حق تعالی بر همه کارها سبقت دارد و فراگیر است. این توضیح بایسته است که مشیت خداوند حق است. چون هستی آفریده حق است و عمل ناحق در بطن حق انجام می‌گیرد، در نهایت، توسط حق خنثی می‌شود. آفریده‌ها ممکن است از آزادی خویش غافل شوند و جهنم بسازند، اما، در نهایت، توسط حق (بهشت) بلعیده می‌شود. این طور نیست که خداوند بشر را آفریده و او را رها کرده و خود هیچ دخالتی در کار هستی آفریده خود نداشته باشد. حق تعالی که جز بر حق تعلق نمی‌گیرد، عمل کنندگان به حق را بخود می‌خواند و از مرتکبان ناحق، که خود از خویشتن سلب اختیار می‌کنند و بنده قدرت می‌شوند، استقلال و آزادی را که ذاتی حیات آنها است، از آنها سلب نمی‌کند. بدین لحاظ است که این‌گونه انسان‌ها، همواره می‌توانند از بندگی قدرت برهند و استقلال و آزادی خویش را بازیابند. بعبارت دیگر توانائی خالق هستی، آن توانائی است که انسان وقتی آن را ادراک می‌کند که با او معیت می‌جوید و به یمن نزدیکی به او، افزایش توانائی خویش را پیوسته می‌گرداند. توانائی خداوند با حواس ظاهر و بدون معرفت بر توانائی خویش، قابل درک نیست. این واقعیت که انسانی، در زندگی خود، هر زمان توانائی خویش را بکار برده، دست پنهان از چشم ظاهر بین را مشاهده کرده‌است، به انسان عارف بر اختیار خویش، می‌آموزد که اختیار بمعنای هرچه از حق و ناحق کردن، آزادی نیست و بندگی قدرت است. مولانا برای اثبات آن به قرآن کریم استناد می‌کند.

ما رمیثُ اذ رمیت آیه ۱۷ سوره انفال است: «فلم تقتلوهم و لن الله قتلهم و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی و لیبلی المؤمنین منه بلاء حسنا ان الله سمیع علیم». پس این شما نبودید که آنان را کشتید بلکه خداوند بود که [با یاری خود در جنگ بدر] آنان را کشت. و [ای پیامبر!] این تو نبودی که [مشتی خاک

بسوی آنان] افکندی بلکه خداوند افکند تا مؤمنان را بدین [پیروزی] به آزمونی نکو بیازماید. همانا خداوند است شنوای دانا.»

این آیه به مؤمنان پیروز در جنگ بدر، درسی بزرگ می‌آموزد: پیروزی باید پیروزی حق با ناحق باشد. هرگاه با حق این‌همانی پیدا کنی، این حق می‌شود که تیر می‌اندازد. این حق می‌شود که مثنی خاک به روی دشمن می‌پاشد. هرگاه جز این باشد، انسان‌ها بپندارند که به جنگ‌آوری خویش پیروزی بدست آورده‌اند، از نو، بنده قدرت می‌شوند و پیروزی در جنگشان نیز شکست است.

ای کسی که به جبر چسبیده ای، و ای تنبل بیکاره، جبر توخالی و بی پایه را رها کن تا راز حقیقی جبر ما، آن جبری که بندگان فانی در حق هر چه می‌کنند حق و خدائی است و از جان عزیزتر است را درک و فهم کنی. آن جبری که انسان با داشتن اختیار چنان فانی در حق شده که «معیت با حق» است و جز خواست حق چیزی و عملی انجام نمی‌دهد گوئی که اختیار او هم اختیار خداوند است.

گمان نمی‌کنم که کسی بدون پیشداوری و یا پیش فرض به مثنوی مراجعه کند و بخواهد از مولانا درس بیاموزد و درنیابد که او نه جبری و نه تفویضی بمعنی هرچه خواهی کن است. بلکه آنچه او به ما می‌آورد: نه جبر و نه تفویض بلکه امری میان این دو است: لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین یا لا جبر و لا تفویض بل امر بین المنزلتین یعنی همان‌که به نوعی شیعه‌ها معتقدند. که موضوع نوشته دیگری از این سلسله نوشته‌ها است.

فرض کنیم همه جبری باشند و یا همه اختیاری، شما که به قول خودتان زندگیتان از هر کس دیگری به مولوی و آثارش «نزدیکتر و عجین تر» است، چرا به دنبال اشاعره و یا معتزله می‌گردید که در مورد جبر و اختیار چه می‌گویند؟ هر چه می‌خواهند بگویند. مولوی که مشخص است چه می‌گوید و چه تجربه ای را به ما منتقل می‌کند، چرا از او و تجربه او آموخته و منتقل نمی‌شود؟ آیا او اشاعره و معتزله و افکار و اعتقاداتشان را نمی‌شناخته است؟ که به راه آنها نرفته؟ قطعاً می‌شناخته. او جبر و اختیار و تجربه عرفانیش را از قرآن آموخته است. خود می‌گوید که این تجربه و آموزش را قرآن به من داده است. مگر اینکه شما بگوئید خیر او این تجربه‌ها را از جای دیگری گرفته که این امر دیگری است؟ اگر این را هم قبول ندارید که مولانا این تجربه را از

قرآن به دست آورده و برای شما هنوز مشخص نیست که قرآن و اسلام جبری است و یا اختیاری؟ در اینکه دینداران از عالم تا دانی نماز می خوانند شک نیست و شما خود عامل به آن هستید. فعلاً از همه قرآن می گذریم و در قسمت بعدی تنها به نماز مراجع می کنیم تا ببینیم نماز در رابطه جبر و اختیار چه تجربه ای را به ما منتقل می کند.

### ۵- جبر و اختیار و نماز یا نماز بدون اختیار یعنی چه؟

رکن اصلی نماز خواندن سوره فاتحة الكتاب است. نماز بدون خواندن این سوره نماز محسوب نمی شود. مسلمانان چه عالمان و عارفان و چه عموم مردم، هر روز از هر فرقه و دسته ای که باشند، حد اقل ۱۰ مرتبه این سوره را در نماز های خود قرائت می کنند زیرا کسی را شک نیست که نماز بدون خواندن این سوره نماز نیست. باز گمان نمی کنم کسی را شک و شبهه ای باشد که نماز وقتی نماز است که از روی کمال آزادی و با طیب خاطر گزارده شود. آیا فکر کرده اید اگر انسان را اختیار نبود، نماز بدون اختیار می توانست معنی داشته باشد؟ . پاسخ این پرسش را سوره حمد به ما می دهد:

### سوره فاتحة الكتاب

سوره فاتحه از جایگاه ویژه ای بر خوردار است. چرا که نام این سوره **أُمُّ الْكِتَابِ** است. این سوره مفتاح قرآن است. بیشتر از مقدمه و مدخل است. چون مفتاح قرآن است، اصول اساسی دین را که قرآن بیان کننده آن ها است، در بردارد. حسن بصری می گوید: «علوم قرآن را در سوره فاتحة الكتاب گرد آورد»، امام فخر الدین می گوید: «مقصود از تمام قرآن تقریر چهار امر است: الهیات، و معاد، و نبوتها، و اثبات قضا و قدر برای خداوند متعال، ... و (ایاک نعبد و ایاک نستعین...) نفی جبر را می رساند» و طیبی هم بر آن است که «علم اصول و سه علم دیگر که پایه دین است در سوره فاتحة الكتاب جمع آمده اند». دیگر مفسران هم با توضیح های گوناگون در بیان توضیح سوره فاتحه همین واقعیت را باز گفته اند.

ولی آنچه را توجه نکرده و یا کمتر کرده اند، این است که سوره فاتحة الكتاب

و یا اُمّ‌الکتاب چون نقش مفتاح کتاب را دارد، در آن بیان اصول اسلام که قرآن آنها را تعریف می‌کند و مرجع می‌شناسد، آمده است. هر آیه قرآن را باید به آنها سنجید تا آنها معانی خالی از تناقض و همه شفاف و سراسر است بیابند. این اصول همان اصول دین یعنی توحید، نبوت، عدالت، امامت و معاد هستند. غالب مفسرین گفته‌اند که این سوره بیان توحید، نبوت و معاد است، اما به نظر می‌رسد که آنها چون دین را بیان قدرت و نه آزادی تصور می‌کرده‌اند، توجه نداشته‌اند، نبوت بدون برخورداری از امامت، آن رهبری که هر آفریده دارد و انسان از کامل آن برخوردار است، ناممکن است. پیامبری بدون امامت پرهیزکاران چگونه تصورکردنی است؟ و عدالت را که قرآن میزان تعریف می‌کند، چگونه ممکن است در سوره نباشد؟ در سوره، اهدنا الصراط المستقیم هست. قوه رهبری در انسان‌ها باید باشد تا که از خداوند بخواهند آنها را به صراط مستقیم راهبر باشد. اما در این هستی، تنها یک صراط مستقیم هست و آن خط عدالت است. این خط است که بدان حق از ناحق تمیز داده می‌شود. دو گروه دیگر، چون به حق عمل نمی‌کنند، بر صراط مستقیم عدل نیستند.

الحمد لله رب العلمین بیان توحید است. توحید است. مالك يوم الدين معاد است. اهدنا الصراط المستقیم، به شرح بالا، امامت و میزان عدالت است. «انعمت علیهم» آنها هستند که، به یمن نبوت، از حقوق خویش و ویژگی‌های حق و میزان عدالت برای تصحیح رهبری خویش، آگاه می‌شوند. « غیرالمغضوب علیهم و لا الضالین» دو گروهی هستند که پندار و گفتار و کردار آنها در بیرون خط مستقیم عدل قرار می‌گیرند. بدین‌سان، سوره دو نوع امامت را می‌شناساند: امامت بر صراط عدل که متقین از آن برخوردارند و نیایش آنها این است که خداوند آنها را امام المتقین بگرداند. و امامت در بیرون از صراط عدل که امامت «مغضوبین و ضالین» است.

### بنای سوره بر استقلال و آزادی انسان

۱. سوره به روشنی تمام، ابتکار عمل را از آن انسان می‌شناسد. زیرا او است که از خداوند می‌خواهد او را به صراط مستقیم هدایت کند. او است که هدایت می‌شود و یا از هدایت خداوند - که از راه عمل به حق، تحقق پیدا می‌کند - با

عمل نکردن به حق، تن می‌زند. بدین‌سان، استقلال انسان در گرفتن تصمیم و آزادی او در گزینش راه، پایه‌ای است که مفتاح قرآن، بنابر این، قرآن، حقوق او را به او خاطر نشان می‌کند.

در حقیقت، صراط مستقیم بیانگر حقوق است. نه به این دلیل که قرآن آن را خط مستقیم حق می‌نامد (حکم کردن به حق صراط مستقیم است، سوره ص، آیه ۲۳ و خداوند حق است و هدایت به صراط مستقیم می‌کند، سوره سبأ، آیه ۶ و امر به عدل، صراط مستقیم است، سوره‌های نحل، آیه ۷۶ و مریم، آیه ۳۶ و دین قیم، صراط مستقیم است، انعام آیه ۱۶۱ و اخلاص در ایمان صراط مستقیم است، حجر، آیه ۱۶ و ایمان ایستادگی بر حق و شکیبائی در این ایستادگی است، سوره عصر، آیه ۳، خروج از تاریکی به روشنائی صراط مستقیم است، سوره ابراهیم، آیه ۱)، بلکه به این دلیل نیز که در همه جای جهان، خط عدل خطی است که صحیح را از خطا تمیز می‌دهد.

جای بحث هم ندارد که «ایاک نعبد و ایاک نستعین» یعنی جبر نیست. انسان از استقلال در گرفتن تصمیم و آزادی در گزینش نوع تصمیم برخوردار است. آیه صراحت دارد بر این که ابتکار هدایت شدن و یا نشدن با انسان است. زیرا اگر او را آن استقلال و این آزادی نبود، از خداوند یاری نمی‌جست. انسان مجبور هرچه می‌کند به حکم مجبور کننده است. او به مجبور کننده نیز مراجعه نمی‌کند و نمی‌پرسد چرا باید کاری را بکند یا نکند. از او نیز نمی‌خواهد کاری را نکند و یا کاری را بکند. صرف مراجعه، یعنی این که او قوه تمیز دارد و مختار است. چه رسد به اینکه از خداوند یاری خواستن که گویای معرفت انسان بر استقلال در گرفتن تصمیم و آزادی در انتخاب نوع تصمیم و راه است.

بنابر این «ایاک نعبد و ایاک نستعین» با اعتقاد به جبر ناسازگار است، زیرا اگر خداوند خالق افعال ما باشد و اراده ما دخالتی در ایجاد فعل ما نداشته باشد، نسبت دادن عبادت به خود بی معنا خواهد بود، با عقیده تفویض نیز سازگاری ندارد، زیرا استعانت از کسی که دخالتی در تحقق آن ندارد معنایی نخواهد داشت.

۲. وقتی قرآن با این سوره مختصر که بمنزله مفتاح قرآن است، آغاز می‌شود و در آن اصول دین را و اختیار انسان و حق و تمیز آن از ناحق را بیان



می‌کند، جز این نمی‌گوید که روش زندگی در استقلال و آزادی و روش غفلت نکردن از این دو، عمل به حقوق است. جز این نمی‌گوید که همه کتابی که او است را با انطباق به این اصول باید معنی کرد تا آنرا شفاف و سر راست و خالی از اختلاف، چه رسد به تناقض، یافت. هرکس از آن اصول خارج گشت، بنده قدرت می‌شود و به آیه‌ها معانی دلخواه قدرت را می‌دهد. از استقلال و آزادی خود غافل و آلت فعل قدرت می‌شود. در این وقت است که صراط مستقیم را اندر نمی‌یابد و قرآن را مشوش و متناقض و... و گویای جبر یا تفویض می‌یابد.

اما اصول دین نیز ناقض جبر و مبشر استقلال و آزادی انسان هستند. هرگاه قرآن جبر را تصدیق می‌کرد، توحید می‌باید با تثویت جانشین می‌شد. پیامبری بی‌معنی می‌گشت. امامت، از جمله، به معنای هرکس خود خویشتن را هدایت می‌کند، بی‌محل می‌گشت. عدالت بکار نمی‌آمد و هدمندی بی‌معنی می‌شد و قرآن انسان‌ها را سازندگان بهشت و دوزخ نمی‌شناخت.

بدین‌تریب، یکی از مهمترین علل نفهمیدن و یا کج فهمیدن قرآن، دخالت ندادن این اصول، بنابر تعاریف قرآن از آنها، در فهم آیات قرآن است. وقتی قرآن را که بروفق اصول مبین و سرراست، نازل شده‌است، بدون دخالت دادن اصول معنی می‌کنیم، اغلب از پیش، معنای مطلوب قدرت را می‌پذیریم و آن‌گاه بر آن می‌شویم که آن‌را به قرآن نسبت بدهیم. بدیهی‌است که قرآن را پر از اختلاف و تضاد و تناقض می‌کنیم. چنانکه در فهم هر علمی وقتی اصول راهنمای آن علم را در فهم آن لحاظ نکنیم، فهم ما از آن غلط می‌شود. برای مثال، ممکن نیست به کتابهای شیمی، فیزیک و یا هر علم دیگری، بدون لحاظ کردن اصول راهنمای آن علم مراجعه کنیم و از آن علم سردرآوریم. نتیجه اینکه: هر کس بخواهد آیه‌های قرآن را فهم و درک و معنی کند، معنی را باید از خود قرآن با مراجعه به اصول راهنمای قرآن انجام دهد. و هیچ آیه ای نمی‌تواند مخالف اصول راهنمای قرآن باشد، افزون بر اینکه هر اجمالی در یک جا، در جای دیگر توضیح جسته و هر ایجازی در یک جا، در جای دیگر تفصیل یافته‌است. با مراجعه به اصول راهنما، اجمالها و توضیح‌های آن‌ها و ایجازها و تفصیل‌های آنها، تمام دقت و صراحت و روشنی را باز می‌یابند.

۳. تصدیق وجود سه راه در سوره، خود بوضوح می‌گوید که قرآن جبر را باطل می‌داند. هیچ جبری دیده نشده‌است که به بیشتر از یک راه قائل شده باشد. زیرا تصدیق وجود بیشتر از یک راه، تکذیب جبر است. مهم‌تر این‌که بنا بر سوره، صراط مستقیم، راه انسان‌هائی که از راه عمل به حقوق، خود را هدایت می‌کنند و دو بیراهه دیگر را گرفتاران جبر قدرت (مغضوب‌ها) و سرگردانها در تاریکی (ضالین) در پیش می‌گیرند.

۴. در سوره، کلمه‌ها و جمله‌ها خالی از زور هستند. صراط مستقیم راهی است که در آن، زور کاربرد ندارد: اکراه نیست، جبر نیست. دو کلمه، یکی مغضوب و دیگری ضالین را هویت کسانی می‌شناسانند که از این راه بیرون رفته و گرفتار جبر قدرت گشته‌اند. مفسرین و دیگران هم در باره این سوره، نظر فوق را ناقص و یا بریده گفته‌اند و چون ناقص و بریده گفته شده، از اصل آن غفلت شده و کمتر به آن‌ها توجه شده است.

### نظر دیگران در باره سوره فاتحة‌الکتاب

● **حسن بصری گفته:** «خداوند علوم کتابهای گذشته را در قرآن جمع نمود، سپس علوم قرآن را در سوره فاتحة‌الکتاب گرد آورد. پس هر کس تفسیر آن را بداند مانند کسی است که علم تفسیر تمام کتاب‌های نازل شده را دانسته باشد» (۲۹)

● **عتیق نیشابوری گوید:** «این را امّ گویند زیرا که امّ امام بود و مقدم بود و این سوره مقدم است بر قرآن چنانکه امام مقدم بود بر قوم. و نیز امّ الکتاب گویند زیرا که ام اصل بود و این سوره اصل علوم قرآن است.» (۳۰)

● **«امام فخر الدین می‌گوید:** «مقصود از تمام قرآن تقریر چهار امر است: الهیات، و معاد، و نبوتها، و اثبات قضا و قدر برای خداوند متعال، پس فرموده خداوند، (الحمد لله رب العلمین) بر الهیات دلالت می‌کند، و فرموده او (مالک یوم الدین) بر معاد دلالت دارد، و فرموده او (ایاک نعبد و ایاک نستعین...) نفی جبر را می‌رساند، و اثبات اینکه همه امور به قضا و قدر خداوند است، و فرموده او (هدنا الصراط المستقیم) تا آخر سوره بر اثبات قضای الهی، و پیغمبرها دلالت می‌کند، و چون بالاترین مقصد قرآن این امور چهار گانه است، و این سوره بر این امور مشتمل می‌باشد، ام‌القرآن نامیده شده است.» (۳۱)

● **طیبی می‌گوید:** «علم اصول و سه علم دیگر که پایه دین است در سوره فاتحة‌الکتاب جمع آمده: «علم اصول که مهم‌ترین شناخت خداوند تعالی و صفات اوست، و: (الحمد لله رب العلمین) اشاره به همین است، و شناخت نبوت که با: (انعمت علیهم) منظور شده، و شناخت معاد که با: (مالک يوم الدين) به آن اشاره گردیده‌است» (۳۲)

● **میبدی صاحب کشف الاسرار می‌گوید:** «و ام‌القرآن از آنست که اصل علوم قرآن و جمله کتابهای خداوند است، هر چه در کتابها است از علوم دینی و مکارم اخلاق معظم در این سوره از روی اشاره موجود است... أم- گویند پس این سوره را ام‌القرآن از اینجا گفتند. یعنی که مفزع اهل ایمان است و مرجع اهل قرآن» (۳۳)

قبلاً نظر مولانا در مورد جبر و اختیار بیان شد، اکنون ببینیم در مورد این سوره چه می‌گوید:

#### مولانا در دیوان شمس چنین می‌سراید

ای دستِ تو مُتَوَر چون موسی پیمبر // خواهم که دستِ موسی در آستین نباشد  
 زیرا گلِ سعادت بی روی تو نروید // «ایاک نَعْبُد» ای جان بی «نَسْتَعین» نباشد

مولانا در بیان «ایاک نَعْبُد» که در آیه پنجم سوره فاتحة‌الکتاب است به نکته مهم جبر و اختیار از نظر قرآن اشاره دارد و می‌گوید اگر آزادی نباشد، استعانت و کمک خواستن از خداوند چه معنی می‌تواند داشته باشد؟ اسناد شفیع کدکنی، در توضیح این بیت آورده است: «مولانا در این بیت نکته لطیفی را بیان کرده‌است و آن مسئله جبر و اختیار از نظر قرآن است که در این آیه کوشش این سوی و کشش آن سوی، هر دو، را مورد نظر قرار داده و می‌گوید: در این راه، ضمن اینکه قدمی برداشته می‌شود، استعانت از او خواستن نیز شرط است و اگر آزادی نباشد استعانت خواستن معنی ندارد.» (۳۴)

البته جای بحث و شبهه نبوده و نیست که اگر جبر بود، نماز که بدون داشتن اختیار و بی‌آنکه به طیب خاطر گزارده شود، بی‌معنی، واجب نمی‌گشت. این از جمله بدین خاطر است که ما مدام به خود یادآور شویم که آزاد و صاحب اختیار هستیم و اگر از آن غافل گشته ایم بدان بازگردیم و الا گرفتار جبر قدرتمدارها می‌شویم.

حال از آقای دکتر سروش می‌پرسم: معتزله و اشاعره و دیگر نحله‌ها و فرق به کنار، آیا همین سوره کوتاه، در فاتحة‌الکتاب که شما خود در هر نماز،

قرائت می‌کنید، به شما نگفته‌است که قرآن جبری یا اختیاری است؟ جا دارد در همین جا نکته دیگری که به نماز و سوره فاتحه ربط دارد، توضیح داده شود: حتماً مستحضر هستید که اخیراً آقای دکتر سروش برای اینکه ثابت کند قرآن تألیف پیامبر است حدیثی را بکار برده و گفته‌است: «پیامبر یک روایت از ایشان هست که او تیت جوامع الکلم خداوند به من یک ظرفیتی داده که سخنان جامع می‌گویم. یعنی همه جانبه. این همان خصوصیتی است که پیامبر داشته‌اند.» (۳۵) من در پی یافتن حدیث شدم. آن را یافتم. معنای حدیث نه آن است که آقای سروش به آن می‌دهد:

● اولاً، کامل حدیث چنین است «او تیت جوامع الکلم و اختصر لی الکلام اختصاراً» یعنی اینکه {توانائی اظهار} کلام مختصر و مفید که در برگیرنده حکمت و جامع معانی باشد، به من داده شده‌است.

● ثانیاً، حدیث و یا روایت **مرفوع** است. و حدیث‌ها و روایت‌های مرفوع آنها هستند که در زنجیره روایان حلقه‌ها، برخی از آنها نیامده‌است. لذا، سندیت ندارد و دارای اعتبار نیست.

● ثالثاً اگر حدیث صحیح و از کلام آن حضرت هم باشد، پیامبر این حدیث را بدین منظور گفته که نشان دهد، قرآن، با وجود کوتاهی جمله‌ها، سرشار از معانی است. هم او گفته‌است تفاوت کلام او با قرآن، بسیار است. بیان معانی عمیق با موجزترین الفاظ به من داده شده که مراد قرآن کریم است، و دیگر تجمیع کتب آسمانی پیشین. که این احتمال ضعیف به نظر می‌رسد. زیرا کسانی و از جمله صاحب کشف الاسرار که می‌گوید: «ایک نعبد و ایک نستعین - اشارت به دو رکن عظیم است از ارکان دین و مدار روش دین داران به این هر دو رکن است: اول تحلیه النفس بلعباده و الاخلاص، خود آراسته داشتن بعبادت بی‌ریا و طاعت بی‌نفاق. رکن دیگر تزکیه النفس عن الشرك و الالتفات الی الحول و القوّة. نفس خود را منزوی کردن و از شرک و فساد باز داشتن، و تکیه بر حول و قوت خود ناکردن. آن تحلیت اشارت است به هر چه می‌باید در شرع، و این تزکیت اشارت است بهر چه می‌نباید در شرع. در نگر باین دو کلمه مختصر که جمله شرایع دین از این دو کلمه مفهوم می‌شود کسی را که در دل آشنائی و روشنائی دارد، تا ترا محقق شود آنچه **مصطفی** گفت علیه السلام: «او تیت جوامع الکلم و اختصر لی الکلام اختصاراً» و گفته‌اند - ایک نعبد توحید محض است» (۳۶)

علاوه بر میبیدی، بخاری هم حدیث را در صحیحین به همین معنی آورده است که بنابر آن، پیامبر گفته است: خداوند در این کتاب جمیع کتب گذشته را جمع کرده است و در نتیجه با وجودی که کتاب کلامش و لفظش موجز و کوتاه است، اما واجد معانی کثیر بلندی است.

کسانی دیگری هم که آن را حدیث صحیح گرفته و بکار برده اند، آن را در رابطه با قرآن و ایجاز و اختصار و بلندی معنی آن بکار برده اند. نه چون آقای دکتر سروش که آن را در اثبات مدعای خود که قرآن تألیف پیامبر است بکار برده.

بخاری در صحیح خودش جوامع الکلم را این چنین تعریف می‌کند: «که خداوند معانی زیادی را که در کتب ( انبیاء ) سابق آمده را در یک یا دو کلمه جمع می‌کند. و حاصل امر پیامبر خدا (ص) با قول الموجز یعنی با الفاظ کوتاهی که در برگیرنده معانی زیادی باشند حرف می‌زند. سلیمان بن عبدالله نوفلی می‌گوید که رسول خدا (ص) با کلمات کوتاهی که در برگیرنده معانی زیادی باشد سخن می‌گفت. و دیگران یعنی غیر از سلیمان هم گفته‌اند که ( معنی جوامع الکلم ) یعنی قرآن، و این از قرینه لفظ «بعثت» برانگیخته شدم فهمیده می‌شود که منظور پیامبر خدا از جوامع الکلم قرآن می‌باشد. زیرا قرآن، اوج ایجاز الفاظ و اتساع معانی می‌باشد. و بعضی دیگر گفته‌اند که منظور از جوامع الکلم، قرآن و غیر قرآن می‌باشد، یعنی آنچه که در نطق و بیان به آن حضرت داده شده و از «غیره» فهمیده می‌شود که مراد از آن کلام موجز و فصاحت و بلاغت و سخن درست و دقیق و مستقیم می‌باشد. و دلیل این امر که جوامع الکلم قرآن و غیر قرآن می‌باشد گفته ( کان یعلمنا جوامع الکلم و فواتحه ) که رسول خدا جوامع کلام و مقدمات و بدایات کلام را به ما یاد می‌داد.» (۳۷)

### تفاوت کلام پیامبر با کلام خدا (قرآن)

از همه اینها گذشته هم اکنون بسیاری از گفتارهای پیامبر در دسترس است و هر کس که کمی به ادبیات و زبان عرب مسلط باشد، حتی عربهای معمولی، قادرند سخنان پیامبر را از کلام خدا تشخیص دهند. کلام پیامبر بسیار پرمغز و پرمعنی هست، اما با قرآن تفاوت اساسی دارد. بعضی از گفتارهای پیامبر را از کتاب دلایل النبوه به عنوان نمونه می‌آورم:

« انا النبی لا کذب انا بن عبد المطلب » من به راستی و بی‌دروغ پیامبر هستم من پسر عبد

المطلبیم» ویا: «تالله لولالله ما اهتدینا ولا تصدقنا ولا صلینا فانزلن سکینة علینا و ثبت الاقدام ان لاقینا» سوگند به خدا اگر خدا نبود ما رهنمون نمی‌شدیم. نه زکوة می‌دادیم و نه نماز می‌گزاردیم. پروردگارا آرامشی بر ما فرو فرست در جنگها به ما پایداری عنایت فرما» و یا: «اللهم ان العیش عیش الآخرة فارحم الانصار و المهاجر». پروردگارا همانا زندگی، زندگی آن جهان است، خدایا بر انصار و مهاجران رحمت آور» (۳۸) حتی در نهج الفصاحه که گفته های قصار پیامبر جمع شده و موجود است و یاخطبه آن حضرت در حجة الوداع.

تا به حال، از عرب و غیر عربی که با ادبیات عرب سرو کار داشته، هیچکس مدعی نشده‌است که گفتار پیامبر حتی شباهت به قرآن دارد. تنها آقای دکتر سروش است که زبان عوام فریب بکار می‌برد تا مگر مدعای غلط خویش را بقبولاند. او می‌گوید:

«آخر ببینید فرض کنید ما قرآن را فقط وحی بدانیم کلمات دیگر پیامبر را شما چکار می‌کنید. ایشان وقتی سخنرانی می‌کرد، سخنرانی بسیار بلیغ و ادیبانه‌ای می‌کرد. هست پاره ای از سخنرانی‌های ایشان، آن جا که دیگران نمی‌گویند محصول وحی است. آن جا دیگر محصول خود خلاقیت شخصیت ایشان است. پیامبر یک روایت از ایشان هست که اوتیتوا جوامع الکلم خداوند به من یک ظرفیتی داده که سخنان جامع می‌گویم یعنی همه جانبه این همان خصوصیتی است که پیامبر داشته‌اند.» (۳۹)

اما آیا ادیبانه و بلیغ سخنرانی‌کردن، معنایش این است که کلام او وحی الهی است؟ و یا قرآن کلام او است؟ بسیاری کسانی که بلیغ سخنرانی کرده و می‌کنند. مثلاً شما می‌فرمائید سعدی عربی دان متبحری است و بعد مثالی از او می‌زنید که بسیار هم بلیغ است. آیا سعدی گفته‌است به او وحی شده و یا سخن او وحی است؟ و همان جمله‌ای که شما، از قول پیامبر، دلیل بر صحت مدعای خود نقل می‌کنید: «اوتیتوا جوامع الکلم خداوند به من یک ظرفیتی داده که سخنان جامع می‌گویم» جز این نمی‌گوید که «جوامع الکلام» به او داده شده‌است. دیدیم که مراد او قرآن است.

گفتن ندارد که پیامبر از مجموعه‌ای از استعدادها، مجموعه‌ای فوق‌العاده برخوردار بوده‌است. کلام او نیز جامع بوده‌است. اما آقای سروش از چهره و قول پیامبر را درباره تفاوت سخنش با کلام قرآن که عین واقعیت است، نمی‌خواند؟

آیا او از پیامبر زبان و ادب و معانی شناس‌تر است و تشخیص او این است که تشخیص خود پیامبر نادرست است؟ نه. او چون نیاز دارد به اثبات نظر اثبات ناپذیر خویش - زیرا دلیل صحت مدعایش در خود آن نیست - قول پیامبر را در فرق کلامش با کلام قرآن نمی‌خواند و به حدیث مرفوعی، معنی می‌بخشد که ندارد. آقای سروش خود معترف است که پیامبر در غیر زمان وحی و در مواقع عادی کارهایی را می‌کرد که ممکن بود اشتباه باشند. او می‌گوید:

«در غیر وحی، من اینجا همه‌اش می‌گویم به اعتقاد مؤمنان، برای اینکه من نمی‌خواهم در اینجا یک داوری ویژه ای کرده‌باشم، با اعتقاد مؤمنان، در غیر وحی، ایشان ممکن است خطا بکند، هیچ اشکالی ندارد. نادر شاه افشار به تاکتیک‌های جنگی پیغمبر ایراد می‌گرفت، می‌گفت: ایشان خیلی فرد جنگجو و جنگ شناسی نبود. یا مثلاً فرض کنید خود روایات اهل سنت زیاد است که پیامبر گاهی به خطای خودشان اعتراف می‌کردند. یک بار اعتراض کرد ایشان که چرا گرده درختان خرما را بر روی خرما می‌پاشید؟ مردم گمان کردند که ایشان می‌گویند نکنید و نکردند و سال بعد خرما بار نداد و آمدند و گفتند، ما به فرمان شما عمل کردیم. ایشان گفتند: نه! چنانکه مشهور است گفتند: أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِدُنْيَاكُمْ مِنْی وَ أَنْ أَعْلَمُ بِآخِرَتِكُمْ مِنْكُمْ. شما به امور دنیاتان از من واقف‌ترید... ببینید آنچه مسلم است برای مسلمانان این است که در هنگام تلقی وحی، پیامبر هیچ خطا نداشته و صد در صد آنچه به او می‌رسیده می‌گرفته. اما اینکه یک روزی پیغمبر توی راه می‌رفته، مثلاً کوچه را گم کند و عوضی برود، اینطرف برود آنطرف برود، من گمان نمی‌کنم هیچ کسی تردیدی داشته باشد. به این معنا ایشان انسان بود بشر بود. اما اینکه وحی را پیامبر صورت می‌داد خودش، آره! من به این قصه تصریح کرده‌ام که درست صورت وحی تاریخ‌مند است یعنی اگر پیامبر عرب نبود صورت وحیش عربی نمی‌شد و اگر عرب نبود مثالهایی که در قرآن آورده مثالهای دیگری می‌شد و هاکنذا» (۴۰)

سخنان بس شگفتی‌آور! از آقای سروش می‌پرسم: آیا شما خود را جزو مؤمنان می‌دانید و یا غیرمؤمنان که تکرار می‌کنید «به اعتقاد مؤمنان»؟ اگر خود را جزو مؤمنان محسوب می‌دارید، مسئله یک شکل دارد و اگر جزو غیر مؤمنان مثلاً نظیر خاور شناسان قرار می‌دهید، مسئله شکل دیگری به خود می‌گیرد. با ذهنیت رها که به سراغ قرآن نرفته‌اید. زیرا خود می‌گویند نیاز به پیش فرض است. آیا پیش فرض شما غیر از این است که قرآن کلام پیامبر است؟

و آیا به دلیل همین پیش فرض، کار شما غیر علمی و ذهنیت خود را واقعیت و حقیقت، هردو، گمان بردن نیست؟

با توجه به عقیده مؤمنان و بحث درون دینی، شما خود آورده و معترفید که پیامبر در غیروحی گاهی خطا می‌کرد و به خطای خودش هم اعتراف می‌کرد. و بعد هم می‌گوئید «نادرشاه افشار به تاکتیکهای جنگی پیغمبر ایراد می‌گرفت، می‌گفت: ایشان خیلی فرد جنگجو و جنگ شناسی نبود» **سئوال این است: آیا شما هم چنین می‌پندارید؟ و باوجود این می‌گوئید:** «اما اینکه وحی را پیامبر صورت می‌داد خودش، آره! من به این قصه تصریح کرده‌ام که درست صورت وحی تاریخمند است. یعنی اگر پیامبر عرب نبود صورت وحیش عربی نمی‌شد و اگر عرب نبود مثالهائی که در قرآن آورده مثالهائی دیگری می‌شد و هاکنذا»؟

و در همین جا، بگویم که «تاریخمند» بودن قرآن و وحی از فکر بکر نصر حامد ابوزید است، که در جای خود به آن خواهم پرداخت. این ادعا که «اگر پیامبر عرب نبود صورت وحیش عربی نمی‌شد و اگر عرب نبود مثالهائی که در قرآن آورده مثالهائی دیگری می‌شد و هاکنذا»، جز بکار بردن زبان عامه فریب نیست. زیرا سخنی است باغفلت از جهان شمول بودن امرهای واقع و مثال‌ها. و سخنی که با این غفلت بکار می‌رود به منظور ویا برای غافل کردن شنوندگان و خوانندگان از صفت جهان شمول و مستمر بودن آنها است.

حضرات موسی و عیسی از قوم بنی اسرائیل و سامی بوده‌اند. به زبان عبری سخن گفته‌اند. اما آنها هم، پیامبر پیامی بوده‌اند که موضوع آن امرهای واقع مستمر و جهان شمول و مثالهائی باز جهان شمول بوده‌است. آیا مسیحیان و یا یهودیان سراسر عالم امروزه می‌گویند که چون موسی و عیسی با زبان عبری سخن گفته و در پیام‌ها که گزارده‌اند، مثالها از آن قومشان بوده‌اند؟ می‌گویند تورات و انجیل را خودشان تألیف کرده‌اند. می‌گویند صورت وحی از آنها است؟

آنچه را که شما توجه نکرده و یا نتوانسته‌اید ببینید این است که، در قرآن، مثال‌ها، برای مثال، از قوم‌های گوناگون هستند. اما علل و عواملی که سبب شده‌اند هریک از آنها این یا آن سرنوشت را پیدا کنند، هر قوم و جامعه‌ای را، در هر زمان، به همان سرنوشت‌ها گرفتار می‌کند.

زبان قرآن، به لفظ، عربی است، اما به معنی و به ویژگی‌ها، زبان آزادی



است. زبانی است که هر کس آن را بیاموزد و بکار برد، عقلی آزاد و مبتکر پیدا می‌کند. از بند توجیه‌سازی رها می‌شود. به فهم قرآن بمثابة خلق خداوند، توانا می‌شود. امرهای واقع را نه موجود در جامعه عرب آن روز که موجود در جامعه خود و جامعه‌های دیگر می‌یابد. چراکه مستمر و جهان شمول هستند. آیا ربا خواری، جنگ، برده‌داری، قدرت طلبی، زناشویی، مالکیت و ... آن روز در جامعه عرب بودند و امروز در جامعه‌های مختلف نیستند؟

شما وقتی می‌گوئید پیامبر در غیر زمان وحی اتفاق می‌افتاد که خطا کند، اشتباه کند، چگونه با اطمینان مدعی می‌شوید که بگناه دریافت وحی - که به زعم شما «خواب پریشان» است - دچار اشتباه نمی‌شد؟ این ادعای شما که پیامبر در حال بیداری و آگاهی می‌شد که خطا کند ولی در رؤیایش که شما آن را تألیف وحی خوانده اید، خطا نمی‌کرده است، تناقض گویی مضحکی نیست؟ شما مدعی می‌شوید که قرآن، عشق، عدالت، حق، آزادی، ... نیست. این ادعا ناقض قول شما در باره ارتباط خدا و پیامبر از راه رؤیا نیست؟ **افزون بر آنچه گفته شد، به تناقضات دیگری از همان سخن دکتر سروش که:**

« آخر ببینید فرض کنید ما قرآن را فقط وحی بدانیم کلمات دیگر پیامبر را شما چکار می‌کنید. ایشان وقتی سخنرانی می‌کرد، سخنرانی بسیار بلیغ و ادیبانه‌ای می‌کرد. هست پاره‌ای از سخنرانی‌های ایشان، آن جا که دیگران نمی‌گویند محصول وحی است. آن جا دیگر محصول خود خلاقیت شخصیت ایشان است. پیامبر یک روایت از ایشان هست که اوتیتوا جوامع الکلم خداوند به من یک ظرفیتی داده که سخنان جامع می‌گویم یعنی همه جانبه این همان خصوصیتی است که پیامبر داشته اند.» **اشاره می‌شود گویا اصلاً متوجه سخنان پر از تناقض خود نیست**

● کلام پیامبر (ص) که «محصول خلاقیت شخصیت ایشان» است، در بیداری و پیشاروی مخاطبان بر زبان او جاری شده است. هرگاه بنا بر این باشد که قرآن محصول خواب پریشان باشد، کلام پیامبر (ص) نمی‌تواند مادون آن باشد و به ضرورت مافوق آن می‌شود.

● اما پیامبر خود، در مقام مقایسه، می‌فرماید: «فضیلت گفتار خداوند بر سخنان دیگر، چون فضیلت خدا بر مخلوق خویش است» (۴۱) بدین قرار، هرگاه گوینده نخواهد در تناقض بماند، بر او است که اعتراف کند قرآن فرآورده خواب

## پریشان پیامبر (ص) نیست.

● و قرآن فرماید (آیه ۸۲ سوره نساء): آیا در قرآن تدبر نمی‌کنید؟ اگر از جانب غیر خدا بود قطعا در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند.

آیه کلام پیامبر (ص) را استثناء نمی‌کند. حال اگر کلام پیامبر که «محصول خلاقیت شخصیت او» در بیداری است، باوجود احتمال اختلاف در آن، ارجمند است، اما قرآن چگونه ممکن است محصول خواب پریشان پیامبر (ص) باشد؟

● این پندار که «رسانه» خداوند شدن فعل‌پذیری است و این گمان که پیامبر (ص) فعال بوده‌است، ترجمان ثنویت تک محوری، بمثابة اصل راهنمای عقل است. در حقیقت، هیچ فعالیت‌گرانیقدرتر از عقل را از خودانگیختگی کامل، توانا به اتصال به خودانگیختگی مطلق گرداندن نیست و عقلی که خلق خداوند از طریق او ابلاغ می‌شود، باید از تمام توان خلاقیت برخوردار باشد. باید موازنه عدمی را شناخت تا دانست این‌همانی جستن با هستی در مقام خلق چیست. بنابراین توصیف پیامبر (ص) که خود را افصح عرب می‌دانست، نسبت خلق او (=کلام او) به خلق قرآن (= کلام خدا)، نسبت آفریده به آفریدگار است. به سخن دیگر، دریافت پیام خداوند توانائی می‌طلبد که توانائی خلق کلام، در مقایسه با آن، ناچیز است. در بخش بعدی ادامه بحث با لا جبرولا تفویض امر بین الامرین یعنی چه؟ پی گرفته می‌شود.

## ۶- لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین یعنی چه؟

سه مقاله پیشین روشن کردند که قرآن بنا را بر استقلال و آزادی انسان می‌گذارد. نقدنظر معتزله و اشاعره نیز به این نتیجه رسید که نسبت دادن عمل‌ها که حق هستند و آنها که حق نیستند، به خداوند، متعین‌کردن خدا، بنابراین انکار او و قطع‌کردن رابطه با خدا، تصدیق تعین و محروم کردن خویش از استقلال و آزادی است. بنابراین، معتزله نیز، بسا ناخودآگاه، به جبر قائل بوده‌اند. آنها و هنوزبسیارند کسانی که می‌پندارند عمل به ناحق کردن و زور بکاربردن از اختیار است. حال این‌که عمل به ناحق، گویای به بندگی قدرت درآمدن و از دست دادن اختیار است. چنان‌که عصبانی شونده و زورگوینده، آزاد نیست. خود نیز می‌گوید عصبانی بودم نفهمیدم چه گفتم و چه کردم.

بدین‌سان، استقلال و آزادی نزدیک به مطلق و، نه مطلق، را کسی دارد که بتواند با هستی محض هوهویه گردد. امر بین‌الامرین، منزلگاهی که، در آن، حق قرار دارد، همین است. آنچه آقای سروش می‌پندارد و درس‌رسیاران نیز هست، این است که امر بین‌الامرین، آمیخته‌ای از جبر و تفویض است. اما این دو، دو روی یک سکه، سکه جبر هستند و آمیخته آنها، آمیخته‌ای از جبر با جبر است. وگرنه آزادی با جبر آمیختنی نیست. در عمل، اینهمانی کامل با هستی حاصل نمی‌شود. انسانی که ما هستیم، وقتی به حق عمل می‌کنیم، در معیت هستی محض که خدا است می‌شویم. به سخن دیگر، در آن منزلگاه، حق را یافته و بدان عمل می‌کنیم. اما همواره چنین نمی‌کنیم. یعنی از خدا، بنابراین از خودانگیختگی خویش، غافل می‌شویم و به ناحق عمل می‌کنیم. اینست که، در عمل، آزادی مطلق - که همراه است با استقلال - حاصل نمی‌شود.

حاصل این‌که آدمی در اعمال خود مختار و بخاطر آنچه می‌کند، مسئول است. پس، بر او است که عمل به علم کند. عمل خالی از علم ناشدنی است. از این‌رو، هرکس مسئول است که مطمئن شود، در عمل خویش، علم و نه ناعلمی که علم می‌پندارد، بکار می‌برد. علم به حقوق ذاتی حیات، به او امکان می‌دهد، عمل به علم کند. باز به او امکان می‌دهد از آنچه بدان علم ندارد پیروی نکند. اهمیت دین نیز در این است که انسان را از حقوق خویش و اثر بود و نبود رابطه با خداوند، در مستقل و آزاد بودنش، آگاه می‌کند و راهنمای او در علم جستن و علم بر علم افزودن، می‌شود. به اومی‌آموزد از آنچه بدان علم ندارد، پیروی نکند. در لا علم توقف نکند و به او هشدار می‌دهد یکایک اعضای او مسئولند:

و لا تقف ما لیس لك به علم ان السَّمع و البصر و الفوآد كل اولئك كان عنه مسولا (اسری/ ۳۶)

اینک که دانستیم امر بین‌الامرین یا منزلگاهی که حق در آن است، چه می‌تواند باشد، نقد مدعای آقای سروش بر ما و خود او آسان می‌شود:

**نقد قول آقای دکتر سروش: «در شیعه هم که گفته‌اند: لا جبر و لا تفویض بل امر بین‌الامرین استخوان لای زخم گذاشته اند»:**

در مقام بسط آنچه در باره لاجبر و لا تفویض گفته‌آمد، یادآور شویم که تفویض در لغت یعنی انجام امر و یا اموری را به کسی سپردن و یا وا گذاشتن.

اما بنابر نظر فیلسوفان جانبدار تفویض، معنی کلمه این است: خداوند هستی را خلق کرده است و دیگر کاری به کار آن ندارد. خود را از دخالت در کار آفریده خویش معاف کرده و «اختیار کامل» را به انسان داده است. کسانی از معتزله گفته‌اند: اگر خداوند خود را نیست می‌کرد، اثری بر گردش کار هستی آفریده او نداشت. چرا که جهان به حسب طبع خود گردش و جریانی دارد و حوادثی که به تدریج پدید می‌آیند، مقتضای طبع خود جهان است. در این جهان، آدمی مختار مطلق است و تصدی امور هر چه هست به او واگذار شده است. **نقد این نظر ما را به این نتیجه رساند که صاحبان آن غافل بوده‌اند که محروم کردن خود از خداوند هدایت کننده، گرفتار کردن خویش به تعین و جبر آن است.**

انسان مطلقاً خودکامه است، در جا، یعنی انسان متعین و بیشتر از آن، بنده قدرت است. توضیح این که خودکامگی وقتی شکل عمل به ناحق را پیدا می‌کند، دیگر عمل آزاد نیست. پس، مجبورکننده‌ای باید وجود پیدا کرده باشد که او را به عمل کردن به ناحق مجبور کرده باشد. اما مجبورکننده‌ای جز قدرتی که از رابطه قوا پدید می‌آید، نه تصور کردنی و نه وجود یافتنی است. بدین ترتیب، خلاء خدا نیست یا خداوند دیگر کاره‌ای نیست را قدرت پر می‌کند. در نتیجه، انسان هم متعین و هم گرفتار جبر قدرت می‌شود. لذا، فرقی میان اشاعره و معتزله و مادیون در جبر باوری نیست. الا اینکه معتزله، بسا ناآگاهانه، معنائی به تفویض می‌دهند که جبر مضاعف می‌شود. یکی جبر تعین و دیگری جبر اطاعت از قدرت. این دو تمایل گرفتار جبر باوری نمی‌شدند اگر منطق صوری را روش نمی‌کردند. در این مورد، منطق صوری غافل کننده عقل از هستی محض، خدا، است و این کار را با متعین کردن او می‌کند. این روش مانع از آن می‌شود که صاحبان سه نظر دریابند که تفاوتی میان آنها نیست. یکی می‌گوید خدا هست فعل من از او است و دیگری می‌گوید خدا هست اما کاری به کار هستی آفریده خود ندارد و من در فعل از او بی‌نیازم و سومی هم می‌گوید: خدا نیست. و بن‌مایه هر سه نظر، تعین و جبر است.

نقد سه نظر ما را به این نتیجه می‌رساند که خداوند استقلال و آزادی مطلق و حق است. و از حق جز حق صادر نمی‌شود. پس انسان که آفریده اوست مستقل و آزاد و حقوقمند است. انسان برخوردار از استقلال و آزادی، انسان در

اتصال با آزادی مطلق است که خداوند است. نبود خدا، تصور آزادی را نیز ناممکن می‌کند چه رسد به برخورداری از آن، در زندگی. حق نیز بدون حق مطلق نه به تصور می‌آید و نه انسان از آن برخوردار می‌شود. برای مثال، بسا باشند کسانی که بپندارند زیبایی بدون زیبایی مطلق، تصورکردنی است. اما اگر نیک تأمل کنند، در می‌یابند که هرگاه بخواهند تعریفی از زیبایی بیابند که بن‌مایه‌ای از زور نداشته باشد، نیازمند قائل شدن به زیبایی مطلق می‌شوند: زیبایی صفت حق است. حق مطلق زیبایی مطلق است. آزادی حق است و آزادی مطلق زیبایی مطلق است.

در عمل، بنا بر این که جبر مدار عقل را می‌بندد و او را از هستی و امکان‌های بی‌شمارش محروم می‌کند، ضد رشد انسان است. جبر آدمی را به موجودی بدل می‌کند که در جا تسلیم امر و نهی قدرت می‌شود. این انسان استقلال و آزادی، در نتیجه خلاقیت خود را از دست می‌دهد. بسا از ماشینی که فرمانش در اختیار بکاربرنده او است، پست‌تر می‌شود.

### امر بین الامرین؟

یکبار دیگر یادآور می‌شوم که مسئله جبر و اختیار و تفویض از زمانی که فلسفه پیدا شده، موضوع فلسفه بوده است. نقد ما را رهنمون شد به این نتیجه که دو دیدگاه فلسفی بازگشتی جز به تعیین و جبر نمی‌توانند داشته باشند. و نقد ما را دلالت کرد بر این اندریافت که لاجبر و لاتفویض نمی‌تواند آمیخته‌ای از آزادی و جبر باشد. بلکه منزلگاهی می‌تواند باشد که حق در آن است.

باز یادآور می‌شوم که، اول بار، جبر را معاویه وارد اسلام کرد. دستگاه اموی فلسفه قدرت را از یونان اخذ و برای جا انداختنش، فقهای حکومتی را بر آن داشت که بدین لباس اسلامی جبر بپوشانند. عباسیان همان نیاز را داشتند و بر همان رویه عمل کردند و به فلسفه قدرت میدانی هرچه وسیع‌تر بخشیدند. زیرا از خود بیگانه کردن فکر راهنما و قبولاندن جبر، کار آمدترین روش قبولاندن مقدر بودن حکومت‌های جبار به مردم است.

اگر چه جمله لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین از قول امام جعفر صادق (ع) مشهور شده است، اما برای اولین بار در دوران امام علی (ع) و بعد

از قضیه حکمیت مطرح شد:

«مردی شامی [پس از بازگشت از صفین] پرسید: آیا رفتن ما به [جنگ اهل] شام به قضا و قَدَر (در اصطلاح دینی قَدَر به جبر و تفویض هر دو اطلاق می شود.) از جانب خدا بود؟ امام فرمود: وای بر تو شاید تو قضا و قَدَر حتمی را گمان کردی، اگر چنین بود، پاداش و کیفر باطل بود و وعده و وعید باطل. خداوند سبحان، بندگان را امر کرده با اختیار و نهی فرموده با بیم و ترس. و تکالیف آسانی بر دوش آنان نهاده و هرگز تکلیف سنگینی (به کسی) نکرده. در برابر (اطاعت اندک) پاداش کثیری قرار داده، و هرگز کسی از روی اجبار، او را معصیت نکرده، و از روی اکراه اطاعت ننموده است. خدا پیامبران را بیهوده نفرستاده و کتب آسمانی را برای بندگان عبث نازل نکرده، و آسمانها و زمین و آنچه در میان آنهاست باطل و بی هدف نیافریده است. این گمان کافران است. وای بر کافران از آتش دوزخ!» (۴۲)

سپس آن مرد از امام پرسید: پس آن قضا و قدری که ما جز بدان حرکت نکردیم چیست؟ امام فرمود: دستور و حکم خداوند است. و سپس این آیه را خواند و قضی رَبِّكَ الا تعبدوا الا اياه پروردگار تو مقرر کرد که جز او را نپرستید. (اسری/ ۲۳) (۴۳)

امام در پاسخ به آن مرد شامی بطلان جبر و تفویض را آشکار ساخته، و فرموده‌اند که نه این است و نه آن، بلکه بین الامرین است.

روشن است که خداوند با داشتن اختیار و آزادی، بدون اکراه و اجبار امر فرموده که بر حق بایستیم و بر آن عمل کنیم. اما اگر ما به خلاف آن عمل کنیم، باز هم، خود با غفلت از آزادی خویش، به ناحق عمل کرده‌ایم. در نتیجه عواقب خلاف حق عمل کردن ما را گرفتار خود می‌کند و در خود می‌پیچید. سنت الهی چنین است.

بنا بر روایت، از امام صادق (ع) در باره جبر و تفویض چندین بار پرسش شده است. از جمله: حضرت فرمود: نه جبر است و نه تفویض بلکه منزلی است میان آن دو که **حق آنجاست و آن منزل را نداند جز عالم یا کسی که عالم آن را بوی آموخته باشد.** (۴۴) و یا، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «نه جبر درست است و نه تفویض بلکه امری است میان این دو امر. راوی گوید: گفتم میان دو امر چیست؟ فرمود مثلش این است که مردی را مشغول گناه بینی و او را نهی کنی و او نپذیرد و

تو او را رها کنی و او آن گناه را انجام دهد، پس چون او از تو نپذیرفته و تو او را رها کرده ای نباید گفت تو او را به گناه دستور داده ای.» (۴۵)

در هر چه انسان شک کند، در این امر شک ندارد که به دنیا آمدنش با اختیار و تصمیم او نبوده، و همچنین ادامه حیاتش در عرصه این دنیا نیز به خواست و اذن او نیست. آیا خود این دو امر مشخص نمی سازد که انسان مختار و آزاد مطلق نیست؟ همچنین است بسیاری از اموری که در طبیعت رخ می دهد، به خواست و اختیار مطلق انسان نیست. پس مشخص است که مسئله به تعبیر سروش «استخوان لای زخم» گذاشتن نیست، بلکه حقیقت زندگی در این عالم است.

گرچه به ظاهر چنین است که در بالا آمد، اما امروز می دانیم که انعقاد نطفه نیز خودانگیخته است. ما انسان ها عادت کرده ایم بگوئیم: در آمدن به این دنیا اختیار نداشته ایم. توجه نداریم که به امر و نهی ما، نطفه منعقد نشده است. غافلیم از این واقعیت که حیات یافتن جبری نیست. از زوجیت خود انگیخته است. کم و کیف زندگی نیز موکول است به عمل کردن و یا نکردن به حقوق ذاتی حیات. بنابراین فلسفه قدرت که جبر را القاء می کند، زندگی موجود زنده موقت و مرگ دائمی است. اما بنابر بیان آزادی، مرگ موقت و زندگی پایدار است.

مولوی هم این خود انگیختگی را در غزلی دل نشین و شیوا چنین می سراید:

دروازه هستی را جز ذوق مدان ای جان // این نکته شیرین را در جان بنشان ای جان  
 زیرا عرض و جوهر از ذوق برآرد سر // ذوق پدر و مادر کردت مهمان ای جان  
 هر حس به محسوس جفت است یکی گشته // هر عقلی به معقولی جفت و نگران ای جان  
 هر جا که بود نوقی ز آسیب دو جفت آید // زان یک شدن دو تن ذوقست نشان ای جان  
 گر جفت شوی ای حس با آنک حسرت کرد او // وز غیر پیرهیزی، باشی سلطان ای جان  
 نوقی که ز خلق آید زو هستی تن زاید // نوقی که ز حق آید زاید دل و جان ای جان  
 کو چشم که تا بیند هر گوشه تنق بسته // هر ذره بیبوسته با جفت نهان ای جان  
 آمیخته با شاهد هم عاشق و هم زاهد // و ز ذوق نمی گنجد در کون و مکان ای جان  
 ...خنک زده هر ذره بر معجب بی بهره // کاب حیوان را کی داند حیوان ای جان؟  
 اندر دل هر ذره تابان شده خورشیدی // در باطن هر قطره صد جوی روان ای جان

این بیان به علم و رشد در علم نیز معنی و در کامل کردن کم و کیف زندگی کاربرد می‌دهد. باوجود این که مرگ موقت است، اما وجودش نفی می‌کند تفویض را و تصدیق می‌کند آزادی را: خودکامگی با زندگی سازگار نیست. آزادی با زندگی خوانائی کامل دارد. حیات طبیعت نیز نافی هم جبر و هم تفویض است. به محیط زیست که بنگریم، می‌بینیم آلودگیش حاصل خودکامگی انسان و تخریب طبیعت توسط انسان است. پس زندگی طبیعت نیز نافی جبر و هم نافی تفویض و مصدق خودانگیختگی است. بنابراین، این درک که نه جبر و نه تفویض، بلکه امری میان این دو «استخوان لای زخم» گذاشتن است، ساخته ذهنی خود را به واقعیت (در اینجا قول امام صادق) نسبت دادن است. نیک که تأمل کنیم می‌بینیم که هر دو تمایل به جبر و تفویض، بنابر طبیعی باوراندن زور و بکاربردن آن و ایجاد روحیه و رویه تسلیم به قدرت در انسان‌ها دارند. کسانی هم امر بین الامرین را آمیخته‌ای از جبر و تفویض گمان می‌برند، بر روش آن دو گروه هستند.

اینک که سخن به اینجا رسید، بی‌مناسبت نیست به «وجود معلول مُندک در وجود علت» است و نیز تثویت و تثلیث بطور مختصر بپردازیم:

### وجود معلول مندک در وجود علت است؟

دکتر سروش چنان در تخیلات و عشق به «علم» خود غرق شده که تضاد و تناقضهای گفتار و نوشته‌های خود را هم نمی‌بیند. در قول او، یکجا، قرآن حاصل رؤیای پیامبر می‌شود و گفتاری مغشوش و نامنسجم و نا به هنجار می‌گردد. و در جای دیگر، «محصول مهم است» یعنی محصول خواب پیامبر، قرآن مهم است. بعد می‌گوید پیامبر به آن خواب «نظمی می‌بخشد که وقتی ما آن‌ها را نظر می‌کنیم می‌بینیم چقدر پر مغز و پر معنی است». باز، این سخن را از یاد می‌برد و می‌نویسد:

«نظم پریشان قرآن که گاه در سوره و گاه حتّی در آیه واحد خود را مینمایاند، وضع انسانی را نشان میدهد که به مناظر مختلف مینگرد و در این نگرستن، گاهی از اینجا می‌گوید و گاهی از آنجا! گویی هجوم معانی و مشاهد راه را بر



گفتار منسجم می‌بندند، و دیده‌ها و شنیده‌ها، به هنجار و نابه هنجار در کلامش می‌نشینند.»

اما او چرا خویشتن را گرفتار ضد و نقیض گوئی می‌کند؟ چرا توجه نمی‌کند که از خواب پریشان، بدین‌خاطر که بیشترین بخش آن مجاز و وهم پراکنده و پر از ضد و نقیض است، ممکن نیست «محصول» هم‌آهنگ و سنجیده ساخت. بخصوص که بگاه بیداری، قسمت‌هایی از صحنه‌ها و پدیده‌ها از مجازی و غیر آن، فراموش می‌شوند؟ چرا از خود نمی‌پرسد: وقتی می‌گویم: پیامبر در بیداری دچار اشتباه و خطا می‌شد و نادر شاه هم – بگذریم از نادرستی سخن نادر بلحاظ این‌که پیامبر دست به جنگ ابتدائی و تعرضی هیچ‌گاه نزد و راهبرد و کاربرد جنگهای تدافعی او بی‌نقص بودند زیرا هیچ‌گاه شکست به خود ندیدند به استثنای جنگ احد که ناشی از ترک یک موضع راهبردی بود - به او و تاکتیک‌هایش در جنگ‌ها ایراد می‌گرفت، چگونه ممکن است خواب او محصول پر مغز و پر معنی بدهد؟ چرا از خود نمی‌پرسد: چرا تناقض میان دو نوع خواب که به پیامبر نسبت می‌دهم را نمی‌بینم؟

اگر این پرسش‌ها را از خود می‌کرد، در می‌یافت که در ذهن خود، یک محور ساخته‌است (بقول خودش پیش فرض) و آن، محصول خواب پیامبر گرداندن قرآن است. برای تثبیت این محور، چاره‌ای جز منطبق کردن واقعیت و انکار حق، نداشته‌است. و این روش او را گرفتار ضد و نقیض‌گوئی‌های فاحش کرده‌است.

از این‌رو، وقتی او می‌گوید این پیامبر است که وحی را تولید می‌کند و این جایگاه کاملاً متفاوتی به پیامبر می‌دهد، متفاوت از آنچه که تا بحال پنداشته می‌شد و ادعا می‌کند: «نه تنها خدا در پیامبر بود که پیامبر در خدا بود و هر چه او می‌اندیشید، اندیشه او بود»، سخنی بس مشوش و متناقض می‌گوید. زیرا، نه معلوم که پیامبر کار خود را می‌کند و یا خدا در پیامبر می‌اندیشد؟ و این‌چگونه خدائی است که در پیامبر می‌اندیشد؟ طرفه این‌که وقتی مجری برنامه به او یادآور می‌شود که سخن او «ممکن است یک زنگی از ثنویت داشته باشد؟»،

آقای سروش پاسخ می‌دهد: «عکس‌اش است، چرا ثنویت؟»

● مجری می‌گوید: «مگر غیر از این است که مسیحیان می‌گویند که خدا و فرزندش

از یک جنس بودند و شما می‌گوئید: پیامبر در خدا بود و خدا در پیامبر بود. این برای من فوق‌العاده...»

سروش پاسخ می‌دهد: «این را همه فیلسوفان می‌گویند. ببینید من تمام مطالب با بحثی که با آقای جعفر سبحانی می‌کردیم و دیگران، گفتم: مگر که تو فلسفه‌ای که خودتان می‌خوانید و تدریس کرده‌اید و کتابها که نوشته‌اید نمی‌گوئید: وجود معلول مُنذک در وجود علت است؟ شما فراموش کرده‌اید که {وجود معلول} مستحیل در وجود علت است یا به تعبیر مرحوم علامه طباطبائی اینها دو مستقلند به یک استقلال. گفتم: چرا به اینجاها که می‌رسید، شما این را فراموش می‌کنید. ما معلول و مخلوق خداوندیم اما نه دو چیز متباین از هم. ما در وجود او منحلیم. به همین دلیل هم هست که من همیشه تکرار می‌کردم، می‌گفتم که می‌گویند: وحی از خدا، از بیرون به پیغمبر می‌رسید. گفتم: خدا بیرون پیغمبر نیست، درون پیامبر است.» (۴۶)

### نقدِ بازتابِ فلسفه ساخته شده بر دو محور فعال و فعل پذیر

مجری که خوب مسئله را درک کرده و شاید قصدش این بوده‌است که مچ خالی او را باز کند و یا حقیقت را باز یابد، به سروش می‌گوید: گفته شما «خدا در پیامبر بود که پیامبر در خدا بود و هر چه او می‌اندیشید، اندیشه او بود» این ثنویت است. و سروش می‌گوید: «عکس‌اش است، چرا ثنویت؟» «مجری در جا می‌گوید: «مگر غیر از این است که مسیحیان می‌گویند: خدا و فرزندش از یک جنس بودند و شما می‌گوئید: پیامبر در خدا بود و خدا در پیامبر بود.» در این گفت و شنود که تأمل کنیم، می‌بینیم، هر دو قرآن را به حال خود گذاشته‌اند و به سراغ فلسفه رفته‌اند. به سراغ فلسفه‌ای رفته‌اند که بر ثنویت بنا شده‌است. از پاسخ سروش معلوم می‌شود که او ثنویتی که در آن، یک محور فعال و محور دیگر فعل‌پذیر است را، ثنویت نمی‌داند.

افزون براین، موضوع بحث قرآن بود. آیا قرآن بیان‌گر ثنویت هست؟ یا این یا آن نوع ثنویت را تصدیق و یا رد می‌کند؟ اگر رد می‌کند، متن با توحید می‌خواند یا نمی‌خواند؟ بجای پرداختن به این پرسش‌ها، رابطه علت و معلول در فلسفه، به رابطه خدا و پیامبر و قرآن تحمیل می‌شود. طرف بحث نیز نمی‌پرسد: مگر حرف فیلسوفان، حرف اول و آخر است؟ به نظر فیلسوفان هم کمی بعد می‌پردازیم. در این‌جا خاطر نشان می‌کنیم قرآن ترجمان توحید است و با

صراحتی بی‌خدشه، ثنویت و تثلیث را باطل می‌شناسد. فرعونیت را که بیانگر ثنویت است (یک محور فعال که فرعون است و محور فعل‌پذیر که مردم تحت جباریت او هستند) مطرود می‌داند. ثنویت خدا و پسرش مسیح را مردود می‌داند و تثلیث پسر، پدر و روح القدس را هم باطل می‌شناسد:

حد اقل ما مسلمانها و بویژه دوستداران و علاقه مندان به مولانا، این تجربه سترگ عرفانی را از او بیاموزیم که

بیش مزن دم ز دوی، دو دو مگو چون ثنوی // اصل سبب را بطلب، بس شد از آثار مرا

موحد باش و دم از ثنویت و یا تثلیث مزن، در ورای امور و آن سوی تمام سببها و علتها، حق را ببین

### مسیح و پسر خدا و تثلیث

لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم و قال المسيح يا بنی اسرائیل اعبدوا الله ربی و ربکم انه من یشرك بالله فقد حرم الله علیه الجنة و ماویه النار و ما للظالمین من انصار (مائده/۷۲)

آنان که گفتند: خداوند همان مسیح پسر مریم است، مسلماً کافر شدند.

لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة و ما من اله الا اله واحد و ان لم ينتهوا عما یقولون لیمسن الذين كفروا منهم عذاب الیم (مائده/۷۳)

به راستی آنان که گفتند: خداوند یک از سه اقنوم است، کافر شدند.

تثلیث: اعتقاد به سه گانگی خدا در عین واحد بودن است. اقنوم جمع اقانیم = اصل اقنوم ثلاثه = سه اصل و یا سه ذات و عبارتند از: پدر(خدا)، پسر (مسیح) و روح القدس یعنی جبرئیل.

### اعلان ابطال تثلیث و غلو در دین

یا اهل الکتاب لا تغلوا فی دینکم و لا تقولوا علی الله الا الحق انما المسیح عیسی ابن مریم رسول الله و کلمته القیها الی مریم و روح منه فامنوا بالله و رسله و لا تقولوا ثلاثة انتهوا خیرا لکم انما الله اله واحد سبحانه ان یکون له ولد له ما فی السموت و ما فی الارض و کفی بالله وکیلا (نساء/ ۱۷۱) « عیسی ابن مریم

رسول الله و كلمته اليها الى مريم و روح منه...» «عيسى مسيح پسر مريم و كلمه او و روح او است كه به مريم القاء كرد...» «و لا تقولوا ثلاثة انتهوا» و مگوئيد كه [خدا] سه گانه است. از اين باز ايستيد كه براي شما بهتر است. در اين جا مناسبت دارد، گذرا اشاره شود كه چگونه تثليث اصل راهنمای مسيحيت گرديد. وقتی قسطنطين در اوایل قرن سوم ميلادی خواست با كمك كليسا امپراطوری مطلقه‌ای را به وجود آورد، ابتداء خود مسيحي شد و سپس تمام مذاهب ديگر را باطل اعلام كرد. و چون بحث بر سر ماهيت مسيح در گرفته بود و به ميان مردم رفته و بشدت رواج پيدا کرده بود، امپراطور كه از تضعيف قدرتش احساس خطر کرده بود، به كشيستان نامه نوشت كه از اختلاف صرف نظر كنند. فايده نبخشيد. همه اسقفها را دعوت به شورا كرد و فرمان داد كه همه بايد، به تثليث گردن بگذارند. اسقفها، از آن جمله، آريوس كه مي گفتند: «مسيح با آفريننده يكي نيست، بلكه «لوگوس» يعنى نخستين و عاليقدرترين همه مخلوقات است». (۴۷) وى نظر خود را مبنی بر اينكه مسيح موجودی آفریده است و نا برابر با پدر، و «فقط مشاركت، الهی بود» تکرار كرد» (۴۸). اما به شدت مورد حمله قرار گرفت. «اسقف الكساندر، بعنوان شمشير اللهيات خود، آتاناسيوس، سر كشيست فصيح و پر خاشگر را به همراه آورده بود. و او «نشان داد كه اگر مسيح و روح القدس با پدر همذات نبودند، شرك و اعتقاد به خدايان پيروز ميشد». او اذعان كرد كه، در نظر، مجسم ساختن سه شخص متمايز در وجود يك خدا اشكال دارد، ولی چنين دفاع كرد كه عقل بايستی در برابر تثليث سر تعظيم فرود آورد.» (۴۹) در پايان كار، شورا به صوابديد امپراطور بيانيه (۵۰) ذيل را منتشر ساخت:

«ما به خدای يگانه معتقديم، به پدر قادر مطلق، آفريننده همه چيزهای آشكار و نهان. و به يك خداوندگار، به عيسى مسيح پسر خدا، به وجود آمده... نه آفریده شده، همذات با پدر... كه بخاطر ما برخاسته و به خاطر نجات ما فرود آمده، مجسم شده، بشر گشته، رنج ديده، روز سوم از ميان مردگان برخاسته، به آسمان صعود کرده است و برای داوری زندگان و مردگان خواهد آمد.» (۵۱) فقط پنج اسقف با آن مخالفت كردند و سر انجام دو تن، از امضای اين بيانيه خود داری كردند. اين دو همراه با آريوس تكفير و توسط امپراطور تبعيد شدند.

فرمان امپراطوری مقرر کرد که همه کتابهای آریوس سوزانده شوند و مجازات پنهان نگاهداشتن آنها اعدام باشد. (۵۲) در پایان کار، قسطنطین «شورا را با ضیافتی و جشنی شاهانه که همه اسقفها در آن حضور داشتند، به پایان رساند. به آنان متذکر شد که دیگر به جان یکدیگر نیفتند. سپس آنان را مرخص کرد.» (۵۳)

و اینچنین قسطنطین تثلیث را به منظور قدرت امپراطوری مطلقه خودش اصل راهنمای مسیحیت کرد. (۵۴)

با توجه به گفته دیگر سروش در مورد قرآن که «بخشی هم احقاق و اجرا و انصاف دادن در مقام حق گذاری است. این چیزی است که نسبتاً مغفول بوده در گذشته برای همه مغفول بوده. یعنی شما در قرآن این را نمی بینید، در تورات نمی بینید، در انجیل نمی بینید، هیچ جا نمی بینید.» (۵۵)

شاید علت چنین گفته هایی این باشد که آقای سروش قرآن را همسنگ و برابر با تورات و انجیل گرفته اند. و قادر نبوده و یا نخواستند که تفاوت بین این سه کتاب آسمانی که در دسترس و موجود است را درک کنند.

### وجود معلول مندک در وجود علت

۱. اما این قول سروش با قول دیگری که بدنبال آن اظهار می‌کند، در تناقض بهت‌آوری است: سروش می‌گوید: پیامبر از خداوند پر بوده است. اما کسی می‌تواند از خداوند «پر» باشد که عقلی مستقل و آزاد، نزدیک به مطلق، مستقل و آزاد، رها از هر آنچه رنگ تعلق پذیرد داشته باشد. هشیاری او کامل باید باشد. یعنی ضد حالت خواب، خصوص خواب پریشان. سخن دقیق این است: چون اصل راهنمای عقل موازنه عدمی بگردد، عقل می‌تواند با هستی محض، این همانی بجوید. به یمن این همانی با هستی خلاق است که عقل خودانگیخته می‌تواند پیام او را بی‌کم و کاست دریافت کند و باز بگوید.

بدین‌قرار، ممکن نبود پیامبر (ص) «از خدا پر باشد» و در همان حال خواب پریشان ببیند و قرآن حاصل به نظم درآوردن آن خواب پریشان باشد. تناقض گوئی چنین بهت‌آوری گویای پریشان بینی و گوئی است. اما تناقض‌گوئی ادامه دارد. او می‌گوید: «ورود خدا در طبیعت غیر از این راهی ندارد». وقتی اصل

راهنمای عقل، ثنویت تک محوری می‌شود، او را بر آن می‌دارد سخنی بر زبان بیاورد که شباهتی به قول هگل دارد: «ورود خدا در طبیعت»، طبیعت (در این جا پیامبر) را فعال و خدا را فعل‌پذیر می‌کند. پیامبر از خدا پر می‌شود و این او است که قرآن را می‌آفریند. شگفت‌آور نیست؟ عقلی بر اصل ثنویت تک محوری، راه و تنها یک راه برای «ورود» خدا به طبیعت تصور می‌کند. اما آیا گوینده متوجه است خدائی که پیامبر از او پر می‌شود، متعین است و خدا نیست؟ قول او می‌گوید: نه. سروش می‌گوید: «با اینکه ورودش در طبیعت یعنی فرشته‌ای می‌فرستد، من آن‌ها را درک نمی‌کنم». حال این‌که هستی محض و خلاق با آفریده خود، از طریق ورود در آن ارتباط نمی‌گیرد. آفریده از طریق رهاشدن عقل خود از متعین‌گردان‌ها و در ارتباط قراردادن عقل خودانگیخته و خلاق خود با خلاق علی‌اطلاقی که خدا است، به دریافت پیام خدا توانا می‌شود. کسی که ملک را بعنوان رابط درک نمی‌کند، درباره آنچه و آن‌کس که درک نمی‌کند باید حدس بزند یا نزند. نه این‌که چون درک نمی‌کند، خداوند را متعین بگرداند و پیامبر را از او پر کند. و تازه مگر هرچه در هستی هست باید من و آقای سروش درک کنیم و اگر نکنیم بگوئیم نادرست است؟ مگر ما به علم مطلق رسیده ایم؟ که اگر چنین تصویری دست دهد، خود را جانشین خدا گردانیده‌ایم. داستان همان لطفیه‌ای است که روزی در بازار تهران شخصی روحانی به من گفت: شما روحانیت را نمی‌شناسید. ما روحانیون قبل از انقلاب نماینده خدا در روی زمین بودیم و حالا بعد از انقلاب خدا نماینده ما در آسمانهاست. و در روی زمین دیگر او کاره‌ای نیست!

۲. اما آیا پرشدن پیامبر (ص) از خداوند ابطال‌پذیر است؟ آنچه امروز سروش درباره پرشدن پیامبر از خدا و خواب پریشان بودن قرآن می‌گوید، با آنچه او در گذشته (نوشته او در مکتب مبارز) درباره ابطال‌پذیری نوشته‌است، نمی‌خواند (این امر موضوع مطالعه دیگری شده‌است). اما ابطال‌پذیری پوپر روش است و سروش حق دارد نظر خود را درباره آن تغییر بدهد. باوجود این، وقتی علوم اجتماعی و انسانی را از قلمرو ابطال‌پذیری خارج می‌کند، باید تعریف جدید خود از ابطال‌پذیری را بکند و بگوید از چه راه مدعای او ابطال‌پذیر است و آن‌گاه با بکاربردن روش، ابطال شونده‌ها را بجوید. این واقعیت که او روش

خویش را تعریف نمی‌کند و این روش را در مدعی خود بکار نمی‌برد، گویای گرفتار شدن عقل به آشفتگی ناشی از تناقض‌هایی است که گوینده توانا به حل آنها نیست.

۳. طرفه این‌که، درجا، سخنی وارونه پرشدن پیامبر از خدا می‌گوید: «وجود معلول مُندک در وجود علت است، شما فراموش کرده‌اید که وجود معلول مستحیل در وجود علت است یا به تعبیر مرحوم علامه طباطبائی اینها دو مستقلند به یک استقلال». غیر از این‌که پر شدن انسان از خدا، مستحیل شدن انسان در خدا نیست، از آن دید، رابطه علت با معلول وابستگی معلول به علت در وجود است. اما وجود علت و همراهی معلول با علت در وجود، در آنچه به خداوند و انسان مربوط می‌شود، جبر را ایجاب نمی‌کند. چراکه خداوند استقلال و آزادی مطلق است. بنابراین که از حق جز حق صادر نمی‌شود، انسان آفریده خدا، مستقل و آزاد است. این خودانگیختگی انسان است که بدون وجود خودانگیختگی مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد. از این رو است که بدون اتصال خودانگیختگی انسان به خودانگیختگی مطلق که خدا است (موازنه عدمی همین است)، انسان توانا به دریافت پیام خالق نمی‌شود. باوجود این اتصال، هنوز باید عقل در حالت خلق باشد تا بتواند با خلاق علی‌الاطلاق رابطه برقرار کند. چرا که پیامی که دریافت می‌کند به زبان آزادی، زبانی است که در خلق بکار می‌رود.

«وجود معلول یک وجود وابسته می‌شود که مندک در وجود علت است» به استناد به نظریه وحدت وجود می‌ماند. و انحلال معلول (انسان) در علت (خدا)، غیر از «یگانه ساختن خویش برای حق و استغراق در او» (قول عطار) است. اما صاحب‌المیزان طباطبائی نیز به انحلال معلول در علت قائل نبود. چراکه، از این منظر، اشتراک در وجود، اشتراک در تعین نیست و متعین قابل انحلال در نامتعین محض نیست.

باوجود این، فرض می‌کنیم پیامبر در خدا منحل شده باشد، هرگاه چنین شده باشد، آیا او می‌تواند جز زبانی باشد که از آن کلام خدا جاری می‌شود؟ چرا گوینده این چنان تناقض مدعای خویش را با «معلول مندک در وجود علت است»، نمی‌بیند؟ به یمن نقدهای پیشین، حال می‌توانیم به رؤیا/خواب و کم و کیف آن بپردازیم.

## ۷- تفاوت اساسی رؤیا با وحی هم در معنی و هم در محتوا

● **مجری برنامه** به آقای سروش می گوید: «گفتید که اما شکی نیست که قرآن یک سر زبان رویاست.»

\* **سروش:** «بله! ولی تأیید همان‌ها را ببینید اتفاقاً در همان نوشته‌ام هم این را آورده‌ام که پیامبر در رؤیائی می‌دید که آدم هائی که ربا می‌خورند مثل اینکه آتش دارند می‌خورند. انما تأکلون فی بطونهم ناراً و سیصلون سعیرا این تجربه پیامبر بود که موجب چی شد، موجب شد تحریم رباخواری و امثال اینها.»

در همین جا این نکته را روشن کنم که در قرآن دو آیه زیر در مورد رباخواری و ربا آمده‌است:

الذین یاکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس ذالک بانهم قالوا انما البیع مثل الربوا و احل الله البیع و حرم الربوا (بقره/۲۷۵)  
یا ایها الذین امنوا لاتاکلوا الربوا اضعفا مضعفا و اتقوا الله لعلکم تفلحون (آل عمران ۱۳۰)

آیه‌ای را که آقای سروش ذکر کرده «انما تأکلون فی بطونهم ناراً و سیصلون سعیرا» اولاً صحیح آیه چنین است  
«ان الذین یاکلون اموال الیتیمی ظلما انما یاکلون فی بطونهم ناراً و سیصلون سعیرا» (نساء/۱۰)

و ثانیاً آیه در مورد خوردن مال یتیم است و نه رباخوار و یا تحریم ربا. تحریم ربا به صراحت در همان آیه ۲۷۵ بقره آمده است: «انما البیع مثل الربوا و احل الله البیع و حرم الربوا» بنا بر این پیامبر در رؤیا نمی‌دیده «که آدم هائی که ربا می‌خورند مثل اینست که آتش دارند می‌خورند.» بلکه حکم تحریم ربا به صراحت در آیه آمده است و نه اینکه پیامبر خواب ببیند، و بعد موجب تحریم ربا شود.

البته بامراجعه به مقاله «روایهای رسولانه» دیده شد که در مقاله آیه ربا خواری را تصحیح شده ولی در توضیح آن چنین آمده است:

«همچنین است حال رباخواران که چون جنّ زدگان نامتعادل اند (الذین یأکلون



الرَّبَّآ لَا يَفُؤْمُونَ إِلَّا كَمَا يَقُؤْمُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ \* بقره / ۲۷۵). این بیان در بیداری استعاره مینماید. اما در رؤیای پیامبر، رباخواران واقعاً چنین دیده شده اند. «اما کامل آیه «ذالك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا و احل الله البيع و حرم الربوا» راکه ربا تحریم شده است را نیاورده، تا خللی به خوابگزاری او وارد نشود. که اگر تمامی آیه ۲۷۵ بقره را می آورد، دیگر نیاز نبود که بگوید «اما در رؤیای پیامبر، رباخواران واقعاً چنین دیده شده اند.» اما قسمت دیگر همین مطلب که می گوید: «باز پیامبر کسی که انگشتی طلا دستش بود، رفت و این انگشتی را از دستش درآورد، در روایات اهل سنت آمده، شیعیان هم این را نقل کردند و گفت: می روید و یک پاره آتش روی دستتان می گذارید یعنی در واقع ریشه های این احکام به تجربه و به شهود سمعی بصری او رسیده بود و بعد آن را بصورت احکام بیان می کرد.» این هم نه روایت است و نه «تجربه و به شهود سمعی بصری» (۵۶) بلکه صریح آیه قرآن است:

يا ايها الذين آمنوا ان كثيرا من الاحبار و الرهبان لياكلون امول الناس بالباطل و يصدون عن سبيل الله و الذين يكتزون الذهب و الفضة و لا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم \* يوم يحمی عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون (توبه/ ۳۴ و ۳۵) کسانی که طلا و نقره را می اندوزند و در را خدا خرج نمی کنند به عذابی دردناک مژده بده! همان روزی که آن ها را در آتش دوزخ تافته و گدازان کنند و با آن پیشانی و پشت آنان را با آن داغ کنند.»

بعد از توضیح فوق به موضوع رؤیا می پردازم تا معلوم گردد آیا قرآن همانطور که سروش می گوید: «شکی نیست که قرآن یک سر زبان رویاست.» و یا اینکه تخیلات آقای سروش است و او در علم رؤیا دیده که قرآن «یک سر زبان رویاست»؟

این بخش را در دو قسمت مورد بحث قرار می دهم: اول خواب/رؤیا در قرآن و سپس غیر از آن. این نکته را نیز خاطر نشان می کنم که وحی با خواب/رؤیا هم از نظر قرآن و هم از نظر علمای فن و هم از نظر فرهنگ لغات تفاوت ریشه ای و اساسی دارد. در جای خود این تفاوت را باز خواهیم شناخت.

## رؤیا در قرآن

کلمه رؤیا و مشتقاتش ۱۱ بار در قرآن آمده است. ۷ بار در داستان یوسف، در سوره اسری، و فتح هر کدام یک بار و در سوره صافات و خواب حضرت ابراهیم ۲ بار.

قبل از اینکه ۷ مورد رؤیا که در باره خواب/رؤیا در سوره یوسف آمده توضیح داده شود، لازم است به دو نکته توجه شود:

۱- خداوند می فرماید: «ما نیکوترین سرگذشت را به موجب این قرآن که به تو وحی کردیم، بر تو بازگو می کنیم و تو قطعاً پیش از آن از بی خبران بودی» (۵۷)

پس خداوند زیباترین داستان را به پیامبرش که قبلاً از آن هیچ خبر و اطلاعی نداشته به او وحی می کند. و

۲- هم یعقوب به یوسف می گوید: «که خداوند ترا بر می گزیند و علم تعبیر خواب را به تو می آموزد» و هم یوسف سپاس و ستایش می کند خدای را که تعبیر خواب ها را به او آموخته است. (۵۸)

بعد از یادآوری دو نکته فوق مختصر به خواب یوسف و مابقی داستان خواب پرداخته می شود.

یوسف به پدرش می گوید که در خواب دیدم که یازده ستاره و ماه و خورشید بر من سجده کردند، و پدرش به او می گوید: پسرکم خواب خود را برای برادرانت، بازگو مکن که آنها از روی حسادت برای تو نقشه خواهند کشید، چرا که شیطان دشمن آشکار آدمی است. و یعقوب به پسرش بشارت می دهد، که خداوند ترا بر می گزیند و علم تعبیر خواب را به تو می آموزد و نعمتش را بر تو و و خاندان یعقوب تمام می کند. (۵۹)

وقتی یوسف به زندان می افتد، دو جوان از خادمان دربار مصر با او به زندان می افتند و یکی از آنها خواب می بیند که دانه های انگور را برای تهیه شراب می فشارد و دیگری نان بر سر خود حمل می کند و پرندگان از آن می خورند و تعبیر خوابشان را از یوسف می خواهند. (۶۰) سپس پادشاه در خواب می بیند که هفت گاو فربه، هفت گاو لاغر را می خورند. و هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشیده را که خوشهای خوشیده خوشه های سبز را نابود می کنند. و

پادشاه از از علماء و حکمای در بار می خواهد که اگر تعبیر خواب را می دانند، خوابش را تعبیر کنند. (۶۱)

وقتی آنها از تعبیر خواب پادشاه عاجز می مانند، از آن دو جوان زندانی، آن یکی که نجات یافته بود و در خدمت پادشاه بود، گفت: من شما را از تعبیر خواب آگاه خواهم ساخت پس مرا در زندان نزد یوسف ببرید. و یوسف تعبیر خواب پادشاه را برایش بازگو کرد (۶۲) و سر انجام وقتی یوسف و خانواده اش بهم رسیدند و یوسف آنها را در آغوش کشید، و به آنها گفت: به مصر در آید که به خواست خدا در امن و امان خواهید بود و پدر و مادرش را بر تخت نشاند، جملگی بر او سجده آوردند و یوسف به پدرش گفت: ای پدر این است تعبیر رؤیائی که قبلاً دیده ام که خداوند آن را عینیت بخشید و یوسف در ادامه گفت: پروردگارا! همانا بهره ای از فرمانروائی به من ارزانی داشتی و تعبیر خواب ها را به من آموختی. (۶۳)

نتیجه اینکه: تأویل و یا تعبیر خواب علم ویژه ای می خواهد و خداوند آن علم را به پیامبرش یوسف آموخته است. و خواب ها می تواند خواب صادق باشد و یا اضغاث و احلام. پس خواب/رؤیا با وحی که امر و فرمان است که باید چنین کرد و یا نکرد و نتایج چنین کرد و نکرد، چنین و چنان می شود، و صریح است کاملاً متفاوت با خواب است. اینک خواب حضرت ابراهیم هم آورده می شود:

« و وقتی با او به جایگاه سعی رسید گفت " ای پسرک من ! من در خواب [چنین] می بینم که ترا سر می برم، پس چه به نظرت می آید؟" گفت: " ای پدر! آنچه را مأموری بکن. انشاءالله مرا از صابران خواهی یافت." پس وقتی هر دو تن در دادن [و همدیگر را بدرود گفتند] و پسر را به پیشانی بر خاک افکند\* او را ندا دایم که ای ابراهیم\* رؤیای خود را حقیقت بخشیدی. ما نیکوکاران را چنین پاداش می دهیم\* راستی که این همان آزمایش آشکار بود.» (۶۴)

حضرت ابراهیم بارها از ابتلا پیروز بیرون آمده بود و می دانست که ابتلا چیست؟ و می دانست که از حق جز حق صادر نمی شود. پس موضوع ابتلا نه چشم پوشیدن فرزندی، بلکه تسلیم شده به حقی است که از حق مطلق که خداوند است قرار است صادر شود. پس هر دو، سلم جستند و پدر فرزند را به پهلو بر زمین خواباند. (صافات، آیه ۱۰۳) ندای خداوند را شنید: تو در عمل به رؤیای

خویش، بس صدیق بودی. (صافات آیه‌های ۱۰۴ و ۱۰۵) و این ابتلائی آشکار بود. و مقرر کردیم گوسفند قربانی بگردد (۱۰۷). بدین ترتیب، اسلام این دو، ایمانشان به این‌که از حق جز حق صادر نمی‌شود، هم بگناه نهادن کارد بر گلوی اسماعیل، هیچ رنگ شبهه نپذیرفت. اما حقی که از خداوند، حبیب هستی بخش صادر شد، مصون کردن انسان‌ها از قربانی شدن انسان بود. بدون آن ابتلا، رسم قربانی کردن انسان بر نمی‌افتاد. و این ابراهیم بود که این رسم را بنام دین و خدا برانداخت.

عقل مستقل و آزاد می‌داند که موفقیت در گذراندن آزمون ایمان، چنین ایمانی، نیازمند ابراهیم (ع)، آن‌هم پس از گذراندن آزمون‌های دوستی با حق مطلق است و در نتیجه به یمن استقامت در آزمون‌ها خلیل خداوند شد. حال دو خوابی که پیامبر دید و خداوند صحت آن را تأیید کرد، مورد بحث قرار می‌گیرد:

۱ - « [و یاد کن] هنگامی را که به تو گفتیم " به راستی پروردگارت بر مردم احاطه دارد." و آن رؤیائی را که به تو نمایانیم، و [نیز] آن درخت لعنت شده در قرآن را، جز برای آزمایش مردمان قرار ندادیم؛ و ما آنان را بیم می‌دهیم، ولی جز برطغیان بیشتر آنها نمی‌افزاید.» (۶۵)

در این آیه خداوند به پیامبر گوشزد می‌کند که او بر احوال و اعمال مردم احاطه دارد و آن درخت نفرین شده در قرآن را که در رؤیا به او نشان داده است، برای آزمایش مردمان است. با توجه به ویژگی‌هایی که آیه برای این درخت می‌شمرد می‌توان آن را به درخت قدرت تاویل کرد که در بین مردم، در روابط و مناسبات فردی و گروهی، ریشه می‌دواند و شاخه‌ها بر می‌کشد و قانونش تمرکز و تکاثر هر چه بیشتر است. به نسبتی که کسی یا گروهی به سمت قدرت می‌رود به همان نسبت بر قدرت پرستی اش افزوده می‌شود. در سیاق رایج زبان عربی که برای خاندان واژه شجره را به کار می‌گیرند و با عطف توجه به عنصر طغیانگری که در آیه به عنوان یک نتیجه ذکر شده است می‌توان گفت شجره ملعونه اقوام و یا خاندانهای قدرتمنداری اند که مانند درخت در بین مردم ریشه دوانیده و شاخه‌ها و برگهای خود را تا جایی که بتوانند می‌گسترانند و بدینسان بر مردم سلطه‌گری می‌کنند. و تاکید قرآن این است که این

شجره را که در رؤیا به پیامبر نشان داده است چیز تازه ای نیست بلکه این خود نیز یک سنت الهی است که همواره در بین مردمان وجود داشته و مردمان بدان آزمایش شده و می شوند. این شجره ملعونه قدرت در هر دوره و زمان نمادی دارد و در دوران اولیه اسلام و موافق با احادیثی که در مورد این آیه ذکر شده، در آن دوران خاندان بنی امیه اند.

در حقیقت خداوند در این آیه آنچه را پیامبرش در خواب دیده است، به او تسلیت گفته و می گوید او غمگین نباشد، زیرا این شجره ملعونه قدرت، نقش یک آزمونگر را دارد، آزمونی که هیچ کسی را از آن گریزی نیست و برای همه زمان ها و مکان ها صادق است چراکه سنت الاهی است. شجره قدرت در واقع همان وسیله امتحانی است که یک یک مردمان با آن آزمایش می شوند. بنا به گفته بسیاری از مفسرین شیعه و نیز اهل سنت، شان نزول آیه بدین قرار بوده که رسول خدا در خواب می بیند که بنی امیه میمون صفت در همه جا بر منبرش برآمده اند و حاکم بر مردم شده اند. پیامبر از این رویا بسیار غمگین و ناراحت می شود. (۶۶) آنگاه خداوند برای تسلیت خاطر رسولش این آیه را فرو فرستاد تا یکی از سنت های خود را برای او بازگو کند. در تاریخ اسلام نیز معاویه اولین کسی است که حکومت شورائی اسلام اولیه را به پادشاهی مطلقه موروثی در خاندان خویش بدل کرد. روشی که بعد از آنها در خاندان بنی عباسی نیز ادامه یافت. - و فقها و علما نیز که دین را بیان قدرت می دانستند، تبعیت و یا در خدمت حاکمیت موروثی مطلقه بودند، در جا اندختن پادشاهی مطلقه موروثی تا همین اواخر چنان نقشی بازی کردند، که اطاعت از پادشاه برای توده مردم امری شرعی و واجب تلقی می شد و پادشاه سایه خدا بر روی زمین بود. البته همزمان باید توجه داشت که مضمون وحیانی آیه فراتر از بنی امیه یا بنی عباس است زیرا بیانگر امر مستمری بنام سلطه طلبی است که ادامه داشته و دارد.

رولان بارت جامعه شناس فیلسوف معاصر فرانسوی تمثیلی شبیه همین تمثیل قرآنی در باره قدرت دارد. او قدرت را به جغدی تشبیه می کند که در خرابه ها می نشیند و می خواهد بر همه جا سرک بکشد و همه جا را تاریک می طلبد تا هر جایی را زیر سلطه خودش درآورد. یعنی قدرت خاصیتش همین است. (۶۷)

۲ - «حقاً خدا رؤیای پیامبر خود را تحقق بخشید [که دیده بود:] شما بدون شک، به خواست خدا در حالی که سر تراشیده و موی های سترده در کمال امنیت سفر کرده و با خاطری آسوده در مسجد الحرام در خواهید آمد. خدا می دانست، آنچه را شما نمی دانستید. و قبل از این، پیروزی نزدیکی [برای شما] قرار داده است.» (۶۸)

آیه می گوید که قسم می خورم که خدا آن رؤیائی را که قبلاً به تو نشان داده بود، تصدیق کرد. آن رؤیا چه بود؟ رؤیا این بود که ای مؤمنین در کمال امنیت و سلامت و بدون ترس از مشرکین داخل مسجد الحرام می شوید و سرها می تراشید و تقصیر (کوتاه کردن مقداری از موی سر و ناخن) می کنید.

اگر به متن آیه خارج از حدیث و روایات توجه شود، آیه روشن بیان می کند: فتح قریب یعنی پیروزی نزدیکی در انتظار شما است و شما در کمال ایمنی و به آسانی به مسجد الحرام وارد می شوید. وقتی نتیجه حرکت پیامبر به صلح حدیبیه انجامید، خود این صلح **فتح قریب** و فراهم آوردن زمینه وارد شدن به مکه و انجام مراسم عمره بدون جنگ و خونریزی در سال بعد بود. زیرا تا آن زمان مشرکین مکه که در صدد از بین بردن رسول خدا و دینش بودند و آنها را به رسمیت نمی شناختند و بعد از این صلح بود که پیامبر و یارانش را به عنوان یک واقعیت پذیرفته و به رسمیت شناختند. و هم پذیرفتند که مسجدالحرام سال آینده به مدت سه روز برای انجام مناسک عمره و در کمال امنیت و آسایش در اختیار پیامبر و یارانش قرار گیرد. در حقیقت با صلح حدیبیه دین اسلام و پیروانش به عنوان یک واقعیت اجتماعی پذیرفته شد و این پیروزی بزرگی بود و **«فتح قریب»** این پیروزی است.

همانگونه که تاریخ صدر اسلام در کلیت خودش نشان می دهد برای اسلام فتحی عظیمتر از فتح حدیبیه صورت نگرفت، زیرا در پرتو آن، آتش جنگ فرونشست و دعوت به اسلام رواج گرفت و اسلام در سراسر جزیره العرب گسترش یافت؛ اما مهمترین فایده این صلح، زمینه سازی برای فتح مکه بود که مدت کوتاهی پس از صلح حدیبیه به وقوع پیوست.

پیامبر در سال ششم هجری با یاران خود و قریب به اتفاق روایات، ۱۴۰۰ نفر بودند به قصد عمره با شترانی که برای قربانی کردن آماده شده بودند، و بدون

قصد جنگ و ساز و برگ نظامی، برای انجام مناسک عمره به سمت مکه حرکت کرد. رسول خدا (ص) در مدینه خواب دیده بود که همراه یارانش برای انجام مناسک عمره به مکه در آمدند، وارد خانه کعبه شد، و سر خود را تراشید، و کلید را گرفت. پیامبر پیش از حرکت به مکه خواب خود را برای اصحاب تعریف کرد. چون اطمینان داشتند که خواب آن حضرت رؤیای صادقه است، بسیار شاد شدند. ولی چون مشرکین در حدیبیه جلو آنان را گرفتند و از رفتن به مسجدالحرام باز داشتند، مجبور شدند به صلح حدیبیه متوسل شوند. در همین میانه، بعضی از همراهان و مؤمنین دچار شک و تردید می شوند که خدای تعالی برای برطرف کردن شک و تردید آنها آیه ۲۷ سوره فتح را فرو می فرستاد:

لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم ومقصرين لا تخافون فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحا قريبا (فتح/۲۷)

افزون بر آنچه گفته شد، این آیه سوره فتح در متن خود معنای دیگری نیز دارد و آن اینکه به روشنی به ما می گوید که در زمان نزول و نزد پیامبر و اطرافیانش تفکیک بین وحی و خواب/رؤیای پیامبر کاملا وجود داشته است. آیه می گوید که پیامبر خواب را بیشتر دیده بود و همان وقت نیز آن را بیان کرده بوده است ولی ظاهرا چون تحققش طول کشیده بوده است اصحاب دچار شک شده بودند که آیا رؤیای صادقه بوده یا عادی. نکته دیگر در همین ارتباط به اصطلاح «رویا بالحق» بر می گردد، یعنی گویی رویا بالباطل نیز برای پیامبر می توانستند متصور شوند. که از اتفاق در تفاسیر قدیمی و از جمله در تفسیر طبری هم استفاده شده است. یعنی اینکه برای پیامبر هم رؤیا صادقه و عادی وجود داشته که خداوند از طریق وحی به او می گوید که رؤیا یت صادقه است و ما آن را تحقق بخشیدیم. در اینجا نظر غالب مفسران و از جمله صاحب المیزان در مورد آیه ۲۷ سوره فتح خالی از فایده نیست، آورده می شود.

## نظر غالب مفسران از آیه ۲۷ سوره فتح

### ● صاحب المیزان می نویسد:

« (فعلم ما لم تعلموا و جعل من دون ذلك فتحا قریباً) - کلمه (ذلك) اشاره به همان مطلب قبل است که فرمود: به زودی در کمال ایمنی داخل مسجد الحرام می شوید. و مراد از جمله (من دون ذلك) (اقرب من ذلك) است، و معنای آیه این است که: خدای تعالی از فوائد و مصالح داخل مسجد شدنتان چیزها می دانست، که شما نمی دانستید و به همین جهت قبل از داخل شدن شما به این وضع، فتحی قریب قرار داد تا داخل شدن شما به این وضع میسر گردد.

«از اینجا این معنا روشن می شود که مراد از (فتح قریب) در این آیه، فتح حدیبیه است، چون این فتح بود که راه را برای داخل شدن مؤمنین به مسجد الحرام با کمال ایمنی و آسانی هموار کرد. اگر این فتح نبود ممکن نبود بدون خونریزی و کشت و کشتار داخل مسجد الحرام شوند، و ممکن نبود موفق به عمره شوند، و لیکن صلح حدیبیه و آن شروطی که در آن گنجانیده شد این موفقیت را برای مسلمانان ممکن ساخت که سال بعد بتوانند عمل عمره را به راحتی انجام دهند.

از اینجا این معنا هم روشن می گردد اینکه بعضی از مفسرین گفته اند: (مراد از فتح قریب) در آیه فتح خیبر است، سخنی است که از سیاق آیه به دور است. و اما اینکه بعضی دیگر گفته اند: (مراد از آن، فتح مکه است) از آن قول بعیدتر است و سیاق آیه این معنا را می رساند که مراد از آن این است که شك و تردید را از بعضی مؤمنین که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بودند بر طرف سازد، چون مؤمنین خیال می کردند اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در خواب دیده به زودی داخل مسجد الحرام می شوند، در حالی که سرها تراشیده و تقصیر هم کرده اند پیشگویی مربوط به همان سال است، و وقتی به این قصد از مدینه به سوی مکه حرکت کردند و مشرکین جلو آنان را در حدیبیه گرفتند و از ورودشان به مسجدالحرام جلوگیری نمودند، دچار شك و تردید شدند، خدای تعالی در این آیه خواست این شك و تردید را زایل سازد.». (۶۹) طباطبائی به روشنی می آورد که فتح قریب فتح حدیبیه است، نه فتح خیبر و یا فتح مکه چنانچه بعضی پنداشته اند.



### ● امام فخر رازی در تفسیر کبیر خود، در مورد این آیه می‌نویسد:

«به تحقیق که خداوند این (وعده خداوندی بود) برای بیان فساد آنچه که منافقان می‌گفتند بعد از اینکه خداوند آرامش را بر رسولش و بر مؤمنان نازل کرد و (آنان هم) اوامر خداوند را پاس نگه‌داشتند و به جنگ و قتال روی نی‌آوردند. و (این بود) گفته آنان: ما (قرار بر این بود که داخل مسجد الحرام بشویم) ولی نه داخل مسجد الحرام شدیم، نه سرهای مان را تراشیدیم و نه موهای خود را کوتاه کردیم، (چرا چنین گفتند) زیرا که رسول خدا (ص) در خواب دیده بود که مؤمنان داخل مکه می‌شوند ولی برای برای آن (داخل شدن به مکه) وقت خاصی تعیین نفرموده بودند. سپس خواب (پیامبر خدا) خواب خودش را برای مؤمنان تعریف کرد و آنان نیز بدین یقین رسیدند که آنچه پیامبر خدا در خواب دیدند اتفاق خواهد افتاد. وقتی که مسلمانان با مشرکین پیمان صلح بستند، در راه بازگشت (به مدینه)، منافقان مسخره می‌کردند: که نه داخل مکه شدیم و نه سرهای خود مان را تراشیدیم. (اینجا بود که خدا در جواب این منافقان) فرمودند: (بتحقیق که خداوند تصدیق کرد رؤیای حق پیامبر خودش را)» (۷۰)

### ● محمد بن جریر الطبری نیز در تفسیر خود می‌نویسد:

«ابن حمید گفت: سلمه از ابن إسحاق از زهری این چنین نقل قول کرد که: (فجعل من دون ذلك فتحا قريبا) یعنی صلح حدیبیه، هیچ فتح و پیروزی در اسلام بزرگتر از صلح حدیبیه نبود. همانا قتال بود وقتی که انسانها (دو گروه) با هم روبرو شدند، وقتی که آتش بس شد و جنگ تمام شد، همه انسانها به همدیگر امان دادند، با هم ملاقات و گفتگو کردند و بحث و مجادله کردند و مسلمانان با هیچ غیر مسلمانی در باره اسلام سخن نمی‌گفتند مگر اینکه آنان اسلام را پذیرفتند و مسلمان شدگان در آن دو سال (صلح) به مراتب بیشتر از تمام سالیان گذشته اسلام بودند.

ابن حمید گفت: سلمه از ابن إسحاق از زهری این چنین نقل قول کرد که: (فجعل من دون ذلك فتحا قريبا) یعنی صلح حدیبیه.» (۷۱)

### ● در تفسیر ابن کثیر آمده است:

«وقوله: (فلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحا قريبا) یعنی خداوند می‌دانست آنچه را که به خیر و مصلحت شما بود همان منصرف کردن شما از دخول در مکه در آن سال و

شما نمی دانستید، ( فجعل من دون ذلك ) أي : قبل از دخول شما در مکه که در رؤیای پیامبر (ص) وعد داده شده بودید. ( فتحا قریبا ) : یعنی صلحی که بین شما و بین دشمنان شما از مشرکین اتفاق افتاد.» (۷۲)

### ● حسین بن مسعود البغوي نیز در تفسیر نقل کرده است:

«از مجمع بن جاریه انصاری روایت شده است که گفت: در الحدیبه با رسول خدا (ص) حاضر بودیم ، وقتی از الحدیبه منصرف شدیم مردم به طرف شترهاستان شتابان شدند و بعضیها می گفتند چی شده انساها را؟ ( که چنان پریشان هستند) گفتند: بر رسول خدا وحی نازل شده، مجمع بن انصاری گفت: همه دوان دوان به طرف رسو الله حرکت کردیم و دیدیم که در کراع النعیم کنار شتر خودش ایستاده. وقتی همه جمع شدند پیامبر خدا تلاوت فرمودند: «إنا فتحنا لك فتحا مبينا» ،

عمر گفت: یا رسول الله آیا این فتح می باشد؟ فرمودند: بله. و قسم به آن ذاتی که نفس من در دست اوست فتح می باشد. و این دلیل است که مراد از فتح صلح حدیبیه می باشد و تحقق رؤیا در سال مقبل (آینده) بود....

«محلّقین رؤسکم» یعنی همه سرهاتان را بتراشید «و مقصرین» یا کوتاه کنید و «لا تخافون فعلم ما لم تعلموا» نترسید، خدا می داند آنچه را که شما نمی دانید. که صلاح در صلح و تأخیر دخول به مسجد الحرام می باشد

و هو قوله تعالى : " ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات " الآية ( الفتح - ۲۵ ) . ( فجعل من دون ذلك ) یعنی قبل خول شما در مسجد الحرام ( فتحا قریبا ) منظور از این صلح حدیبیه می باشد نزد اکثر مفسران.» (۷۳)

### ● در تفسیر القرطبی نیز می خوانیم:

«قتاده گفت: پیامبر خدا در خواب دید که با این شمایل داخل مکه می شود. وقتی که در الحدیبه با مشرکان پیمان صلح بست، منافقان به شک افتادند تا جایی که رسول الله (ص) گفتند: (اکراها بخاطر نیش زبان منافقان) داخل مکه می شوند. فوراً وحی خدا نازل شد که «لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق». پس به یارانش خبر داد که امسال نه، در غیر از این سال، وارد مکه می شوند و رؤیا یش (ص) حق می باشد. و گفته شده که ابابکر گفتند که خواب رسول موقت به وقت خاصی نبوده و نگفته که امسال داخل می شوید بلکه عام می باشد

و حتما پیامبر خدا داخل می‌شوند...

فجعل من دون ذلك فتحا قريبا . مجاهد گفت: صلح حدیبیه. و اکثر مفسرین بر این قول هستند و از زهری نقل شده است که: هیچ فتح و پیروزی در اسلام بزرگتر از صلح حدیبیه نبود. همانا قتال بود، ولی وقتی که انسانها ( دو گروه) با هم روبرو شدند، وقتی که آتش بس شد و جنگ تمام شد، همه انسانها به همدیگر امان دادند. با هم ملاقات و گفتگو کردند و بحث و مجادله کردند و مسلمانان با هیچ غیر مسلمانی در باره اسلام سخن نگفتند مگر اینکه آنان اسلام را پذیرفتند و مسلمان شدگان در آن دو سال ( صلح) به مراتب بیشتر از تمام سالیان گذشته اسلام بودند. و روز الحدیبیه سال ششم هجری تعداد مسلمانان هزار و چهارصد نفر بود و بعد از عام الحدیبیه سال هشتم ده هزار نفر بودند» (۷۴) ۲- **رؤیای صادق**

افزون بر آنچه گفته شد دو خواب پیامبر را هم خداوند خود برای پیامبرش تعبیر و تصدیق می کند و به او می گوید که رؤیای تو از جانب ما بوده و ما حقیقتی را برای تو بوسیله این دو رؤیا بیان کردیم. در همین جا خاطر نشان کنیم که در قرآن از دونوع رؤیا و خواب سخن بمیان است:

### ۱- اضغاث و احلام یا خوابهای پریشان و ۲- رؤیای صادق

**رؤیای صادق** خود دو نوع است: نوعی که نیاز به خوابگزار و یا تعبیرگر ندارد و دیگری آنکه نیاز به تعبیر و تعبیرگر دارد. نوع اول نظیر خوابی است که پیامبر دید: به مسجدالحرام با صلح و صفا وارد شده است. و یا خواب حضرت ابراهیم در مورد قربانی کردن فرزندش. هر دوی این خوابها همانطور که پیامبران در خواب دیده بودند، واقعیت بیرونی پیدا کرد. نوع دیگر رؤیا، رؤیاهای حضرت یوسف و یا دو جوان همزندانی او و یا خواب پادشاه مصر هستند. خواب یوسف را پدرش حضرت یعقوب تعبیر کرد و دو خواب دیگر را یوسف که خداوند علم خوابگزاری را به او آموخته بود. از این دو نوع خواب که رؤیا صادق نامیده می‌شوند، نوع اول خوابی است که خواب ببینده وقتی بیدار می‌شود تمام آنرا، بدون کم و زیاد و بدون فراموش کردن جزئیات، به خاطر می‌آورد و همیشه در حافظه‌اش حاضر است. آنچه بعد واقع خواهد شد، واقعیت یافته همان خواب است. این نوع رؤیا به خوابگزار هیچ نیاز ندارد. اما

در نوع دیگر خواب صادق، رؤیائی است که نیاز به گویا شدن دارد. نظیر خواب شاه مصر که بنا بر آن، هفت گاو فریه، هفت گاو لاغر را می‌خورند و هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشیده که خوشه‌های خوشیده خوشه‌های سبز را نابود می‌کنند. این نوع از خواب صادق نیاز به خوابگزار دارد. بسیاری کسانی که هر سه نوع خواب را خود تجربه کرده‌اند.

### تفاوت میان وحی و رؤیا

ابن خلدون هم، اندریافت خویش را در باره سه نوع خواب ذکر شده در قرآن و وحی چنین تشریح می‌کند: «وحی نوعی غیبت است از حاضران و همراهان در حالی که همراهان و حاضران با او هستند. حالتی است مانند خواب که شخص همراه و یا همراهان می‌پندارند که او دچار غش و یا اغماء شده است. در صورتی هیچ‌یک از این حالات نیست. در حقیقت با نیروی ادراکی که در آنها نهاده شده، مستغرق در دیدار ملک روحانی می‌شوند و همه اینها در بیداری اتفاق می‌افتد و نه در خواب. و یا شنیدن بانگ جرسی است که با آن بانگ مطلب را در می‌یابند و یا چهره شخصی است که در مقابل آنها تجسم می‌یابد و آن شخص آنچه از نزد خدا آورده است را به او می‌سپارد. بعد آن حالت زایل می‌شود. در حالی که بر خود مسلط و به هوش هستند، آنچه بر ایشان القا و خوانده شده است را از حفظ دارند. وقتی از پیامبر (ص) در باره چگونگی وحی پرسیده شد، در پاسخ فرمودند: «گاهی آوازی چون انعکاس باگ جرس بگوشم می‌رسد و این شدیدترین حالتی است که بر من عارض می‌گردد. آنگاه آن حالت قطع می‌شود در حالی که آنچه را گفته است حفظ دارم و گاهی فرشته بصورت مردی در نظرم تجسم می‌یابد و با من سخن می‌گوید و من آنچه را می‌گویم حفظ می‌کنم» (۷۵) پیامبر خود فرمود: «هان ای مردم بدانید که من به هیچ دانشی آگاه نیستم جز آنچه خدا به من آموخته است.» (۷۶)

خواب دیدن در نوع بشر وجود داشته و دارد و ناچار آن را تعبیر می‌کرده اند. همچنانکه یوسف صدیق خواب آن دو یار زندانی را تعبیر کرد. گاهی رؤیا، تا روزگار درازی و گاه همیشه پس از بیدار شدن از خواب، در یاد می‌ماند و هیچگاه از اندیشه دور نمی‌شود. این نوع رؤیاها رؤیای صادق است و از

خوابهای پریشان جدا است. ابن خلدون ادامه می‌دهد: « خواب بر سه گونه است: نخست از جانب خدا و دوم از جانب فرشتگان و سوم از جانب شیطان.

و بنابر این رؤیائی که از جانب خداست همان نوع صریح و آشکاری است که هیچ نیازی به تعبیر ندارد. خوابی که از جانب فرشتگان است، رؤیای صادقی است که نیاز به تعبیر دارد و آنچه از جانب شیطان است همان خوابهای پریشان است» (۷۷) و خوابهای آشکار و جلی و یا صادقانه همچنانکه گفته شد از سوی خداست.

رؤیای صادقانه یکی از ادراکات غیبی است که بر شخص خوابیده دست می‌دهد. خواب چنانکه خداوند در قرآن می‌فرماید: مفارقت از حواس ظاهری و ورود به عالم باقی است (زمر/۴۲). در روز و بیداری، ما به بدن و حواس و کارهای روزمره اشتغال داریم و این امور همچون پرده‌ای میان روح و ادراکات حائل است. اما در خواب، حواس ظاهری و تمامی فعل و انفعالات روزانه از کار باز می‌ایستند. در بعضی مواقع نفس در این حالت بر انگیزته می‌شود و در چیه‌ای بر او باز می‌شود «و این کیفیات از خواص نفس انسانی است که در همه بشر یافت می‌شود و هیچکس از آن بی‌بهره نیست. بلکه هر یک از افراد انسان نه یک بار بلکه بارها در عالم رؤیا وقایعی می‌بیند که در بیداری صدق پیدا می‌کند و بطور قطع برای او پیش می‌آید و یقین می‌کند که نفس در حالت خواب امور نهانی و غیبی را درک می‌کند. و وقتی این امر در عالم خواب روا باشد در جز خواب و احوال دیگر هم ممتنع نخواهد بود» (۷۸)

کیفیت وحی با رؤیا تفاوت اساسی دارد. و حتی رؤیای پیامبران مرتبه‌ای فروتر از وحی آنهاست. سوره برائت در جنگ تبوک هنگامی که پیامبر بر پشت ناقه خود سوار بود نازل شد. بعضی‌ها می‌گویند که وحی انسلاخ و تجرد از بشریت و تبدیل به فرشتگی است تا در وقت معین و لحظه‌ای خاص بالفعل از جنس فرشتگان گردد و سپس بعالم بشریت بازگردد و در عالم فرشتگی آنچه را که فراگرفته به ابنای بشر و هموعان خود تبلیغ کند. و معنی وحی خطاب و گفتگو با فرشتگان همین است. (۷۹)

کسی که قصد دریافت حقیقت را داشته باشد و بدون پیش فرض و یا پیش داوری به قرآن مراجعه کند، به هر چه شک کند، به این امر شک نمی‌کند که، در قرآن، تفاوت میان وحی و رؤیا، آشکار است. حتی بین رؤیای پیامبران و وحی آن‌ها. باوجود این، در پایان نوشته، بدان باز می‌پردازیم

دکتر سروش خود می‌گوید: «اما حرف من این است که زبان قرآن زبان عرفی است یعنی هیچکدام این کلمات در دیکشنری بر خلاف معنایشان حمل نمی‌شوند. اگر گفته خورشید، یعنی خورشید، اگر گفته آب یعنی آب و اگر هم هر چیز دیگری گفته یعنی همان، نه زبان تخصصی است نه فنی» و «اتفاقاً من معتقدم زبان قرآن آسان است، زبان عرفی است، نه زبان فلسفی، نه زبان حقوقی، نه زبان فنی است هیچکدام از اینها» (۸۰) اگر واقعاً شما چنین یقین می‌پندارید و اعتقاد دارید، سؤال این است که بفرمائید: در کدام دیکشنری از قدیم الایام تا به امروز وحی به معنی خواب آمده است؟ در هیچ دیکشنری چه عربی، چه فارسی و چه انگلیسی و چه... وحی و خواب را یکی معنی نکرده‌اند. خواب خواب است و وحی وحی.

به عنوان مثال نونه ای به زبان انگلیسی، فارسی و عربی  
● انگلیسی:

**Dream:** 1. a sequence of sensation, images, thoughts, etc. passing through a sleeping person's mind. 2. a fanciful vision of the conscious mind; daydream ; fantasy ; reverie 3. the state, as of abstraction or reverie, in which such a dreamday occurs 4. a fond hope or aspiration 5. anything so lovely, charming , transitory, etc

**Revelation:** 1. a revealing, or disclosing, of something 2. Something disclosed ; disclosure; esp., a striking disclosure, as of something not previously known or realised 3. Theol a) God's disclosure or manifestation to man of himself and his will b) an instance of this c) what is so disclosed or manifested d) something as the Bible, containing such disclosure or manifestation ( Webster's)

● فارسی

**رویا:** آنچه که انسان در خواب ببیند. رؤیا صادق (صادقانه) حقایقی که پارسایان در خواب ببینند، حقایقی را که در خواب ببینند رؤیای صادقانه گویند، آنچه در بیداری دست دهد مکاشفه گویند و آنچه که مابین خواب و بیداری حاصل گردد

خلسه نامند. (ف. معین)

رؤیا. [ رُء ] (ع ا) خواب دیدن. (دهار) (المصادر زوزنی) (تاج المصادر بیهقی). خواب که دیده شود. ج، رُوی. (منتهی الارب). آنچه در خواب بینند. ج، رُوی. (از آندراج) (از غیث اللغات) (ناظم الاطباء) (از اقرب الموارد). هر آنچه در خواب بینند. (دهخدا)

- **رویای صادق:** یعنی خوابهایی که درست و مطابق با واقع است و بالجمله آنچه انسان در خواب بیند اگر مطابق با واقع باشد رؤیای صادقه گویند. کاشانی گوید: نفس در اتصال به نفوس فلکی نقوشی در وی مرتسم می‌گردد و به حوادث آینده علم پیدا می‌کند و این معنی هم در عالم خواب دست می‌دهد و هم در بیداری. آنچه در خواب باشد رؤیای صادقه و آنچه در بیداری باشد مکاشفه و آنچه مابین نوم و یقظه دست دهد، خلسه گویند و این نقوش اگر در عالم خواب منقش گردد، آنچه معلول امور مزاجی و مادی باشد نه بواسطه اقتباس از مبادی عالیه آن را اضغاث و احلام نامند و آنچه از مبادی عالیه باشد را کشف و شهود گویند و روایت است.

#### • عربی

- **وحی:** راغب اصفهانی گوید: « اصل الوحی الإشارة السریة، وحی پیامی پنهانی است که اشارت گونه و با سرعت انجام گیرد ». ابواسحاق نیز گفته است: « اصل الوحی فی اللغة کلها اعلام فی خفاء و لذلك سمی الالهام وحیا . اصل وحی در لغت به معنای پیام پنهانی است ، لذا الهام را ، وحی نامیده‌اند ». المنجد: وحی: ۱- وَحَى یحی وَحِیاً: اِلَى فُلَانٍ: اِشَارَ اِلَیْهِ اِرْسَل اِلَیْهِ رَسُوْلاً وَ - اِلَیْهِ کَلَاماً: کَلِمَةً سَرَّاً وَ کَلِمَةً بِمَا یخْفِیهِ عَن غَیْرِهِ وَ - اللهُ فِی قَلْبِهِ کَذَا:

#### ویژگی‌های رؤیاهای صادق بنابر قرآن

ویژگی‌های رؤیاهای صادق بنابر قرآن که گویای تفاوت‌های آنها هم با خواب پریشان است و هم با وحی:

هرگاه قرار بر آموختن و نه تخطئه باشد، ویژگی‌های رؤیاهای صادق نقل شده در قرآن، با ویژگی‌هایی که دانشمندان روان در باره این نوع رؤیای یافته‌اند، مقایسه می‌شود تا که این مقایسه بگوید ویژگی‌های برشمرده در قرآن به

چه حد از کمال هستند و آیا ممکن بود قرآن خواب پریشان کسی باشد که رؤیای مذکور در قرآن، برخوردار از همه ویژگی‌ها باشد؟ و آیا این ویژگی‌ها رؤیای به حق، چه رسد به خواب پریشان، را از وحی متفاوت نمی‌کنند و خود تصدیق وحی نیستند؟:

۱. رؤیای به حق، در آغاز، جز وجود ذهنی ندارد. در خارج از ذهن، واقعیت پیدا خواهد کرد؛

۲. رؤیای به حق، یا خود گویا نیست و باید گویا شود و یا بخشی از آن نیازمند گویا شدن است. چنان‌که رؤیای پیامبر، در آنچه به فتح‌المبین مربوط می‌شود را خداوند گویا کرد؛

۳. معلوم و نامعلوم دارد. چنان‌که زمان رؤیای صادقه پیامبر، معلوم نبود و معلوم نبودنش شک‌آفرین شد. اسباب تحقق رؤیا نیز معلوم نیست. چنان‌که در رؤیای پیامبر و در رؤیاهای دیگر، این اسباب معلوم نبودند. بنابراین،

۴. رؤیای صادقه شفاف نیست. یا خداوند خود آن را شفاف می‌کند (مورد رؤیای پیامبر) و یا معبری که یوسف است (رؤیاهای دو زندانی و شاه مصر)؛

۵. رؤیاهای صادقه وقتی هم‌که به همگان راجع می‌شوند، ایفا کنندگان نقش معین هستند: یا پیامبر و یا پیامبر و گروندگان به دین او و یا پیامبر و صاحب مقامان (مورد رؤیای شاه مصر) هستند؛

۶. رؤیاهای به حق همه مکانی و همه زمانی نیستند. بلکه به زمان و مکان معینی مربوط می‌شوند. و نیز، در جا و زمان معینی واقعیت خارجی پیدا می‌کنند؛

۷. در بردارنده حکمی نیستند. بنابراین، در بردارنده حق یا حقوقی که ذاتی حیات باشند و موضوع حکم شوند، نیز نیستند. در حقیقت، حقوقی که مایه این رؤیاهای هستند (حق حیات مصریان و جانداران مصر)، بجا می‌آیند اگر

۸. انسان‌ها به حق تدبیر کنند و تدبیر را بی‌کم و کاست اجرا کنند: رؤیاهای صادقه خود به خود متحقق نمی‌شوند. لذا،

۹. رؤیاهای به حق نافی جبر هستند. گرچه پیشاپیش خبر از وقوع امری می‌دهند، اما وقوع آن امر و یا تأثیر وقوع آن بر زندگی انسان‌ها، بستگی به عمل خردمندانه انسان‌ها دارد. چنان‌که رؤیای شاه مصر خبر از وقوع قحطی ۷



ساله می‌داد. اگر تدبیر سنجیده یوسف، سبب خنثی شدن اثر قحطی بر حیات مصریان نمی‌شد، این رؤیا واقعیت پیدا می‌کرد و مردم مصر را کشتار می‌کرد. و یا منافقان چون جبریاور بودند، مدعی شدند چون رؤیای پیامبر تحقق نیافت، پس نه آن کس است که می‌گوید. غافل از این‌که، در این مورد (ورود به مسجدالحرام) رؤیا واقعیت پیدا نمی‌کند اگر تدبیر پیامبر در انعقاد صلح حدیبیه امکان وقوع آن را فراهم نمی‌آورد. در تمامی موارد، این تدبیر و عزم آزادانه است که نقش می‌یابد؛

۱۰. امرهای واقع که موضوع رؤیاهای صادقه می‌شوند، نه همگی مستمر هستند و نه در همه جامعه‌ها، بنحو مستمر وقوع می‌یابند. چنان‌که وارد شدن پیامبر به مسجدالحرام، یک امر واقع مستمر نیست. رابطه او و مسلمانان نیز با کافران مکه امر واقع مستمر نبود؛

۱۱. معبر رؤیای صادقه نیز خود باید حق شناس و عامل به حق و برخوردار از دانش باشد. وگرنه توانا به تعبیر نمی‌شود. چنانکه کاهنان مصر توانا به تعبیر خواب شاه مصر نشدند؛

۱۲. در رؤیاهای صادقه، حکایت شده در قرآن، خشونت با خشونت‌زدائی از میان بر می‌خیزد و نه با بکاربردن خشونتی افزون‌تر. چنانکه، صلح حدیبیه بی‌حاصلی جنگ طلبی کافران مکه را به آنها تفهیم می‌کند و تدبیر یوسف انسان‌ها را بر قحطی پیروز می‌کند و رؤیای ابراهیم سبب از میان برخاستن رسم قربانی کردن انسان می‌شود و حق حیات را خاطر نشان انسان‌ها می‌کند؛

۱۳. دلیل صحت رؤیاها در خود آنها نیست. چراکه دلیل صحت آنها واقعیت یافتن آنها در آینده است. حال آن‌که دلیل صحت وحی باید در خود آن باشد و هست؛

۱۴. رابطه‌های علت و معلولی خالی از هرگونه پریشانی هستند. رابطه امرهای واقع نیز نه پریشان که دقیق هستند. خواب پیامبر و خواب ابراهیم و خواب یوسف و خواب دو زندانی و خواب شاه مصر، نه تنها به این دلیل که همان‌گونه واقع شدند که دیده شده بودند، بلکه پیش از آن نیز، هرگاه قرار بر مجسم کردن آن می‌بود، میان علت و معلول و رابطه‌های امرهای واقع با یکدیگر، مسجم کننده، در آن، هیچ نابسامانی نمی‌یافت. شگفت‌تر این‌که جای نامعلوم‌ها و اسباب

تحقق این رؤیا (خواب پیامبر) و یا مصون ماندن از پی آمدهای وقوع آن رؤیا (خواب شاه مصر) نیز، معین هستند؛

۱۵. علم خداوند بر رؤیاهای قطعی و علم انسان، ولو پیامبر بر آن قطعی نیست مگر به آموختن از خداوند. این ویژگی بسیار مهم است. زیرا هم تفاوت رؤیای به حق را از وحی بدست می‌دهد و هم گویای این واقعیت است که علم انسان بر احساس قبل از وقوع در بیداری و بر رؤیا در خواب، باید شامل بگردد، وگرنه، توانا به تدبیر بایسته نمی‌شود؛

۱۶. شادی و امید آوری و آگاه کردن انسان از توانائی خویش، ذاتی رؤیاهای به حق هستند. چراکه تحقق آنها جز با بکار انداختن توانائی‌ها میسر نیست. و چون انسان از واقعیت پیداکردن رؤیا، اگر توانائی خود را بکارگیر، مطمئن است، شادی و امید او روزافزون می‌شوند. مقایسه احساس شادی و امید و توانائی باورمندان به صداقت پیامبر با القای غم و یأس و ناتوانی منافقان، در پی صلح حدیبیه، بسیار پند آموز است؛

۱۷. در رؤیاهای به حق، اندازه‌ها به دقت سنجیده شده‌اند. وقتی می‌دانیم که ما انسان‌ها در بیداری نیز اغلب اندازه نمی‌شناسیم و اندازه نگه نمی‌داریم، این ویژگی رؤیاهای مذکور در قرآن را بسیار آموزنده می‌یابیم. رعایت اندازه‌ها نه تنها آنها را از خواب و بیداری پریشان جدا و ممتاز می‌کند، بلکه به ما می‌آموزد که، در ساختن یک نظر، اندازه‌شناسی تا کجا مهم است. و اگر بنابر فهم قرآن باشد، کاری که نباید کرد قالب ذهنی ساختن و آیه‌های قرآن را در آن ریختن است و کاری که باید کرد، تأمل در اندازه سنجی در قرآن، حتی در رؤیاهای مذکور در آن است؛

۱۸. در همه رؤیاهای به حق، حق می‌آید و باطل می‌رود. قاعده بسیار اساسی که قرآن می‌آموزد را رؤیاهای به حق نیز بازگویی‌کنند: رؤیای ابراهیم با برافتادن رسم قربانی کردن انسان واقعیت پیدا می‌کند. رؤیای یوسف و رؤیای شاه مصر، با پیامبری یوسف، پیامبری واقعیت می‌یابد که مردمی را از قحطی می‌رهد. رؤیای پیامبر با ورود به مسجدالحرام، در صلح و امنیت، واقعیت پیدا می‌کند؛

۱۹. رؤیاهای صادقه به نقاشی می‌مانند برخوردار از کمال زیبایی: در همان حال

که قدرت بی‌نقش می‌شود، زشتی‌ها و پلیدیها که فرآورده قدرت هستند نیز زایل می‌شوند. واپسین صحنه، صحنه خویشتن را در زیبایی محض یافتن است: صحنه ابراهیم و فرزند، پس از توفیق در ابتلی، صحنه یوسف با پدر و برداران همراه با نجات مصر از قحطی، صحنه ورود پیامبر و مسلمانان به مسجدالحرام.

و

۲۰. در رؤیاهای به حق، رابطه پایه، رابطه انسان با خداوند است. رابطه‌های دیگر بازتاب این رابطه هستند. بدین‌سان، رؤیاهای گویای بازبودن عقل رها از قید و بندهای بروی هستی محض، خدا، هستند. یکی از تفاوت‌های وحی با رؤیا نیز همین است. توضیح این‌که بگاہ دریافت وحی، معیت با خداوند کامل است و درپیمایی که دریافت می‌شود، از نامعلوم هیچ در آن نیست.

بدین‌سان، بنابر ویژگی‌های پیشین و این ویژگی نیز، رؤیاهای وحی نیستند. زیرا آنچه عقل متصل به خداوند دریافت می‌کند، تمامی ویژگی‌های حق را دارد و موضوع آنها اصول راهنما و کرامت‌ها و حقوق و روش عمل به حقوق و رهاشدن از اعتیاد به اطاعت از اوامر و نواهی قدرت است (۵ دسته اعمال)، بنابراین قرآن آموزنده قواعد خشونت زدائی و زندگی در لاکراه و به یمن اینهمه، بنای آرمان‌شهر و زیستن ایمانمندان، در آن، است. حتی اگر آیه‌ها که موضوع آنها رؤیاهای به حق هستند را، با این ویژگیها محک بزنیم، درجا تفاوت آنها را با وحی در می‌یابیم. ادامه مطلب در قسمت بعدی دنبال می‌شود.

#### ۸- حقیقت یاب، مجهولات را در «بقعه امکان» قرار می‌دهد و یا انکار؟

اصولاً محققان، پژوهشگران و کسانی که در جستجوی کشف حقیقت و یا یافتن مجهولاتی در رشته‌های مختلف علمی اعم از انسانی و یا علوم دقیقه و تجربی هستند، اگر نکته‌ای و یا چیزی را درک نکردند، در مقام انکار مجهول و یا مجهولات و یا حقایق بر نمی‌آیند، که اگر چنین باشد، قادر به کشف هیچ حقیقتی و یا یافتن هیچ مجهولی نخواهند شد و چون چیزی را درک نمی‌کنند و یا نمی‌دانند، برای آن احکام قطعی صادر نمی‌کنند. از آتئیست (Atheist) فیزیکدانی پرسیده شد: آیا شما که به خدا اعتقاد نداری، مطمئنی که خدا وجود ندارد. پاسخ داد: خیر! من نمی‌توانم جواب قطعی بدهم که هست و یا نیست اما برای من تا

به امروز ثابت نشده است و لذا من به خدا اعتقاد ندارم. حکم قطعی صادر کردن یعنی اینکه تمامی علوم و سرچشمه های علم در دست من است و این یعنی خود خدائی و یا خود را مطلق کردن. بعد از ذکر این نکته بدیهی، به ادامه بحث خواب و خوابگزاری برگردم.

● **مجری:** « و شما فکر می کنید که باید اینها را خوابگزاری کرد؟ چه کسانی در موقعیتی هستند که اینها را خوابگزاری کنند؟ »

\* **سروش:** « گذشتگان چکار می کردند، مفسرین بودند دیگه. این علم تفسیر به تدریج پدید آمد به تدریج بزرگتر و کاملتر و فربهتر شد. بگمان من، ما اگر این تئوری را بپذیریم و جدی بگیریم حالا خوابگزاری را شروع کنیم و این خوابگزاری بتدریج خوابگزاران خواهند آمد. مولانا گفت: ناز نازان دنوازان آمدند. ما می گوئیم: خوابگزاران آمدند. » (۸۱)

● **توجه:** سروش می گوید: « گذشتگان چکار می کردند، مفسرین بودند دیگه. این علم تفسیر به تدریج پدید آمد به تدریج بزرگتر و کاملتر و فربهتر شد. بگمان من، ما اگر این تئوری را بپذیریم و جدی بگیریم حالا خوابگزاری را شروع کنیم. »

بنابراین گفته، آن ها بدون اینکه از «تئوری» سروش اطلاع داشته باشند، توانسته اند این علم را، به قول او، پدید آورند و « بزرگتر و کاملتر و فربهتر » کنند. از قرار، او توجه ندارد که می گوید: اولاً یک رشته از تفسیرها بدین خاطر که می خواسته اند قرآن را با این و آن فلسفه قدرت سازگار کنند، شفافیت و سراسرستی آن را به ابهام برگردانده اند. مراجعه او به تفسیرها برای اثبات نظر خود – البته بدون رعایت امانت – دلیلی جز این ندارد. ثانیاً «تئوری» ساختن و با آن در پی خوابگزاری قرآن رفتن، تکرار همان روش مفسران است. زیرا آنان فلسفه و منطق صوری را دستمایه خود در تفسیر قرآن کردند. قرآنی که می گوید روش است، پس روش فهم شفاف و سراسر است آن را از خود کتاب باید بدست آورد. امروز، نیاز به تئوری سازی نیست. نیاز به گشودن کتابی است که فقه آن را بسته است. ثانیاً، قرآن همواره شفاف بوده است. ابهام در طرز فکرها و تقلا برای منطبق کردن قرآن با این و آن طرز فکر سبب مبهم و پریشان بینی گشته است. وگرنه، مردم هر زمان، باید به فهم قرآن توانا تر باشند. اگر او خود، در گفته خویش، بازاندیشد، گمان نمی کنم متوجه نشود که با «تئوری» که در

این مدعی خلاصه می‌شود که قرآن فرآورده خواب است و خواب‌گزار باید آن‌را تعبیر کند، هم نظریه را بی‌قدر می‌کند و هم پیامبر را از پیامبری می‌اندازد و هم، بسا، خدا را هم از خدائی خود.

● **مجری:** «در میان کسانی که بر دانش‌های اسلامی تسلط دارند، شما کی‌ها را خواب‌گزار می‌دانید؟ چه دسته‌ای از عالمان اسلامی می‌توانند خواب‌گزار باشند؟»  
\* **سروش:** «به گمان من عالمان اسلامی با این علمی که فعلاً در حوزه‌ها خوانده می‌شود، هیچکدام اینها کافی نیست دانششان.»

● **مجری:** «پس خواب‌گزاری از قرآن، رؤیاهای پیامبر تعطیل خواهد شد؟»  
\* **سروش:** «نه! تعطیل نخواهد بود. من در نوشته‌هایم هم آورده‌ام: ما باید به تاریخ برگردیم. یعنی به آنتروپولوژی یعنی به آن اوضاعی که در زمان پیامبر بود. ایده‌هایی که از مردم، انسان‌شناس، مردم‌شناس‌ها بعلاوه اینکه علوم دینی نیز داشته باشند. منظور بر علوم دینی و بر قرآن‌شناسی و بر علم بلاغت و این چیزهایی که به طریق سنتی بوده که باید هم دانست. تاریخ و آنتروپولوژی و روانکاوای افزوده خواهد شد. اینها آن وقت خواب‌گزاران آینده ما را تشکیل می‌دهند با یک دید تازه.»

● **مجری:** «یعنی کسانی که بر علوم اسلامی تسلط دارند، در عین حال انسان‌شناسی می‌دانند باید این‌ها در کسی جمع شود تا بتواند خواب‌گزاری کند» (۸۲)  
وقتی کسی نظیر سروش مدعی می‌شود برای فهم و درک قرآن، «عالمان اسلامی با این علمی که فعلاً در حوزه‌ها خوانده می‌شود، هیچکدام اینها کافی نیست دانششان» و به زعم او فهم قرآن نیاز به خواب‌گزار دارد، مدعای او، در بطن خود واجد این معنا است که او خود این علوم را فراگرفته و بکارشان برده و مشاهده کرده که در فهم قرآن، این علوم راه بجائی نمی‌برند و نیاز به خواب‌گزاران است و کلید فهم قرآن، در دست آنها است. و یا دست‌کم تفسیرها را خوانده و دیده‌است کافی برای فهم قرآن نیستند. در عوض، سخن او مسلم می‌کند او بر آن نشده‌است بدون «این علوم» که عمده فلسفه و منطق صوری و شأن نزول یابی و دستور زبان است و نه ویژگی‌های زبان قرآن، در صدد فهم قرآن بگردد. به گمان او، خواب‌گزاران باید «بر علوم دینی و بر قرآن‌شناسی و بر علم بلاغت و این چیزهایی که به طریق سنتی بوده» و افزون بر آن «تاریخ و

انتروپولوژی و روانکاوی» را هم بدانند. اما چرا متوجه تناقض سخن خویش که بیش از اندازه آشکار است، نیست؟ از سوئی می‌گوید فهم قرآن نیاز به علمی دارد که بر می‌شمارد، از سوی دیگر می‌گوید او خود این علوم را ندارد اما از خود نمی‌پرسد: بدون داشتن این علوم، چرا به خود اجازه می‌دهد قرآن را خواب پیامبر بخواند؟

### سروش و مقاله رؤیاهای روسولانه

در مقاله رؤیاهای روسولانه سروش می‌نویسد:

«پیامبر اکرم تسبیح اشیاء را حقیقتاً شنیده و درک کرده‌است و این جز در عالم استغراق و خیال رخ نمیده. و ما البته نمیدانیم چگونه بوده‌است و باید تعبیرش کنیم. اگر اینجا چنین است، چرا جاهای دیگر نباشد؟ می‌بینیم که فقط ماوراءطبیعت بی‌صورت نیست که، در خواب، جامه صور خیالین میپوشد، بل بسی از امور و حوادث‌اند که نخست صورت رؤیایی دارند و سپس در کلام، تنزل میکنند و به صورت مجاز ظاهر می‌شوند. و تنزیل قرآن هم مگر معنایی غیر از این دارد؟» (۸۳)

آیا معنی تنزیل قرآن همین است که او درک کرده‌است؟ ممکن نیست معنای دیگری داشته باشد؟ از سوئی می‌گوید باید خوابگزاران بیابند و آنها را خوابگزاری کنند و از سوی دیگر خود بر جای خوابگزار برخوردار از علوم می‌نشینند و قرآن را خواب پیامبر و تنزیل را خواب و به کلام درآمدن رؤیا می‌کند و مدعی شود: این‌است و جز این نیست! آیا او متوجه تناقض‌گویی پریشان خود نیست؟

از قدیم گفته‌اند: دوصد گفته چون نیم کردار نیست. به آقای دکتر سروش پیشنهاد می‌کنم به جای نوشتن و گفتن که قرآن چنین و چنان است، - بنابر این فرض که از علوم آگاه است یا می‌تواند به عالمان این علوم مراجعه کند- لطف کند، نمی‌گویم تمامی قرآن را بلکه یک سوم و یا حد اقل دو جزء قرآن را با بکاربردن «تئوری» خود، تعبیر کند و حاصل کار در اختیار همگان قرار دهد. وقتی کار انجام گرفت، او می‌تواند خطاب کند که ای مردم! ای جهانیان! کلید فهم قرآن را یافتیم و در فهم آن را بروی شما گشودم. مشکلی که تا به امروز،

در طول تاریخ اسلام، کسی به حل آن موفق نشده بود، من حل کردم. تنها آن زمان است که قصد تخریب از قصد فهم بازشناخته می‌شود.

در قسمتهای پیشین این مطالعه، نمونه‌هایی از فهم و درک آقای سروش ارائه شدند. در اینجا، نمونه دیگری آورده می‌شود. این نمونه میزان علم او از زبان عربی را هم معلوم می‌کند. در مقاله رؤیاهای رسولانه، او می‌نویسد:

« توصیف آنچه به ماوراءطبیعت مرتبط است، از ذات و صفات الهی گرفته تا عالم مورچگان (عالم نرّ و روز الست)، تا داستان خلقت و قصه آدم، تا رفت و آمد ملائکه و شیطان و جنّ و شهابهای سماوی، تا حوادث پس از مرگ، تا قیامت و مشاهده مناظر غریب و نامعهود آن، تا وصف جهنم و بهشت و حشر اموات و به صف شدن انبیاء و اولیاء و بازکردن کارنامه اعمال بندگان و نصب ترازوی عدل و صعود پنجاه هزار ساله ملائک به سوی عرش الهی، و قرار گرفتن تخت خداوند بر شانه‌های هشت فرشته، و نشستن خدا بر تخت و نشستن تخت او بر آب و دمیدن در شیپور و حشر وحوش و آتش گرفتن دریاها و کسوف خورشید و ستارگان و تلو تلو خوردن مستانه مردم در محشر و سقط جنین زنان باردار و بریان شدن پوست گنهکاران و روییدن دوباره آن و مبادله جامهای شراب در میان بهشتیان، و باغهای پر از انار و موز و انگور، و خدمتگزاری پسرکان لطیف و ... چنان تصویری و بصری و سینمایی‌اند که گویا در عالم رؤیا بر پرده خیال میتابند. حتی اگر حقیقت آنها را بی‌صورت بدانیم، مدخلیت قوه خیال محمد(ص) را در صورت بخشیدن به آن بی‌صورتها نمی‌توانیم انکار کنیم.

در این موارد لحن قرآن، اولاً، عمدتاً به صیغه ماضی است و خبر از امری پایان یافته می‌دهد؛ ثانیاً گویی کسی با محمد(ص) سخن نمی‌گوید، بلکه او صحنه‌ای را می‌بیند و روایت می‌کند که: در شیپور دمیده شده و همه بیهوش افتادند... و زمین به نور خدا روشن شد و کارنامه‌ها را باز کردند و انبیاء و شهدا را در صحنه حاضر کردند... و کافران را به سوی جهنم راندند و پارسایان را به بهشت درآوردند و مهمانداران به آنان درود گفتند و ... بانگی برخاست که الحمدلله ربّ العالمین» (الزمر/ ۶۸ - ۷۵)». (۸۴)

● **توجه:** وقتی او از دستور زبان عربی و کاربرد آن اطلاع کافی ندارد، این حرفهای مضحک را چرا بر قلم می‌آورد؟ من خود عربی‌دان نیستم. اما می‌دانم، نه تنها در زبان عربی بلکه در بسیاری از زبان‌ها، در مواردی، از جمله در مورد

قطعی بودن وقوع امری در آینده، فعل ماضی بکار می‌رود. در فارسی هم متداول است. در قرآن نیز، در بسیاری موارد، امری که زمان وقوع آن در آینده است به فعل ماضی بیان می‌شود:

۱. وقتی وقوع امری در آینده قطعی است، فعل ماضی بکار می‌رود. نظیر همین آیات سوره زمر که او ذکر کرده است (۸۵): **نظر به اینکه تمامی امور فوق، حتمی‌الوقوع هستند، فعل ماضی بکار رفته است.**

۲. هر جا که فعل ماضی جواب شرط قرار بگیرد، معنی مضارع می‌دهد. نظیر: **و لئن اتیت الذین اوتوا الكتاب بكل آیه ما تبعوا قبلتك و ما انت بتابع قبلتهم و ما بعضهم بتابع قبله بعض و لئن اتبعوا اهلهم من بعد ما جاءك من العلم انک اذا لمن الظالمین (بقره/ ۱۴۵)** ماتبعوا: پیروی نکردند که در اینجا پیروی نکنند است.

۳. هر گاه فعل ماضی معطوف به شرط باشد، معنی مضارع می‌دهد، نظیر: **بلی من اوفی بعهده و اتقی فان الله یحب المتقین (آل عمران/ ۷۶)** اتقی پرهیزکاری کردن که چون در محل شرط واقع شده، پرهیزکاری کنند معنی می‌دهد.

۴. حرف شرط ان اگر بر سر ماضی آید، مضارع معنی می‌دهد. نظیر: **سماعون للکذب اکالون للسحت فإن جاءوك فاحکم بینهم أو أعرض عنهم و إن تعرض عنهم فلن یضروک شیا و إن حکمت فاحکم بینهم بالقسط إن الله یحب المقسطین (مائده/ ۴۲)** فإن جاءوك که جاء فعل ماضی است که توسط حرف شرط ان معنی مضارع می‌دهد: پس اگر نزد تو آیند...

۵. حرف شرط لو یا لئن وقتی بر سر فعل ماضی آید، معنی مضارع می‌دهد. مثل: **و لو انهم اقاموا التوریه و الانجیل و ما انزل الیهم من ربهم لاکلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم منهم امه مقتصده و کثیر منهم ساء ما یعلمون (مائده/ ۶۶)**

و لو انهم اقاموا برپا کردند که منظور برپاداشتن است. و یا و لئن اصبکم فضل من الله ليقولن کان لم تکن بینکم و بینه موده یا لیتنی کنت معهم فافوز فوزا عظیما (نساء/ ۷۳) اصبکم اجابت رسید که با ان می‌شود اجابت رسد.

، هر گاه مضارع با یکی از صیغه‌های کان بیاید به ماضی استمراری معنی می‌دهد. ظرف زمان إذ هم مضارع را به ماضی استمراری تبدیل می‌کند. ان



شرط هم همینطور. برای مثال، اذا قضی امرنا یقول له کن فیکون (آل عمران/ ۴۷). قضی اراده و یا تدبیر کرد که با اذا قضی هرگاه اراده و یا تدبیر کند، می‌گوید باش و می‌شود.

زبان شناسان می‌گویند: علت اینکه در زبان عربی و زبان قرآن وقتی از عملی که هنوز وقوع نیافته است به فعل ماضی بیان می‌شود و خبر می‌دهد: یکی اینکه این است که اینگونه خبر دادن ها رساتر و و مؤثر تر است. دیگر اینکه با ترسیم صورت فعل چگونگی آن مشخص می‌شود، و می‌خواهد چنان نشان دهد که گویی شنونده آن را می‌بیند. زیرا چیزی را که به منزله آنچه رخ داده است، بیان میشود. (۸۶)

## تاریخ قرآن

جا دارد به دو نمونه تاریخی که آقای سروش مستند قول خود کرده‌است، نظری بیفکنیم: در مورد تاریخ تدوین قرآن، او می‌نویسد:

«یاران آنها را می‌نوشتند و یا به حافظه می‌سپردند و بیست سال پس از وفاتش، آنها را در دفتری گرد آوردند و نام مصحف بر آن نهادند. لذا زبان محصف محمد(ص)، زبان عالم ناهشیاری است (اگرچه ظاهراً به زبان بیداری است و این همان حلقه مفقوده و نکته مغفوله در کار مفسران مصحف است)، و قهراً محتاج خوابگزاری است.» (۸۷)

او یا این اندازه از تاریخ تدوین قرآن بی‌اطلاع است که می‌گوید: «و بیست سال پس از وفاتش، آنها را در دفتری گرد آوردند و نام مصحف بر آن نهادند.» و یا حقیقت را به پای اسطوره‌ای که ساخته‌است (قرآن رؤیای محمد است) قربانی می‌کند. مسلم این است که اگر اسطوره را حقیقت مطلق نمی‌کرد، نیازی هم به تاریخ سازی پیدا نمی‌کرد. در حقیقت، یا باید بگوئیم سروش از تاریخ تألیف و گردآوری قرآن آگاه نیست و نا آگاه و بسا به استناد شایعه‌ای که مدعی او را ثابت می‌کند، چنین نوشته‌است و یا قصد تحریف تاریخ جمع آوری قرآن را داشته‌است. زیرا واقعیت و حقیقت باوراندن ساخته ذهنیش، نیاز به تحریف تاریخ داشته‌است. اما نگارش و به حافظه سپردن آیه‌ها و گردآوری آنها و نام مصحف بر آن نهادن را دلیل قراردادادن براین که قرآن زبان عالم ناهشیاری، دلیل بر پریشان‌گویی او است. چراکه اگر هم ۲۰ سال بعد، نوشته‌ها و به حافظه سپرده

شده‌ها را گردآورده باشند، چرا زبان را زبان عالم ناهوشیاری می‌کند؟ ربط میان این دو کدام است؟ اگر هم مرادش این باشد که وقتی ما می‌گوئیم قرآن دو بخش است، بخشی وحی و کلام خداوند است و بخشی دیگر مضمونش به پیامبر ابلاغ شده و پیامبر خود، آنرا از زبان خود گفته و نوشته شده‌است، ولذا این بخش که کلام محمد است دچار تغییر و تبدیل شده‌است، باز ربطی میان گردآوری قرآن ۲۰ سال بعد از رحلت پیامبر با «زبان عالم ناهوشیاری» نه او می‌تواند پیدا کند و نه غیر او.

درحقیقت، تمامی کسانی که از گذشته‌های دور تا به امروز در مورد جمع‌آوری و تدوین قرآن نوشته‌اند، متفق‌القولند که قرآن سه بار جمع آوری شده‌است:

● بار اول: در حضور پیغمبر اکرم (ص)، که در اصطلاح، جمع در زمان رسول خدا را «تألیف» می‌نامند.

● بار دوم در خلافت ابوبکر و به اقدام او که قرآن بین الدفتین (بین دو جلد) قرار گرفت که به آن «جمع» گفته می‌شود و

● بار سوم، در زمان عثمان است: کاری که در زمان عثمان انجام شد «نسخ» و یا نسخه برداری و تکثیر نسخه «امام» نام نهاده شده‌است. (۸۸)

باز تمامی تاریخ نویسان که در مصحف گشتن قرآن نوشته‌اند متفق‌القولند که نخستین جامع قرآن رسمی قرآن میان دو جلد ابوبکر است. بلافاصله بعد از رحلت پیامبر، جنگ یمامه اتفاق افتاد که در آن جنگ ۷۰ تن از حافظان قرآن کشته شدند. البته در مورد عدد کشته شدگان اختلاف است ولی کمترین عده ۷۰ نفر ذکر شده. چون ترسیده شد که جنگ‌های دیگری پیش بیاید و حافظان دیگری کشته شوند، به ابوبکر پیشنهاد شد که قرآن را جمع‌آوری و قرآنی رسمی تهیه کند تا از دستبرد حوادث مصون و محفوظ باقی بماند. با مشورت‌هایی که صورت گرفت، ابوبکر تصمیم به جمع‌آوری قرآن کرد. ابوبکر زید را مأمور ساخت که با کمک اصحاب رسول خدا، حافظان و کاتبان وحی قرآن، که در آن دوران از هر جهت مراقب بودند که قرآن از هر کم و زیادی مصون بماند، قرآنی رسمی تهیه کند. این کار به بهترین وجهی انجام پذیرفت. اما برای اولین بار بود که قرآن بین دو جلد قرار می‌گرفت یعنی «بین الدفتین» می‌شد. قرآن جمع‌آوری شده

را در جعبه‌ای نهادند و این نسخه برای مراجعه شخص خلیفه بود. لازم به یادآوری است که ابوبکر بعد از رحلت پیامبر به خلافت رسید و ۲ سال و ۳ ماه خلیفه بود. یعنی اینکه این قرآن رسمی حدود ۱۷-۱۸ ماه بعد از رحلت پیامبر مصحف شده است. بنابراین اولین نسخه رسمی، اگر نه یک سال، قطعاً کمتر از دو سال بعد از رحلت پیامبر تدوین شده است. نه «و بیست سال پس از» فوت پیامبر. این نسخه نزد ابوبکر بود و بعد طبق وصیت ابوبکر در اختیار عمر قرار گرفت. پس از عمر هم طبق وصیت او آن را در اختیار دخترش حفصه - همسر گرامی رسول الله (ص) قرار دادند.

مورخین و کسانی که تاریخ مکتوب شدن قرآن در یک مصحف را نقل کرده‌اند (از قبیل حارث محاسبی، حاکم، ابن ابی داود، سیوطی، زرکشی، ابو عبدالله زنجانی، دکتر رامیار، آیت الله خوئی و...) آورده‌اند که پیامبر سعی بلیغی داشت بر مکتوب کردن وحی. علاوه بر حفظ آیات قرآن، هر آنچه را به وی وحی می‌شد، درجا، از کاتبان وحی می‌خواست مکتوب کنند. بسیاری تصریح کرده‌اند که قرآن در عهد رسول خدا مکتوب و گردآوری شده است. فرض کنیم اگر غیر از خود قرآن، هیچ تاریخ و سند دیگری هم در دست نبود، آیا قرآن در زمان رسول خدا مکتوب نمی‌شد و مکتوب‌های کاتبان بارها با یکدیگر مقابله و از صحت مکتوب‌ها اطمینان حاصل نمی‌شد؟ پس قرآن مکتوب وجود داشت حافظان قرآن نیز وجود داشتند. قرآن محفوظ آنها نیز با قرآن مکتوب مقابله می‌شد. حارث محاسبی در کتاب **فهم السنن** نوشته است: «نوشتن قرآن کار جدیدی نیست. زیرا که: پیغمبر اکرم (ص) به نوشتن آن امر می‌فرمود. ولی در رقعه‌ها و کتف‌ها و عُسب‌ها پراکنده بود و این کار مثل این است که: اوراق پراکنده‌ای در خانه رسول خدا (ص) یافت می‌شد که قرآن در آن اوراق نوشته شده بود. کسی آمد و آن‌ها را جمع کرد و با ریسمانی بهم بست تا چیزی از آنها گم نشود.» (۸۹)

**در دوران پیامبر عده‌ای بودند که قرآن را جمع آوری کرده و تاریخ آنها را با نام آورده است. پس از رحلت پیامبر هم عده‌ای به این کار پرداختند. در رأس آنها امام علی قرار داشت که فرمود:**

«من سوگند یاد کرده‌ام که تا قرآن را جمع آوری نکنم، نه عبا بر دوش افکنم و نه از خانه بیرون روم.» (۹۰)

انسانهای خیلی عادی و معمولی نظیر من و آقای سروش و دیگران، وقتی در طول عمر خود، مطلبی را می‌نویسند، و یا امری را به سامان می‌رسانند، برای اینکه نتیجه دسترنج شان گرفتار تغییر و تبدیل نشود و از باد و باران گزند نیابد، تدابیر مختلفی را به کار می‌گیرند. حال چگونه می‌شود باورکرد: پیامبری که نتیجه زحمات ۲۳ سال رسالتش و کتاب حاصل وحی که در بردارد تاریخ زندگی و عملکرد او و چگونگی عمل کردن به پیامی که او پیام‌گزارش بود، را مکتوب نکند و خود به تدوین آن نپردازد؟ آیا باورکردنی است که نمی‌دانسته قدرت در کمین است و قرآن را گرفتار کاست و افزود می‌کند؟ سوره‌ها و قرارگرفتن آیه‌ها در آنها، گویای توجه کامل به خطرهای در کمین است. زیرا کتاب را مصون از تحریف و کاست و افزون کرده‌است. با توجه به قرآن، واقعیتی که در اختیار ما است، آیا عقل سلیم می‌تواند باور کند پیامبر کتاب خود را در اوراق پراکنده و حافظه حافظان آن، برجا گذاشته و با زندگی وداع گفته است؟ آیا در واقعیت بنمودن اسطوره تا آنجا باید پیش رفت که برای پیامبر حد اقل شعور را هم قائل نشد؟

آقای سروش نمی‌پرسد که نام قرآن از کجا آمده است و چرا بر این مجموعه قرآن نام نهاده شده است. اگر می‌پرسید، و در پی پاسخ می‌شد، در می‌یافت که قرآن معانی مختلف دارد: بعضی از آیات دلالت بر کتاب بودن به همین معنایی که ما امروز از کتاب در سرداریم، دارد. یعنی اینکه مجموعه‌ای به هم پیوسته اصول و حقوق و قواعد و فروع و تجربه‌ها و درس‌ها است. حقیقت هم همین‌طور است. هر آیه‌ای که نازل می‌شد پیامبر به کاتبین وحی می‌فرمود: این آیه را در فلان سوره قرار دهند و جای آن را در سوره نیز معین می‌کرد. **په هنگام رحلت پیامبر این مجموعه در خانه پیامبر وجود داشت.** افزون بر اینکه بعضی کاتبین وحی علاوه بر نسخه‌ای که برای پیامبر می‌نوشتند، برای خود نیز نسخه‌ای تهیه می‌کردند. نام بعضی از این نسخه‌ها را نیز تاریخ ثبت کرده‌است. نام را پیامبر و یا صحابه بدان نداده‌اند، بلکه خداوند خود این کتاب آسمانی را «قرآن» نامیده است. قرآن از همان ابتدا به این نام، یعنی «قرآن» معروف بوده است؛ زیرا با همین نام، در بعضی از آیه‌ها، از آن نام برده شده‌است. (۹۱)

## و اما مصحف

از زمان صحابه «مصحف» به همان معنای لغوی آن، یعنی کتاب جلد شده، بر قرآن اطلاق شده است. در لسان اهل بیت (ع) نیز مصحف در همان معنای لغوی آن استعمال شده است.

لسان العرب می‌گوید: مصحف از صُحُف گرفته شده و جمع صحیفه است. به معنای آنچه که در آن نوشته می‌شود است (۹۲) و المفردات فی غریب القرآن آن را به معنای مجموعه میان دو جلد. (۹۳) آورده است. بنابراین مصحف به کتاب جلد شده گفته می‌شود، حال چه قرآن باشد چه غیر قرآن.

## لغت نامه دهخدا:

مصحف. [م / م / م / ح] [ع ا] نامه‌های فراهم آورده شده. (ناظم الاطباء).  
 || کراسه. ج، مصاحف. (منتهی الارب) (از ناظم الاطباء). کراسه. (دهار)  
 (زمخشری). رجوع به کراسه شود. || چیزی که در او صحیفه‌ها و رساله‌ها جمع شود. (از غیاث) (از آندراج). مجموعه اوراقی که در یک جلد جای دهند. جلد. مجلد: این کتاب را [یعنی قرآن را] بیاوردند از بغداد چهل مصحف بود. (ترجمه تفسیر طبری ج ۱ ص ۵ ||). کتاب. کتاب آسمانی. || (اخ) قرآن مجید. (ناظم الاطباء)

«مصحف» در زمان صحابه هم به همان معنای لغوی آن استعمال شده است؛ یعنی به معنای نوشته جلد شده. قرآن و غیر آن را مصحف می‌گفته‌اند. در تاریخ، از برخی صحابه نام برده می‌شود که برای خود، قرآن را در مصحف‌هایی جمع کرده بوده‌اند. این مصحف‌ها که به نام خودشان مشهور بود: مانند مصحف عایشه، مصحف حفصه، مصحف ابی بن کعب، مصحف ابن مسعود و ... همه این مصاحف بعد از رحلت پیامبر گرامی اسلام (ص) به این نام مشهور شدند.

نمونه دیگری از تقلای سروش بر رویا و مغشوش باوراندن قرآن جالب است، او می‌نویسد:

«مسئله این فرضیه در اینجاها کاربرد دارد و بسیاری موارد نظیر این یا اینکه قرآن هنوز کتاب نبود که پیغمبر به اش می‌گفت کتاب. می‌گفت این کتابی است که نازل شده،

هنوز کتاب نشده بود، بنده این را در روایا می‌دیده کتاب را.» (۹۴)

دلیلی که او می‌تراشد اینست: پیامبر می‌گفته کتاب دارد. اما چون هنوز کتاب کامل نشده بود، پس آن را در خواب می‌دیده است! اما اگر خود وی خویشتن را از اسطوره‌ای که ساخته‌است، رها کند، سخن خویش را نه عوام‌پسند که ابله پسند می‌یابد. چراکه پیامبر یعنی کسی که «کتاب خدا» را ابلاغ می‌کند. پس کتاب نزد خداوند کامل بود. آیا او برآستی فکر می‌کند حتماً باید کتاب تمام شود، تا که پیامبر بگوید کتاب دارد؟ تمام کسانی که در صدد نوشتن کتاب می‌شوند، ابتدا در ذهن خود، طرح کتاب را می‌ریزند. روش خویش را تعیین و سپس، بخش‌ها و در هر بخش، فصل‌ها و در هر فصل، قسمت‌ها را طراحی می‌کنند و چون به نگارش کتاب مشغول می‌شوند، می‌گویند: دارم کتاب می‌نویسم. من خود، وقتی در زندان بودم، طرح نوشتن چندین کتاب در باره انقلاب را در ذهن ریختم و با خود گفتم اگر عمری باقی بود، این کتاب‌ها را می‌نویسم. هر کس دیگر نیز، در ذهن خود، کتاب را طراحی می‌کند. وقتی بخش اول کتاب را به نوشته درمی‌آورد، می‌گوید: کتاب من. چون می‌داند که در کار خلق یک کتاب است. آیا آقای سروش و یا دیگران غیر از این می‌کنند؟ آیا او می‌پندارد قرآن نزد خداوند نیز هنوز کتاب نشده بود؟ آیا او نمی‌داند یا باید بپذیرد خداوند هست و کتاب از او است و یا نیست؟ زیرا با وجود خداوند و با تصریح قرآن بر این‌که کتاب خدا است، این ادعا که هنوز کتاب کامل نبوده و چون پیامبر کامل نشده را کتاب می‌خوانده، پس آن را در خواب می‌دیده، نه بکار بردن زبان عوام فریب که بکار بردن زبان ابله فریب است.

او این زبان را بکار می‌برد تا بگوید قرآن ناقص، مغشوش و غیر علمی است و باید آن را خوابگزاری کرد. به گفته‌او توجه کنیم:

«قرب محمد(ص) با خدا، کلام و رؤیای او را الهی می‌کند بدون اینکه نره‌ای از محمدی بودن آن بکاهد، و لذا درست است که:

**گرچه قرآن از لب پیغمبر است // هر که گوید حق نگفت، او کافر است**

و در عین حال درست است که:

**دم که مرد نایی اندر نای کرد // در خور نای است نه در خورد مرد**

یعنی محمد(ص) از خدا پر میشود و خدا به قامت و قواره محمد(ص) درمی‌آید و لذا سخن

محمد در خور علم محمد است، نه در خور علم خدا. چون نوری بی‌رنگ که از حبابی رنگین بتابد و رنگ حباب را بگیرد. محدودیت زاینده نقصان است و هیچ محدودی نمیتواند کامل باشد. نقصان مؤثر در اثر و نقصان مؤلف در تألیف جاری می‌شود و لذا قرآن که تألیف انسانی بدیع و رفیع، اما ناقص و محدود است، به هیچ روی و از هیچ نظر نمیتواند کامل باشد. محمد خود واقف و معترف بود که: ما عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ (خدایا تو را چنانکه باید شناخته‌ایم) و اگر شناختش از خدا، که قرب عاشقانه با وی داشت، چنین است، از دیگر چیزها چه میتوانست بود؟ پس ورود نقصانهای علمی و فلسفی در قرآن جای هیچ شگفتی ندارد. (ربّ زدنی علماً).» (۹۵)

### براین مدعای او، چند اشکال وارد است

● **اشکال یکم:** از قرار هنوز جسارت آنرا ندارد که حرف آخر را بزند و بگوید: قرآن ممکن است از محمد هم نباشد. اگر این ترس را دارد، بسا علت این باشد که مولانا در مثنوی گفته است:

گرچه قرآن از لب پیغمبر است // هر که گوید حق نگفت، او کافر است

اگر صریح بگوید قرآن از پیامبر نیست، با مولوی چه کند؟ چون خود می‌گوید: «اکنون ۵۰ سال است که من با او زندگی می‌کنم و این را حقیقتاً نه مجازاً عرض می‌کنم. روزی نیست که من به او نیندیشم، از او نگویم، با او سخن نگویم یا به آثارش مراجعه نکنم یا شعری از اشعار او را در خاطر خودم نگردانم، یا در نوشته‌های به کار نبرم یا در خطابه‌ای از آن استفاده نکنم. لذا [مولوی] با زندگی روحی و فکری من از هر کس دیگری عجین‌تر و نزدیکتر است.»

تناقضی را که سخنش دربردارد را نمیتواند بپوشاند: مولوی می‌گوید «هر که گوید حق نگفت، او کافر است» (۹۶) و او می‌گوید: «و بیست سال پس از وفاتش، آنها را دردفتری گرد آوردند و نام مصحف بر آن نهادند»؟! آخر نه مگر وقتی از آیات نوشته در اوراق پراکنده و مانده در حافظه‌ها ۲۰ سال گذشت، احتمال همه نوع تحریف و جعل آیه‌ها و وارد کردن آنها در مصحف می‌رود؟ این تناقض حلقه‌ای از حلقه‌های زنجیرتناقض‌ها است. در حلقه تناقض‌های پیشین و تناقض‌های دیگر است:

● **اشکال دوم:** قسمتی از آیه ۱۱۴ سوره طه که پیامبر را به نیایش (ربّ زدنی

علماً) امر می‌کند را در قالبی از عبارات ریخته است که معنی مقلوب گشته است: پیامبر به نقص علم خویش اعتراف می‌کند. بنابراین، قرآن رؤیائی «مغشوش» بیش نیست. اما ساخته او نه معنی آیه ۱۱۴ سوره طه که جعل معنی و جانشین کردن آن به جای معنی روشن و سرراست آیه است. حقیقت را مقلوب می‌کند تا اسطوره ساخته ذهن خود را واقعیت و حقیقت بباوراند. آیه روشن و واضح می‌گوید قرآن کلام خدا است و از پیامبر می‌خواهد شکیبیا باشد و بعد از دریافت تمام آیه، زبان به سخن باز کند. هرگاه رؤیا بود، این دستور بی‌معنی می‌شد. و باز به پیامبر و از طریق او به همه انسان‌ها که نیایش کنند خداوند علم آنها را بیشتر کند. چون اجابت دعا درگرو کوشش است، پس در افزودن بر علم خویش بکوشند. چرا دستور به نیایش می‌دهد؟ زیرا پیامبر نباید بپندارد همین که آغاز آیه را دانست، آن را تا پایان دانسته است. آیا آیه «پس بلند مرتبه است خداوندی که ملک حق است. و تو قرآن را پیش از آنکه وحی آن به تو کامل شود به شتاب مخوان و بگو پروردگارا مرا دانش بیفزای» صریح‌تر از این باید بگوید کلام از خداوند و گویای علم او است و پیامبر ابلاغ‌کننده آن است؟ اینک بر خوانندگان است که به گفته سروش (لذا سخن محمد در خور علم محمد است، نه در خور علم خدا) بازگردند و شدت تناقض آن را با حقیقت، یعنی آنچه در آیه آمده است، را اندازه بگیرند.

### آیا علم کامل نزد ما انسان‌ها است؟

باید به این نکته توجه داشته باشیم که علم ما از علم‌الیقین بسیار بدور است. در قیاس با آن، بسیار ناچیز و جزئی است. لذا نیابستی در پی یافتن اندک علمی، غرور ما را فرا بگیرد و علم ناچیز را علم‌الیقین بیانگاریم و آغاز یک کلام را کافی برای علم بر همه آن بشماریم. آموزش بزرگ آیه ۱۱۴ سوره طه این است. علم تا بی‌نهایت بر خود می‌افزاید. آنچه امروز بر ما مجهول است، ممکن است فردا معلوم بگردد. به یمن علم جستن و مجهول را معلوم کردن. همانطور که بسیاری از مسائل که امروز در حوزه علم ما قرار گرفته‌اند، تا دیروز بر ما مجهول بودند. پس، به صرف این که چیزی بر ما مجهول است، نباید به انکار آن بپردازیم. تواضع علمی ایجاب می‌کند که به قول ابن‌سینا عمل کنیم یعنی آن را



در «بقعه امکان» قرار دهیم. باز، تواضع علمی ایجاب می‌کند آنچه را گمان می‌کنیم می‌دانیم، علم‌الیقین نپنداریم. هردو روش با دانشجوئی خوانائی ندارند و بیراهه جهل بر جهل افزودن هستند.

می‌توانیم بگوئیم و حق ما هم هست که بگوئیم من بر این موضوع علم ندارم. یا صحت آن بر من ثابت نشده‌است. یا علم من بدان قد نمی‌دهد. اما انکار کردن هر آنچه اندر نمی‌یابیم، به صرف علم نداشتن بر آن، علم ستیزی و یا چماق کردن است. در همین قرن بیستم و نیز در سالهای اول قرن بیست و یکم مسیحی، مرگ و ویرانی، همه با ادعای داشتن علم، اندازه می‌شناسد؟ تکرار کنیم که علم تا بی‌نهایت بر خود می‌افزاید. روزبه روز بر علم ما در تمامی زمینه‌ها افزوده می‌شود. اگر غیر از این باشد، یا باید بگوئیم حد علم همین است که اینک داریم و بیشتر از این نمی‌توان علم جست و یا باید بگوئیم علم ما مطلق و علم‌الیقین شد. هردو این ادعا ضد علمی‌ترین ادعای ممکن است. حال ببینیم قرآن در مورد علم بشر و میزان آن و انکارها بخاطر فقدان علم چه می‌گوید:

... تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ (یوسف/۷۶)

... درجات هر کس را که بخواهیم بالا می‌بریم و فوق هر صاحب دانشی، دانشوری است. و یا برتر از هر دانائی، دانائی است. پس نباید به علم و یا دانائی خود مغرور بود.

● علم بشر محدود و ذره‌ای از علم خداوند است

«... يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ... (بقره/۲۵۵)

... آنچه پس و پیش آنها است می‌داند و آنها به چیزی از علم او آگاهی ندارند مگر به مقداری که او خواهد...» یعنی علم خدا نامحدود است و حال و گذشته و آینده را در بر می‌گیرد.

حال که چنین است باید از خداوند خواست و خود کوشید و بر علم خویش روز به روز افزود.

● فَتَعَلَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَ لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (طه/۱۱۴)

«پس بلند مرتبه است خدا، ملک حق است. و در [خواندن] قرآن، پیش از

آنکه وحی آن بر تو پایان یابد، شتاب مکن، و بگو: پرودگارا! بردانشم بیفزای». همان‌طور که توضیح داده شد این آیه علاوه بر اینکه به پیامبر می‌گوید. در خواندن قرآن شتاب مکن و بگذار تا وحی تمام شود. یعنی مپندار که علم تو کافی است و در آغاز دریافت وحی، تمام آنچه بر تو نازل می‌شود علم می‌یابی. آیه به او رهنمود می‌دهد مدام افزایش علم و آگاهی خویش را از خداوند طلب کند. چون زیادت علم تواضع و شکیبائی را بیشتر می‌کند به انسان می‌آموزد در آغاز و وسط یک پیام خود را عالم به آن نشمارد. بعد از پیام نیز علم بر آن را به روشی حاصل کند که پیام می‌آموزد.

بعد از تحریف تاریخ در مورد جمع آوری قرآن و اینکه «ناقص و محدود است»، «سروش با توسل به قول ابن عباس و «هرمنوتیک» می‌خواهد به دیگران بفهماند که مفسران در فهم مبین بودن قرآن «۱۴۰۰ سال است که مفسران دماغ بیهوده پخته اند و جهد بی‌توفیق کرده‌اند و آب به غربال پیموده‌اند». سروش می‌نویسد:

«از دوست مشفق مکرم در عجم که در دوران اوج فلسفه زبان و دانش هرمنوتیک (تئوری تفسیر)، از «مبین» بودن امری (زبان) سخن می‌گوید که امروزه اولین وصفش نزد دانایان فنّ اینست که ذاتاً ناشفاف است! لاجرم به قیاس با سخن ایشان باید گفت ۱۴۰۰ سال است که مفسران دماغ بیهوده پخته‌اند و جهد بی‌توفیق کرده‌اند و آب به غربال پیموده‌اند و هیاهوی گزاف در انداخته‌اند و پرده بر چهره شفاف حقیقت کشیده‌اند و شراب صافی قرآن را دُرْدالود کرده‌اند و راز «مبین» بودن قرآن را در نیافته‌اند!

امام علی (ع) که ابن عباس را به محاجّه با خوارج فرستاد، به او توصیه کرد که با آنان به گفتار پیامبر احتجاج کن نه با قرآن! چون قرآن «حمّال ذو وجوه» است، یعنی احتمالات بسیار در آن می‌رود. تقول و یقولون: «تو می‌گویی و آنها هم می‌گویند و به جایی نمی‌رسید». و گفت قرآن: لایطّبق بلسان و لا یبدلّه من ترجمان: «قرآن خود سخن نمی‌گوید و مترجم لازم دارد». مستفاد ازین مقدمات اینست که «مبین» خود چندان مبین نیست و باید تبیین شود! به قول حافظ:

گفتم گره نگشوده‌ام زان طره تا من بوده‌ام // گفتا منش فرموده‌ام تا با تو طزاری کند» (۹۷)

در نوشته‌ها و توجه کنیم و بپرسیم چرا تناقض می‌گوید و تناقض‌های قول خود را در نمی‌یابد؟:

● می‌گوید قرآن شفاف و سراسر است نیست. به فلسفه زبان و هرمنوتیک متوسل می‌شود که گویا بنا بر آنها، زبان «ذاتا ناشفاف» است. غیر از این که مبهم و ویژگی زبان قدرت و شفافیت ویژگی زبان آزادی است و غیر از این که کتاب مدعی است که حق است و شفاف، پس باید به روشی که کتاب در خود دارد آن را خواند، قول آقای سروش متناقض است. زیرا وقتی می‌گوید قرآن شفاف نیست، می‌گوید ادعای شفاف بودن آن دروغ است. این ادعا با قول دیگر او که بنا بر آن، پیامبر از خدا پر بود، در تناقض است. خدائی که پیامبر از او پر بود دروغ می‌گوید و یا پیامبر از او خالی است و دروغ می‌گوید؟

● یک جا می‌گوید قرآن، نه علم خدا که علم پیامبر است. بدین سان علم بودن قرآن را تصدیق می‌کند الا این که علم خداوند نیست و کاستی‌ها دارد. اما آیا از ویژگی‌های علم شفافیت نیست؟ ابهام از ویژگی‌های جهل نیست؟ حتی اگر آمیختن علم و جهل را ممکن بدانند و علم پیامبر را آمیخته‌ای از علم و لاعلم بدانند، لاجرم علم آن شفاف و لاعلم آن مبهم می‌شود.

● او که مدعی است مفسران ره بجائی نبرده‌اند زیرا ندانسته‌اند که قرآن فرآورده رؤیاهای رسولانه است، در این جا تفسیرهای آنها رادلیل شفاف نبودن قرآن می‌انگارد. از خود نیز نمی‌پرسد اگر کار آنها صحیح است مدعای او دروغ و باطل است و اگر نیست، از چه رو، تفسیرهای مفسران را چماق می‌کند؟

● تناقض چهارم، استناد او به سخنان علی (ع) نادرست است: قسمت اول سخن آقای سروش مربوط است به خدعه عمرو عاص در جنگ صفین: که وقتی در جنگ صفین لشکریان معاویه قرآن‌ها را بر سر نیزه کردند و گفتند که قرآن بین ما و شما حکم باشد و بخشی از لشکریان امام به امام فشار آوردند که باید حکمیت را بپذیرد:

تاریخ گزارش کرده است که چون در جنگ صفین کار بر معاویه و سپاهیان‌ش سخت آمد و بیم شکست در اندرونشان رخنه کرد، چاره‌ای اندیشیدند و با کمک عمرو عاص قرآن‌ها بر سر نیزه کردند تا بتوانند از این راه سپاه عراق را وادار به آتش بس نمایند و چنین هم شد؛ لیکن حضرت علی چون خود را در یک گام

مانده به پیروزی دید نخواست این بخت پیش آمده را از دست بدهد؛ پس به سپاهیان‌ش دستور داد که: بزنید این قرآن‌ها را که نشانه فریب و نیرنگند؛ چون حضرت با مخالفت یارانش مواجه شد فرمود: بزنید این‌ها را که قرآن ناطق منم.

«بندگان خدا، جنگ با دشمن خویش را ادامه دهید که معاویه و عمرو بن عاص و ابن ابی معیط و حبیب بن مسلمه و ابن ابی سرح و ضحاک بن قیس اهل دین و قرآن نیستند. من آنها را بهتر از شما می‌شناسم، من از کودکی با آنها بودم. بدترین کودکان بوده‌اند و بدترین مردان، وای بر شما! اینان که قرآن بالا برده‌اند نمی‌دانند در آن چیست و آن را به خدعه و نفاق و مکر بالا برده‌اند» (۹۸) ابن قتیبه نیز همین مطلب را مختصرتر آورده‌است: «علی گفت: بسوی حق برگردید و با دشمنان خود بجنگید، معاویه و یاران وی از پیروان دین و قرآن نیستند. من آنان را بهتر می‌شناسم، وای بر شما! بخدا سوگند، آنان قرآن را از روی حیله و فریب بالا برده‌اند» (۹۹). آنها از امام نپذیرفتند و گفتند:

«وقتی ما را به کتاب خدا دعوت می‌کنند نمی‌توانیم نپذیریم» (۱۰۰)

امام با آنها اتمام حجت کرد و بعد از حکمیت وقتی بر امام شورش کردند، امام به آنان گفت:

«شما را به خدا می‌دانید وقتی مصحفها را بالا بردند و گفتید که دعوت به کتاب خدا را می‌پذیریم، گفتیم من این قوم را بهتر از شما می‌شناسم، که در کودکی و بزرگی صاحبشان بوده‌ام... اما رأی مرا نپذیرفتید و گفتید: نه از آن‌ها می‌پذیریم... و چون بر پذیرفتن اصرار کردید با حکمان شرط نهادیم که آنچه را قرآن زنده می‌دارد زنده بدارند و آنچه را قرآن ناچیز می‌کند ناچیز بدارند و ما نمی‌توانیم با حکمیتی که به حکم قرآن حکم می‌کند مخالفت کنیم، اگر جز این کنند از حکمشان بیزاریم» گفتند: «بما بگو آیا این عدالت است که مردان در کار خون‌ها حکمیت کنند؟» (۱۰۱)

اینجا بود که امام به آنان فرمود: «ما مردان را حکم نکرده ایم قرآن خطی است مکتوب میان دو جلد که سخن نمی‌گوید و مردان از آن سخن می‌گویند» (۱۰۲) این مطلب در نهج البلاغه خطبه ۱۲۵ که امام در مورد خوارج صحبت می‌کند، عیناً آمده‌است.

«قرآن خطوطی است که در میان دو جلد قرار گرفته و سخن نمی‌گوید بلکه نیازمند به مترجمان است و تنها آن گروه از انسانها (ی‌آگاه و قرآن شناس) می‌توانند از آن سخن بگویند.» (۱۰۳)

قسمت دوم قول آقای سروش مربوط می‌شود به خروج خوارج. او می‌گوید: «امام علی(ع) که ابن عباس را به محاجّه با خوارج فرستاد، به او توصیه کرد که با آنان به گفتار پیامبر احتجاج کن نه با قرآن! چون قرآن «حمّال ذو وجوه» است، یعنی احتمالات بسیار در آن می‌رود. تقول و یقولون: «تو می‌گویی و آنها هم می‌گویند و به جایی نمی‌رسید.» این قول از حدیثی برگرفته شده است که محمد بن سعد در الطبقات خود آورده و ذکر هم کرده است که **سند این حدیث ضعیف است.**

ابن سعد در الطبقات الکبری طبقات از عکرمه نقل می‌کند: شنیدم که ابن عباس از خوارج کسانی که حکومت را انکار کردند و از علی بن ابی طالب دوری جستند سخن می‌گفت، که دوازده هزار نفر از علی فاصله گرفتند، سپس علی به من گفت که برو با آنها مذاکره کن و آنان را به کتاب و سنت دعوت بده و با قرآن با آنها مجادله نکن چون قرآن قابل تأویل می‌باشد (یعنی قرآن ذو وجه است) اما با سنت با آنها به مجادله به پرداز زیرا از سنت راه فراری ندارند. سپس ابن عباس بطرف آنها رفت و با سنت با آنها به مباحثه پرداخت و هیچ حجتی در دست آنها باقی نماند. ولی ابن سعد متذکر می‌شود که سند این روایت ضعیف است. (۱۰۴)

اما خطیب البغدادی در کتابش الفقیه و المتفقّه این روایت را به ابن عباس نسبت می‌دهد و چنین روایت می‌کند:

که عده ای از اهل الاهواء با علی بن ابی طالب مخاصمه کردند، و ابن عباس گفت: قرآن آسان و محمول و قابل تأویل می‌باشد شما می‌گویید و آنان می‌گویند، پس با آنها با سنت محاجه بکن که با سنت نمی‌توانند دروغ بگویند. (۱۰۵)

جالب اینجاست که ابن سعد و ناقلین از ابن سعد این روایت را به علی نسبت داده اند ولی خطیب بغدادی به ابن عباس نسبت می‌دهد و می‌گوید که این کلام ابن عباس است و نه برعکس کلام علی! و همانطور که مشاهده می‌شود در سند روایت یحیی بن عبدالله البابلتی می‌باشد که از دیدگاه علماء رجال، جرح و تعدیل ضعیف می‌باشد. تمام علمای حدیث شناس بر ضعف روایتهای یحیی بن عبدالله البابلتی متفق القول هستند. و گذشته از یحیی در سند این روایت حسن بن جعفر السمسار ابو سعید می‌باشد که باز هم ضعیف می‌باشد و به روایتهایش اعتنائی

نمی شود. ابن حجر در لسان المیزان (کتابی که به شناسایی رجال و راویان حدیث (سند حدیث) اختصاص داده شده، میگوید: این روایت جداً ضعیف است: (۱۰۶) از طرف دیگر:

از ابن عباس روایت شده که "القرآن ذلولٌ ذو وجوه، فاحملوه علی أحسن وجوهه"، قرآن آسان و قابل تأویل و توجیه می باشد، آن را بر بهترین وجه حمل کنید.

علامه ناصرین البانی از حدیث شناسان بنام جهان معاصر می باشد در کتاب سلسله الأحادیث الضعیفة والموضوعة جلد سوم صفحه ۱۲۷ می گوید: این روایت را دار القطنی در مجمع الزوائد خود صفحه ۴۸۵ از زکریا بن عطیه از سعد بن خالد نقل می کند که محمد بن عثمان از عمرو بن دینار از ابن عباس نقل می کند، من (البانی) میگویم که سند این روایت بخاطر سه علت در آن جدا ضعیف می باشد. اولاً: مجهول بودن محمد بن عثمان، ابن ابی حاتم میگوید که از پدرم شنیدم می گفت که عثمان بن سعید مجهول الحال می باشد،

ثانیاً: سعید بن حاتم. أصلاً در کتب رجال اثری از او بعنوان راوی وجود ندارد. ثالثاً: زکریا بن عطیه که که منکر الحدیث می باشد یعنی همیشه احادیث منکر و ضعیف را روایت می کند و اضافه بر آن مجهول الحال می باشد. (۱۰۷)

در حالی که روایات زیادی با اسناد غیر ضعیف و درست وجود دارد، یک چنین روایتی با اسناد ضعیف چه اعتباری می تواند داشته باشد؟ بویژه که گفته های صریح امام علی در مورد قرآن چنان بین و آشکار است که داد می زند این روایت دروغ است. نقشی که امام برای قرآن قائل است و تعبیری که در مورد قرآن در نهج البلاغه به کار می برد بی نظیر و شگفت انگیز است. و قرآن را آنگونه که شایسته و بایسته است، معرفی می کند. بخشی از این سخنان امام در زیر می آید آشکارا می گوید که آن روایت جعلی است:

۱- «خداوند متعال می فرماید: هیچ چیزی را در قرآن فروگذار نکردیم و فرمود در آن هر چیزی بیان شده و ذکر فرموده است که بعضی از قرآن تصدیق می کند بعض دیگرش را و اختلافی در آن نیست، پس فرمود: این قرآن اگر از جانب غیر خدا بود، هر آینه در آن اختلاف بسیار می یافتید. و ظاهر قرآن کریم شگفت آور و نیکو و باطن آن ژرف و بی پایان است و عجائب و غرائب آن پایانی ندارد و

تاریکیها رفع نمی گردد مگر بوسیله آن.» (۱۰۸)  
 ۲- «و کتاب خدا در میان شما گویائی است که زبانش خسته نمی شود و خانه ای است که ارکان آن خراب نمی شود و غالب است که یارانش شکست نمی خورند.» (۱۰۹)

۳- «و بدانید این قرآن پند دهنده ای است که خیانت نمی کند، و راهنمائی است که گمراه نمی نماید، و سخن گویی است که دروغ نمی گوید، و کسی با این قرآن نشست مگر آنکه چون از پیش آن برخاسته هدایت و رستگاری او افزایش یافت یا کوری و گمراهی او کم گردید... خداوند سبحان هیچ کس را پند نداد به مانند این قرآن که ریسمان محکم و استوار خداست راه او است که خیانت نمی کند، و در آن است بهار دل و چشمه های علم و دانش و دل را جز آن صیقلی نیست و جلا دهنده دلهاست از زنگ نادانی و گمراهی، و چون در قرآن چشمه های علوم و معارف است، پس اگر علوم دیگر دل را جلا دهد برای آنستکه آن علوم به قرآن منتهی می گردد.» (۱۱۰)

۴- قرآن امرکنند (به معروف) و نهی کنند (از منکر) است، خاموشی است گویا، و حجت و برهان خدا است بر بندگانش که از ایشان بر (عمل به) آن پیمان گرفت، و آن ها را در گرد آن قرار داد، نور آن را تمام گردانید و دین خود را بسبب آن کامل گردانید. (۱۱۱)

۵- «پس قرآن را باو فرستاد، و قرآن روشنائی است که قنذیلهای آن خاموش نمی شود، و چراغی است که افروختگی آن فرو نمی نشیند، و دریائی است که ته آن پیدا نمی گردد، و راهی است که سیر در آن گمراهی ندارد، و شعاعی است تابان که روشنی آن بی نور نمی شود، و جدا کننده است (میان حق و باطل) که دلیل آن ناچیز نمی گردد، و بنائی است که پایه های آن ویران نمی شود، و بهبودی است که بیماری های آن را خوف و بیمی نیست، و ارجمندی است که یاری کنندگان آن شکست نمی خورند، و حقی است که مددکاران آن مغلوب نمی شوند...» (۱۱۲)

باوجود این وصفها که امام از قرآن می کند، و نقشی که برای قرآن بر می شمارد، غیر ممکن است که گفته فوق از آن حضرت باشد، و به احتمال قوی آن حدیث را قدرت پرستانی که خواسته اند از زبان امام علی قرآن را از نقش خود

بیندازند، و با حدیث و روایت به قدرت های خود مشروعیت دینی ببخشند، و یا کسانی که خواسته اند آگاه و یا ناآگاه قرآن را با حدیث و روایت جانشین کنند چنان حدیثی از قول او ساخته شده است.

آیا اگر بنا بر صداقت و بکاربردن روش علمی بود، چرا نباید به این گفته های امام علی (ع) در مورد قرآن که ناقض آن روایت ضعیف است استناد جست؟ آیا سروش نباید از خود پرسد: از چهره کار خود را بجائی رسانده است که برای اثبات مدعای خود به سند ضعیف توسل می جوید؟ آیا نباید از خود پرسد: بر فرض که قول از علی باشد، نیازمندی یک متن به مترجم، چرا باید مزاحم شفافیت آن باشد؟ آیا آقای سروش نمی داند که در مورد اخبار باید تفکر و تعقل کرد و به صرف شنیده و یا خواندن خبری، تحقیق ناکرده نباید آن را حقیقت پنداشت. امام علی در این مورد می فرماید: «چون خبری را شنیدید آن را از روی تدبر و اندیشه در آن دریابید نه از روی نقل لفظ آن، زیرا نقل کنندگان علم بسیاریند و اندیشه کنندگان در آن اندک.» (۱۱۳)

### تنزل دادن پیامبر در حد سعدی، حافظ و مولوی و حتی نازلتر

● **مجری سنوالی را طرح می کند:** «برای خوابگزاری کردن شما معتقد هستید باید سراغ عالمان علوم دیگر هم رفت، علوم انسانی، علوم طبیعی از جمله گفتید انسان شناس ها. روعیا پنداشتن قرآن یک پیامدهایی دارد که اتفاقاً عالمان در موردش صحبت کرده اند. در مورد خود رؤیا صحبت کرده اند. آنها که در مورد انسان، روحيات انسان، مغز انسان مطالعه کرده اند، می گویند که رؤیا آن چیزی است که ما وقت روایت کردن می سازیم. تا قبل از آن به قول این ها زیگنالهایی است، نشانه هایی است که از یک بخش مغز، از ساقه مغز به بخش دیگر مغز می رود و اینها پراکنده است و نظمی درش نیست. معنایش این است که وقتی رؤیا گفته می شود، تازه نظم حاصل می شود. عملاً پی آمد این خواهد بود که اگر شما معتقد هستید قرآن حاصل رؤیاهای پیامبر است معنی اش این است که قرآن را پیامبر ساخته از مجموعه ای از نشانه هایی که به مغزش حادث شده و خودش نظم داده به اینها؟»

\* **سروش پاسخ می دهد:** «بله من همین عقیده را دارم. پیامبر در واقع مؤلف



قرآن است. یعنی من این را در نوشته‌هایم به صراحت آورده‌ام. که خداوند»  
**● در اینجا مجری می‌گوید:** «آنها که این نظریه را می‌دهند می‌گویند آنچه که ما رؤیا می‌پنداریم، قبل از آن یک مجموعه کاملاً بی‌نظم و حتی لفظ بی‌معنی هم بکار می‌برند. این تحقیقات از دهه هفتاد میلادی شروع شده، می‌گویند مجموعه‌ای از نشانه‌ها، تصاویر بی‌معنی و بسیار پراکنده به مغز می‌آید، آن وقتی نظم پیدا می‌کند که ما شروع می‌کنیم به روایت کردن اینها، در واقع روایت کردن اینها ساختن اینها است؟»

**\* سروش سخن مجری را تأیید می‌کند و می‌گوید:** «بله! من واقفم به آن مطلب ولی توجه بفرمائید، محصول مهم است چون این بی‌نظم نزد همه هست. ولی وقتی که محصول کارخانه را شما می‌بینید در نزد بعضی‌ها به صورت مثلاً اشعار فوق‌العاده در می‌آید، شعر حافظ و مولوی. در نزد بعضی‌ها سخنانی پاره‌ای در می‌آید لذا اینکه پیش از این چه بوده، آن قدر مهم نیست که بعد از این به چه صورت در می‌آید.»

**● مجری می‌پرسد:** «این مهم نیست که پیش از رسیدن به پیامبر چه بوده؟»  
**\* سروش پاسخ می‌دهد:** «ما اصلاً پیش و پس نداریم در اینجا. و حی را پیامبر تولید می‌کند. وحی در واقع تألیف پیامبر است. ببینید در واقع حرف من این است: خداوند یک شخصیتی آفریده همین و بس. بقیه اش به او واگذار شده، این شخص با این ظرفیتی که دارد و با توانایی که دارد به قول شما به آن زیگنال‌های بی‌نظم، نظمی می‌بخشد که وقتی ما آن‌ها را نظر می‌کنیم می‌بینیم چقدر پر مغزو پرمعنی است عین حافظ که همین کار را می‌کرد، عین دیگران. تئوریسین‌ها همین طورند. ببینید اصلاً الفاظ که به خودی خود، الآن ایشان اشاره کردند گفتند پیامبر هیچ لفظ تازه‌ای نیاورد کاملاً درست است. پیامبر تصوراتی که در قوم خودش بود گرفت، تصدیقاتی تازه بنا کرد.»

**● وقتی بازرگان تکرار می‌کند که پیامبر می‌گوید «من از وحی تبعیت می‌کنم. یا به پیامبر می‌گویم: اتبع ما یوحی الیک یکجا می‌گوید: ما بدء من الرسل من که نویرش را نیاورده‌ام، اولش که نیستم. من از آنچه به من وحی می‌شود تبعیت می‌کنم. قرآن راجع به داستان‌هایی که برای پیامبر می‌گوید مثلاً داستان یوسف.»**  
**در اینجا سروش سخن بازرگان را قطع می‌کند و از او می‌پرسد:** «ببخشید شما

فکر نمی‌کنید که خود پیغمبر به خودش می‌گوید که پیروی کن از این وحی. حتماً باید فرض کنیم که یکی دیگر بیرون از او دارد می‌گوید، حافظا، سعدیا» و بعد می‌گوید: «والله به نظر من اینها تبیینش ساده‌است. من نوشته‌ام در این باره. در قرآن این بحث را باید کرد که اصلاً خطاب کنند کیه؟ مخاطب کیه؟ ببینید ما عین این مسئله را در دیوان شمس داریم. در دیوان شمس واقعاً شما یک جاهایی نمی‌دانید که مولوی دارد حرف می‌زند، شمس است دارد حرف می‌زند، یک موجود دیگری بنام عشق است دارد حرف می‌زند، همه این تفسیرها هست. تا شما آن پیش فرضتان را منقح نکنید از این آیات نمی‌توانید نتیجه‌گیری کنید.»

قرآن و پیامبر را در حد دیوان‌های سعدی و حافظ و مولوی فروکاستن ستم به آنها نیز هست. زیرا آنان سروده‌های خود را آورده خواب و رؤیا نمی‌دانستند و می‌گفتند و به صراحت که از سرچشمه قرآن سیراب می‌شوند. پیش از این مدعای او را درباره مثنوی که «مکملی برای قرآن است، چونکه در قرآن حق و عشق و محبت نیست» را نقد کرده و قول مولوی را درباره مثنوی خویش (تفسیر قرآن) آورده‌ایم.

او و همچنان گرفتار تناقض گوئی است. زیرا می‌گوید: همان‌سان که در پایان هر غزل، سعدی و حافظ و سعدیا و حافظا، می‌گفته‌اند، پیامبر نیز به خود می‌گفته است. از وحی پیروی کن! در این صورت، تکلیف پر شدن او از خدا چه می‌شود؟ خدای محیط بر پیامبر و پیامبر محاط در خدا، کدامیک با دیگری سخن می‌گوید؟ برابر قول سروش، خدا باید از پیامبر پر شده باشد. زیرا پیامبر است که جانشین خدا می‌شود و به خود می‌گوید: از وحی پیروی کن! انصافاً آشفته‌تر از این سخن گفتن ممکن است؟ آیا حافظ و سعدی و مولوی مدعی شده بودند غزل آن‌ها وحی خداوند است و یا به تشخیص سروش آن‌ها خود نمی‌دانسته‌اند که بهنگام سرودن غزل، از خداوند پر می‌شده‌اند؟

و هنوز، فرض محال، محال نیست. فرض کنیم پیامبر خود به خویشتن می‌گفته از وحی پیروی کن. آیا او نمی‌دانسته‌است که پیامبر نیست؟ آیا ادعای پیامبریش دروغ نمی‌شود؟ آیا کسی که خود به خود می‌گوید از وحی پیروی کن، می‌تواند از دیگران بخواهد از «کلام خدا» پیروی کنند؟ آیا چنین ادعایی تکذیب پیامبری و خدا نیست؟ چه شگفت سخنی است این سخن: «خداوند یک شخصیتی

آفریده همین و بس. بقیه اش به او واگذار شده». عقل در بند اسطوره سازی، جز این نمی‌تواند که خدا و رسول او را در دو اسطوره ناچیز کند.

آیا تا بحال دیده یا شنیده شده‌است که کسی خودش به خود بگوید:

« و اگر پیامبر سخن دروغی به ما می‌بست، حتماً او را با قدرت می‌گرفتیم. سپس رگ قلبش را می‌بریدیم و احدی از شما مدافع او نتوانست بود. و البته آن [قرآن] تذکاری برای پرهیزگاران است. و همانا می‌دانیم که گروهی از شما [آیات آن را] تکذیب می‌کنند. و آن [تکذیب] مایه دریغ و حسرت کافران است.» (۱۱۴)

قرآن برای اطمینان خاطر ما، می‌فرماید:

اگر محمد (ص) بعضی از سخنان را بر ما بندد توانش را می‌گیریم و رگ گردنش را قطع می‌کنیم و هیچکس از شما نمی‌تواند مانع از آنچه بر سر او می‌آمد، بگردد. صریح می‌گوید: اگر محمد(ص) پاره‌ای از گفتار خود را به حساب قرآن آورد نه تنها قرآن را از دست او خارج می‌کنیم بلکه شاهرگ گردنش را هم قطع می‌کنیم و هیچکس قادر نخواهد بود که او را از این عذاب برهاند و از او حمایت کند.

آیا عقل سلیم می‌تواند تصور کند قرآن تألیف خود پیامبر باشد، و در آن، با مؤلف چنین سخن رفته باشد و با وجود این، مؤلف امین و صادق و... باشد؟ عقل چنین مؤلفی می‌تواند به معیت خداوند، هستی محض، درآید و روش معنویت با حق مطلق را بیاموزد؟ نه! نمی‌تواند. زیرا هرگاه عقل تا از استقلال و آزادی کامل برخوردار نباشد، توانا به معیت با خدا نمی‌شود و پیام او را نه دریافت می‌کند و نه اندر می‌یابد.

و باز برای اطمینان خاطر ما می‌فرماید:

و انه لحق الیقین (حاقه/۵۱) فسبح باسم ربك العظيم (حاقه/۵۲) «و آن [قرآن] حق الیقین است. پس بنام پروردگار بزرگت تسبیح گوی»

تمامی قرآن حق الیقین و مبین است. سخن خدا است که بر فرستاده‌ای بزرگوار از جانب پروردگار جهانیان نازل شده است با وجود این آیه‌های صریح و با وجود ویژگی‌ها که رؤیاهای آمده در قرآن دارند، چگونه می‌توان گفت: «قرآن حاصل رؤیای پیامبر است.» گفتار پیامبر در مجموعه ای بنام نهج الفصاحه جمع آور شده، حتی آخرین خطبه آن حضرت که به خطبه حجة الوداع معروف است و موجود می‌باشد. نه تنها در آن زمان بلکه تا امروز عربها نگفتند که گفتار پیامبر

نظیر قرآن و یا بالاتر از آن است. بلکه متفق القولند که با آنکه بسیار پر مغز و پر معنی است، اما مادون قرآن است. اینک بر سرش است که در تناقض‌گویی‌های خود تأمل کند. این تأمل بسا بتواند او را از بند اسطوره‌سازی برهد و او به راه توحیدباز آید که نه گفتن است به دو محور ساختن، یکی اسطوره ساخته ذهن و دیگری واقعیت و حقیقت که برای انطباق با اسطوره، باید دستکاری شوند. هرچندکه خواسته شود که به اسطوره جامه واقعیت و حقیقت پوشانده شود، دستکاری در همه جا لازم می‌شود. پاسخ با این سؤال که چرا آدمی به چنین راه و روشی می‌افتد، شاید در آخرین قسمت این تحقیق که به روش استدراج اشاره می‌رود، با استعانت از کتاب خدا تا حدودی مسئله روشن گردد. حال به جاست که در بخش نهم به دعاوی مستند به نظریه داروین و روش پوپر و دعاوی حامد ابوزید، پرداخته گردد.

#### ۹ - دعاوی مستند به نظریه داروین و روش پوپر و دعاوی حامد ابوزید

اینکه آدمی عقیده قبلی و فکرونظرش را عوض کند و عقیده و فکر و اندیشه جدیدی را در سر بپروراند، چه درست و چه نادرست، مورد اشکال نیست. هرگاه هدف او یافتن حقیقت باشد، کاری ستوده نیز هست. بنا به گفت شیخ بهایی «اگر کسی در راه تحرّی حقیقت بذل جهد کند و در تشخیص آن به خطا افتاده و دینی جز اسلام برگزیند چنین شخصی نزد پروردگار مسئول و معاقب نیست و با وجود اعتقاد نادرست خود در آتش دوزخ مخدّ نخواهد بود» (۱۱۵)

هرگاه بنا بر جستجوی حقیقت نباشد و بنا بر نظر و باور عوض کردن، آن هم تحقیق ناکرده و بنا بر موقع، باشد، هیچ‌کس نمی‌تواند روشی جز تحریف تاریخ و سخنان این و آن و دروغ‌سازیهایی پر تناقض، در پیش بگیرد. اما چرا آدمی به چنین بیراهه‌ای می‌افتد، سئوالی است که شاید آخرین قسمت این تحقیق، جواب آن را در اختیار بنهد. در حقیقت، این قسمت در تشریح روش استدراج است که قرآن به ما می‌آموزد.

در ۸ قسمت گذشته سخنان آقای دکتر سروش مورد نقد و انتقاد قرار گرفته‌اند. به تناقض‌ها پاسخ داده شده و کاستی‌ها دعاوی وی، نقد شده‌اند، اما چون، به قول خودش، به آخرین قله رسیده و گفته است: «عاقبت دل به دریا زدم و از قلم

خواستیم ناگفته‌ها را بازگوید، و گفته‌ها را بازگویی کند تا متعلمان را به کار آید و متعلمان را بصیرت افزایش دهد.» (۱۱۶) و مهمترین ناگفته‌های، عبارتند از:

۱. قرآن رؤیا و خواب است و برای فهم آن نیاز به خواب‌گزار است

۲. قرآن یک محصول فرهنگی است

۳. قرآن تاریخ‌مند است

۴. قرآن تألیف پیامبر است

۵. هرمنوتیک روش انسانی ممکن در فهم قرآن است

بجا است ببینیم او این دعاوی را خود ساخته و یا ساخته دیگری را به عاریت گرفته است. راستی این است که هر پنج مدعا اصل آن از نصر حامد ابوزید است. با این تفاوت که حامد ابوزید دعاوی فوق را با توجه به ذائقه عرب زبانان بیان می‌کند و دکتر سروش با ذائقه فارسی زبانان که به مناسبت شعری هم چاشنی بیان می‌شود، آن را اظهار می‌کند. گرچه در فروعات ممکن است تفاوت‌هایی وجود داشته باشد، ولی در اصل آن اختلافی نیست.

امر دیگر این‌که دکتر سروش، برای اثبات مدعای خود، از تئوری داروین و

ابطال‌پذیری پوپر مددخواهی می‌کند:

\* **سروش می‌گوید:** «داروین چرا موفق شد، برای اینکه یک فرضیه داد که ده‌ها پدیده ظاهراً ناخویشاوند و ناهمگون را خویشاوند و همگون می‌کرد. از یکطرف فسیل‌هایی بود که تو زمین بود، از یکطرف تغییراتی بود که جانوران می‌کردند، از یکطرف تناسبی که با محیط خودشان داشتند. دیگران برای هر یک از این‌ها باید یک تئوری می‌دادند. اصلاً در مورد فسیل‌ها نمی‌توانستند بدهند.»

● **مجری می‌پرسد:** «ولی آقای سروش نظریه داروین یک نظریه را ابطال پذیر است.» سروش می‌گوید: «بله!» باز مجری می‌پرسد: «یکی از انتقادهای به نظریه شما این است که این نظریه ابطال‌پذیر نیست، برای اینکه هرچه دیگران بگویند، شما ممکن است در جواب بگوئید که خوب این روعیای پیامبر است. قرار نیست که بر رؤیاها منطق عالم‌بیداری سوار بشود.»

**سروش پاسخ می‌دهد:** «ببینید اولاً خیلی از فیلسوفان علم معتقدند که نظریه داروین ابطال‌ناپذیر است. منجمله شخص کارل پوپر ولی ما فعلاً از او می‌گذریم

چون محل بحث ما نیست.

● **مجری:** فعلاً از شما می‌پرسم: نظریه شما می‌گویند ابطال پذیر نیست. نه! بسیار خوب. حالا دیگر هر شک و شبهه ای در موردش برمی‌گردد به این نظریه عمومی که بله! این‌ها رؤیاهای پیامبر است؟! «سروش پاسخ می‌دهد: «ولی نظریه من فراگیرتر است. یعنی این همان چیزی است که باز داروین می‌گفت، اینجا اشاره شد. داروین می‌گفت تئوری که این همه پدیده را می‌تواند تبیین کند، نمی‌تواند غلط باشد. قوتش بیشتر است.» (۱۱۷) سرانجام، دکتر سروش به این نتیجه می‌رسد که چون نظریه داروین فراگیر است، نمی‌تواند غلط باشد. همچنین است نظر رؤیاهای رسولانه من هم فراگیر است، پس نمی‌تواند غلط باشد.»

### آنچه بر نظریه داروین در گذر زمان آمده است

حال به سراغ نظریه فراگیر داروین به قول سروش برویم و ببینیم در گذر زمان چه وضعی پیدا کرده است؟ بنا به گزارش کتاب تاریخ فلسفه: «بسیاری از زیست‌شناسان بزرگ معاصر انگلستان از نظر مطالعات امروزی علم ژنتیک می‌گویند که نظریه داروین را در باره تطور باید کنار گذاشت.» (۱۱۸) و

«پروفیسور ای. بی. ویلسون رئیس علمای سلول شناس معاصر کتابی را که در باره سلول‌ها نوشته است، با این جمله پایان می‌دهد: که «در باره سلول‌ها، بطور کلی، شکافی را که میان پست‌ترین مراحل حیات و موجودات غیر حیاتی است، به جای آن که کمتر کند وسیع‌تر می‌سازد.» و در میان علمای زیست‌شناس همه جا صدای اعتراض بلند است. تا آنجا که می‌توان گفت در رأی داروین، اعضاء و وظایف جدید و موجودات زنده و انواع جدید، همه نتیجه انتخاب طبیعی است که از میان تنوعات شایسته و صالح بعمل آمده است. ولی این عقیده با آنکه نیم قرن بیشتر عمر ندارد بر اثر اشکالاتی که بدان وارد شده از میان می‌رود.» (۱۱۹)

برگسون نظریه تطورداروین را مورد انتقادهای شدید قرار داد و بنا به گزارش کتاب تاریخ فلسفه، «انتقاد شدید او از داروین بیش از همه مؤثر افتاده است و امروزه قسمتهای خاص برجسته نظریه داروین در تطور بطور کلی متروک گشته است.» (۱۲۰)

### دانشمندان غربی و مرگ نظریه داروین

امروزه، دانشمندان غربی مرگ نظریه داروین را اعلام کردند. و طراحی هوشمند را جایگزین آن کرده‌اند.

«بروس آلبرت از آکادمی ملی علوم ایالات متحده می‌گوید ما مجبوریم که طراحی هوشمند خلقت را به برنامه درسی زیست‌شناسی مدارسمان اضافه کنیم. همین‌طور در دانشگاه، اگر بخواهیم بفهمیم که این ماشین‌های مولکولی چطور کار می‌کنند. لذا، این سؤال، پیوسته پرسیده می‌شود: پس مهندس طراح آن کجاست؟ ما داریم به این نتیجه می‌رسیم که یک طراح در تمام فرآیندهای خلقت وجود دارد.» (۱۲۱)

«دانشمند و فیلسوفی به نام استیون مایربعد از ۱۵ سال تحقیق به این نتیجه رسیده‌است که بهترین توضیح برای منشاء اطلاعات لازم برای ساختن اولین سلول زنده، «طراحی هوشمند» است. این دست کارها، اکنون بخشی از یک پرونده جامع علمی درباره طراحی هوشمند در خلقت است. ایده‌ای که عده‌ای از دانشمندان و فلاسفه را در سال ۱۹۹۳ به دور هم جمع کرد تا انقلابی علیه ایده‌ای که ۱۵۰ سال بر زیست‌شناسی مسلط بود بوجود آورند.

«اکنون طراحی هوشمند به ما ابزاری جدید برای تشریح علمی وقایع می‌دهد. علت هوش یک علت واقعی است و علم سالم علمی است که حقیقت را جستجو کند. برهانی که طراحی هوشمند را اثبات می‌کند بر اساس مشاهده واقعیات در لوله آزمایش است. ما اکنون ایمان داریم که امضای یک هوش برتر پای متن همه موجودات خلقت وجود دارد. ما نشانه‌های آن را می‌بینیم.» (۱۲۲)

آقای دکتر سروش، بی‌خبر از دنیای علم، در زمانی که ناقوس مرگ نظریه داروین به صدا درآمده است، هنوز بر این باور است که نظریه داروین فراگیر است. حال مختصری هم به نظریه ابطال‌پذیری پوپر از نگاه دکتر سروش بپردازیم. او حتی فراموش کرده‌است که اگر پیروی از پوپر است، او فراگیر بودن را دلیل غیر علمی بودن یک اصل یا یک نظر می‌دانست.

### ابطال‌پذیری

قبل از هر چیز لازم است که نظری به پیشینه این نظریه و دکتر سروش انداخته شود: از نیمه دوم سال ۵۵ که اعضای اتحادیه انجمن‌های اسلامی

دانشجویان بمنظور ایجاد هسته‌ای و انجمن اسلامی وابسته به اتحادیه، به انگلستان سفر می‌کنند، در آن جا، با آقای حسین حاج فرج دباغ که بعدها به دکتر سروش مشهور شد، آشنا می‌شوند. در پی آن، پای او به اتحادیه باز شد.

«وقتی در سال ۵۶ انقلاب اوج می‌گیرد، آقای سروش در انگلستان تصمیم می‌گیرد که با اتحادیه همکاری و در مجامع علنی ظاهر شود. شبی با دوستانش از جمله آقای عنایت الله اتحاد، بحث می‌کنند که چگونه می‌شود عمل کرد که کمتر در تیررس ساواک و رژیم قرار گرفت، به این نتیجه می‌رسند که بهتر است با نام مستعار عمل کرد. بنا بگفته آقای اتحاد، ایشان پیشنهاد می‌کند که چون شما دو پسر بنام سروش و عبدالکریم دارید، اسم شما را می‌گذاریم عبدالکریم سروش. از آن بیعد، ایشان بنام عبدالکریم سروش نامیده شد، نامی که امروز نیز بدان نامیده می‌شود و نام روان و زیبایی هم هست.

در زمستان سال ۱۳۵۶، برای اولین بار از آقای سروش برای شرکت در سمینار آموزشی و تحقیقی و سخنرانی دعوت بعمل آمد. آقایان بنی‌صدر، محمد مجتهد شبستری، قطب زاده و ابو شریف (عباس آقا زمانی) هم در سمینار شرکت داشتند. روال کار اتحادیه چنین بود که قبلاً نام سخنرانان و مدرسین و مقاله نویسان همراه با موضوعات مورد سخنرانی و یا بحث را به اطلاع انجمن‌ها می‌رساند...

در آن سمینار آقای بنی‌صدر در مورد موازنه منفی و دکتر سروش در مورد فلسفه تاریخ و آقای قطب زاده در مورد مسائل جاری سیاسی سخنرانی کردند. با وجودی که موضوعهای سخنرانان مشخص بود و اصلاً بحثی در باره روش شناخت بر پایه توحید در میان نبود، به هنگام پاسخ و پرسش، آقای دکتر سروش و یکی دو سه نفر دیگر، سئوالهایی را در مورد روش شناخت بر پایه توحید مطرح ساختند که ایشان بدانها پاسخ داد.» (۱۲۳) چون مسئله از نظر آن‌ها حل نشد، قرار بر این شد برای حل بهتر مسئله، دو طرف با هم بحث کنند. «در حین انجام بحث دو نفره، ناگهان آقای دکتر سروش خطاب به آقای بنی‌صدر، گفت، شما با نفوذ خود در اتحادیه، مرا سانسور کرده‌اید.

آقای بنی‌صدر پرسید: من که خودم تمام عمر با سانسور مبارزه کرده‌ام، بفرمائید کجا شما را سانسور کرده‌ام؟ آقای دکتر سروش خطاب به آقای بنی‌صدر گفت: من نقدی بر روش شناخت بر پایه توحید شما نوشته بودم و برای انتشار، آن را برای اتحادیه فرستاده‌ام و شما مانع چاپ آن شده‌اید. آقای بنی‌صدر و همه شرکت کنندگان از شنیدن چنین حرفی، هاج و واج و متعجب شدند.



سپس آقای بنی‌صدر خطاب به هیئت مدیره اتحادیه، از آنان پرسید: مسئله چیست و آقای دکتر سروش چه میگوید؟ چرا انتقادات و انتقاد ایشان را منتشر نکرده‌اید؟ آقای صادق طباطبائی که مسئول ارتباطات خارجی اتحادیه بود، خطاب به حضار گفت: بعد از اینکه روش شناخت بر پایه توحید از آقای بنی‌صدر، در مکتب مبارز شماره ۱۶ منتشر شد، از جانب کسی انتقادی به ما نرسید. تنها یک مطلب از آقای دکتر سروش بدست ما در رابطه با روش شناخت توحیدی رسید و چون ما آن انتقاد را بی سر و ته و بی‌مورد یافتیم، از درج آن در مکتب مبارز بعدی خودداری ورزیدیم و روح آقای بنی‌صدر هم از این مطلب اطلاع نداشته‌است. درست و یا نادرست ما از انتشار آن جلوگیری کردیم و مجدداً انتقاد خود را بفرستید تا منتشر کنیم.

با روابطی که بعداً ایجاد شد، تصور چنین بود که آقای دکتر سروش، صحبت آقای بنی‌صدر در مورد سانسور مطلبشان را باور نکرده‌است. «(۱۲۴) غافل از اینکه درنشستی که قبل از آن برگزار شده بود، با تصویب ماده‌ای، خود آقای بنی‌صدر بدون آنکه در مصوبات نامی از او برده شود، غیر مستقیم از سخنرانی در مجامع اتحادیه ممنوع شده بود. (۱۲۵)

**توضیح اینکه:** در نشست دوازدهم اتحادیه که در مهر و یا آبان سال ۱۳۵۵، برگزار شد، باز بحث کار سیاسی علنی کردن و یا نکردن در گرفت و تقریباً نمایندگان موافق و مخالف رو در روی هم قرار گرفتند. بعد از بحث‌های مختلف و تکرار حرف‌های گذشته، از مخالفین کار سیاسی علنی، پرسیده شد، منظور خود را از این مخالفت روشن و واضح بگوئید. آنها چنین پاسخ دادند: اتحادیه نبایستی از افراد مشهور سیاسی برای سخنرانیهای علنی و عمومی دعوت بعمل آورد و وقتی فشار آوردیم که منظور شما از افراد سیاسی معروف، چه کسانی هستند؟ اتحادیه که تا بحال از افراد نا معقول و غیر موجه دعوت بعمل نیآورده است و تازه چند تا آدم که بتواند در یک جلسه علنی و آزاد، بحثی را پیش ببرد، در اروپا وجود دارد؟ به غیر از آقای بنی‌صدر چه کس دیگری را میشناسید؟ در آن زمان هنوز کسی از آقای دکتر سروش اطلاعی نداشت و تازه اگر هم کسی اطلاع داشت، او فرد شناخته شده سیاسی نبود و وارد کار سیاسی علنی هم نمی‌شد. گفتند چون آقای بنی‌صدر یک شخصیت شناخته شده سیاسی است و ساواک و سازمان امنیت او را می‌شناسد، واگر او به سخنرانیهای علنی بپردازد،

بچه‌های اتحادیه زیر ذره بین ساواک می‌روند و در نتیجه گرفتار می‌شوند. سرانجام، بعد از روشن شدن این امر که منظور اصلی از این پیشنهاد، ممنوع ساختن آقای بنی‌صدر از سخنرانی است، بعد از بحث‌های مخالفین و موافقین پیشنهاد شد، رأی گرفته شود. بنظرم ۹ به ۱۰ و یا ۱۱ به ۱۲ به نفع مخالفین سخنرانی آقای بنی‌صدر تمام شد. اما اگر در بند مصوبات، آشکار نام بنی‌صدر می‌آمد، مایه شرمساری و آبروریزی بسیار برای اتحادیه در برابر توده خود و گروه‌های خارج از اتحادیه می‌شد. به این علت، در بند مصوبه، نام بنی‌صدر حذف شد و بطور عموم آمد:

«اتحادیه نیابستی در سال جاری از افراد شناخته شده سیاسی، در مجامع خود، برای سخنرانیهای علنی دعوت بعمل آورد.» (۱۲۶)

آقای دکتر سروش هم با حک و اصلاح انتقاد خود بر روش شناخت بر پایه توحید، آن را برای اتحادیه ارسال کرد و اتحادیه هم نسخه‌ای از انتقاد را برای آقای بنی‌صدر جهت اطلاع فرستاد. آقای بنی‌صدر نیز نقدی بر آن نقد نوشت و برای اتحادیه پس فرستاد تا یکجا دو نقد در کنار هم منتشر شوند.

اتحادیه به آقای دکتر سروش اطلاع داد که هر دو نقد را یکجا در کنار هم منتشر می‌کنیم. آقای دکتر سروش به اتحادیه اطلاع داد که ابداً مطلب مرا در کنار مطلب بنی‌صدر منتشر نکنید. یا جداگانه آن را منتشر کنید و یا اصلاً نکنید. اتحادیه نیز بنا به خواست آقای دکتر سروش، مطلب ایشان را در شماره ۲۴، اسلام مکتب مبارز، ص ۱۳۶-۹۲، تحت نام "نقدی و در آمدی بر روشهای شناخت عام"، زمستان و بهار ۵۶/۵۷، منتشر کرد و در ابتدای شروع مطلب در همان ص ۹۲، از جانب اتحادیه تذکری بدین شرح آمد:

« آنچه که اکنون مطالعه می‌نمایید نقدیست که بر نوشته برادرمان آقای الف- موسوی (ابوالحسن بنی‌صدر موسوی.ن.) تحت عنوان "روش شناخت بر پایه توحید"، درج شده در مکتب مبارز شماره ۱۶ و کتاب "اصول پایه و ضابطه‌های حکومت اسلامی"، برشته تحریر در آمده‌است. ما نسخه‌ای از این نوشته را برای آقای الف- موسوی ارسال کردیم تا نظر ایشان را نیز در این شماره درج نمائیم. پاسخ ایشان در ۳۶ صفحه بما رسید. اما بنا به تذکر و خواست آقای عبدالکریم سروش، چاپ آن را به شماره بعد موکول می‌نمائیم. »

بنابراین، به خواست آقای دکتر سروش که مایل نبود دو نقد در کنار هم و در

یک شماره چاپ شود، پاسخ آقای بنی‌صدر در مکتب مبارز شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۵۸، شماره انقلاب، ص ۱۱۰-۶۱، بنام "تجربه گرائی منطقی و اصول عام" انتشار پیدا کرد. (۱۲۷)

آقای سروش در سال ۵۶ درباره روش ابطال‌پذیری می‌نویسد:

«قوانینی که از ابطال‌پذیری می‌پرهیزند و تن به ریسک و خطر نمی‌دهند، تبدیل به سخنانی کلی و بی‌ثمر می‌شوند که از نظر فایده‌عملی، نازا و ناتوان‌اند» (۱۲۸) و نیز «ابطال‌ناپذیری تجربی که در پرتو عام و همه‌جایی کردن یک قانون بدست می‌آید، نه حسن بلکه عیب و ضعف اساسی یک قانون است که آن‌را از اثر و ثمر بخشی می‌اندازد و به "تعریف" و یا "حصر منطقی" و یا توصیفی غیر علمی بدل می‌سازد» (۱۲۹) و ی ادامه می‌دهد:

«اگر بناست برخورد علمی با پدیده‌ها (و اسلام و قرآن) بشود، باید از اینگونه شناخت‌ها و قوانین ابطال‌ناپذیر و غیر علمی و همه‌جایی احتراز شود. باید مشخص کرد چه پدیده‌ها و چه ابعادی از آن پدیده‌ها را می‌خواهیم بشناسیم (انتخاب) و نیز باید معین کرد که در چه صورت و با مشاهده چه پدیده‌ای حاضر به پس گرفتن قوانین خود هستیم. (ابطال‌پذیری) از این نوع جاه‌طلبی‌های علمی (که به بی‌عملی منتهی می‌شود) باید آگاهانه اجتناب کرد. هیچ قانون عام و جهانی که بر همه پدیده‌ها حاکم باشد در عمل راهنما نخواهد بود. اولین قدم در راه شناخت بخاطر توفیق در عمل، اینست که ذهن را از اینگونه شناخت‌های بیکرانه بی‌الایم و فریب‌همگانی و عام و جامع بودن آن‌ها را نخوریم. شناخت‌های مفید و مؤثر و راهگشا که مربوط

به حوزه پدیده‌های مشخص و مبتنی بر قوانین ابطال‌پذیر و توجیه‌ناپذیر باشند» (۱۳۰) و ی در اسفند ۱۳۹۰، در سخنرانی خود در دانشگاه ال اس ای لندن می‌گوید:

«بر اساس دیدگاه‌های او [کارل پوپر] تئوری خوب علمی، تئوری و نظریه‌ای است که قابل ابطال باشد.» (۱۳۱)

بدین ترتیب، آقای سروش در مورد نظریه ابطال‌پذیری پوپر دو برداشت متضاد دارد:

الف: «اگر بناست برخورد علمی با پدیده‌ها (و اسلام و قرآن) بشود، باید از اینگونه شناخت‌ها و قوانین ابطال‌ناپذیر و غیر علمی و همه‌جایی احتراز شود. «(سال ۵۶) ویا: «بر اساس دیدگاه‌های او [کارل پوپر] تئوری خوب علمی، تئوری و نظریه‌ای است که قابل ابطال باشد.» (اسفند ۹۰) و

ب: مجری در اینجا می‌پرسد: «ولی آقای سروش نظریه داروین یک نظریه ابطال پذیر است». سروش می‌گوید: «بله». باز مجری می‌پرسد: «یکی از انتقادهای به نظریه شما این است که این نظریه ابطال پذیر نیست، برای اینکه هرچه دیگران بگویند، شما ممکن است در جواب بگویند که خوب این رؤیای پیامبر است. قرار نیست که بر رؤیاهای منطق عالم بیداری سوار بشود»

آقای سروش پاسخ می‌دهد: «ببینید اولاً خیلی از فیلسوفان علم معتقدند که نظریه داروین ابطال ناپذیر است. من جمله شخص کارل پوپر ولی ما فعلاً از او می‌گذریم چون محل بحث ما نیست.» و «ولی نظریه من فراگیرتر است. یعنی این همان چیزی است که باز داروین می‌گفت. داروین می‌گفت: تئوری که این همه پدیده را می‌تواند تبیین کند، نمی‌تواند غلط باشد. قوتش بیشتر است»

در اینجا این سؤال اساسی مطرح است: اگر نظر اول که از پوپر است، صحیح است، دومی یعنی نظر ب: باطل است. و اگر نظر ب: صحیح است، الف باطل و خلاف علم است؟ مسلم است نظر الف: قول پوپر است. و نظر ب: عدول از نظر پوپر و تصدیق اصل و نظر عام است.

در آنچه مربوط می‌شود به اصل ابطال‌پذیری، جداگانه، نظریه نقد شده است. الا اینکه این بار، او علوم غیرطبیعی را از قلمرو ابطال‌پذیری خارج می‌کند. و توضیح نمی‌دهد چرا علوم طبیعی باید در حصار بمانند و روش علوم اجتماعی که از حصار خارج می‌شود، چگونه روشی است؟ او نظریه داروین را معتبر می‌داند. در واقع، راهکار اول پوپر را بکار می‌برد. الا این که جرأت نمی‌کند بگوید آن راهکار را بکار می‌برد. به این دلیل که ناگزیر می‌شود بگوید: خود او نظریه داروین را ابطال‌پذیر می‌داند اما پوپر نمی‌داند. در واقع، برابر روش پوپر، نظریه داروین ابطال‌ناپذیر، بنابراین، غیر علمی است. در این گفتگو، آنچه را سروش ابطال‌پذیر می‌داند، به هیچ‌یک از چهار راهکار پوپر نیاز موده و قابل آزمودن نیز نیست. پوپر نظریه داروین را «شبه علمی» می‌داند. حال چه تحولی در فکر دکتر سروش رخ داده است که در سال ۹۵، جانبدار نظریه عام می‌شود و بخشی از نظریه‌ها را از قانون ابطال‌پذیری مستثنی می‌کند؟ این بر آقای سروش است که چرائی آن را توضیح دهد؟ ولی حقیقت این است که چون او در حرفهای متضاد و متناقض خود گرفتار شده است، برای رهائی از مخصصه‌ای

که فکر و ذهنش را درگیر ساخته، چنین تصور می‌کند که با تمسک جستن به فرضیه داروین که ناقوس مرگش مدتها پیش نواخته شده‌است و جعل از قول پوپر، قادر می‌شود که خود را از مخصه برهاند و تئوری «رؤیائی رسولانه» را بر کسی حقانیت بنشاند و نام خود را به عنوان فیلسوف و صاحب تئوری نو و جدیدی که قادر است همه مسائل لاینحل قرآنی را - که از صدر اسلام تا به امروز نه مفسرین، نه متألهین، نه متکلمین و نه فیلسوفان نتوانسته‌اند، حل کنند - رازگشائی می‌کند، جا بیندازد و تثبیت کند.

### آنچه سروش می‌گوید، بی‌کم و کاست، از نصر حامد ابوزید است

در مطلع این بخش گفته شد که هر ۵ محور: ۱- قرآن احلام و رؤیایها یا خواب پریشان و خواب و خوابگزار لازم دارد. ۲- قرآن محصول فرهنگی است. ۳- قرآن تاریخ‌مند است. ۴- قرآن تألیف پیامبر است. و ۵ - هرمنوتیک یگانه روش ممکن برای فهم قرآن، همه از نصر حامد ابوزید است. برای اینکه سخن بی‌سند و مدرک زده نشده باشد، نظر حامد ابو زید در باره موارد فوق را از ترجمه کتابش بنام «معنای متن» آورده می‌شود. قبل از آن، توضیحی در مورد کتاب حامد ابوزید ضرور است.

کتاب نصر حامد ابوزید بنام «مفهوم النصّ» که به عربی است، در سال ۱۹۹۰، برابر با ۱۳۶۹، در لبنان منتشر شده‌است.

آقای مرتضی کریمی نیا آن رابه فارسی ترجمه کرده و اولین چاپ ترجمه فارسی آن در ۱۳۸۰ در تهران منتشر شده‌است.

مترجم، چنانکه خود می‌گوید، قبل از انتشار ترجمه کتاب، به هلند رفته و با حامد ابوزید دیدار می‌کند. او می‌نویسد: «خرداد ماه امسال (۱۳۷۹) به قصد تهیه پاره‌ای از منابع قرآن و گفتگو با دکتر نصر حامد ابو زید در باره مشکلاتی که در ترجمه کتاب مفهوم النصّ داشتیم، به شهر لیدن هلند سفر کردم. در روز جمعه ۷ خرداد ۱۳۷۹ وقتی نخستین بار به دفتر کار ابوزید واقع در مؤسسه ی INIS در دانشگاه لیدن رفتم، پیر مرد با خوشروئی تمام مرا پذیرفت... همانجا وقتی مصاحبه‌ای علمی در باره کتابش، «مفهوم النصّ» را به او پیشنهاد کردم، استقبال کرد... دو مصاحبه مشروح با وی انجام دادم که در اینجا متن تکمیل شده و نهایی یکی از آنها را آورده‌ام.» (۱۳۲)

اما این مصاحبه قبل از اینکه در کتاب بیاید، حدود یکسال قبل در مجله کیان - ناشر افکار سروش - منتشر شده است: «این گفتگو پیشتر از انتشار ترجمه کتاب «النص» در مجله کیان، سال دهم، شماره ۵۴، مهر- آبان ۱۳۷۹ منتشر شده است.» (۱۳۳)

### از کتاب نصر حامد ابو زید نقل می‌شود

#### ۱- قرآن احلام و رؤیایا یا خواب پریشان و خواب و خوابگزار

«و چون انتقال از عالم حس به ملکوت با گذر از منطقه «خیال» میسر است، فرایند عبور از پوسته متن قرآنی به مغز آن به کمک «تأویل» نیز به واسطه همین «خیال» انجام می‌شود. بی‌تردید، احلام و رؤیایا بهترین شاهد و نمونه برای فهم کیفیت تلاقی این دو عالم اند... عالم خیال - یعنی همان احلام و رؤیایا- واسطه‌ای میان عالم غیب و ملکوت و عالم حس و شهادت است. در عالم ملکوت مثل معنوی و روحانی وجود دارند و در عالم شهادت تنها صورتهای این مثل. هر یک از این صور عالم حس و شهادت، مثالی است که مثل معنوی و روحانی، با اشکال حسی و صورتهای مادی، در آن تجسد می‌یابند. با این دیدگاه افلاطونی از عالم، جهان یکسره به خواب و رؤیا می‌ماند. مگر نه این است که مردمان همه در خواب‌اند، چون بмирند بیدار می‌شوند... در این دیدگاه، زبان ابزار و واسطه‌ای برای تصویر و تجسد امور معنوی است. همچنانکه باید با انتقال از عالم حس و شهادت به عالم غیب و ملکوت- در فرایند عروج خیالی صوفیانه- از صور این عالم گذر کرد و به روح حقیقت رسید. همچنین باید از پوسته و قشر خارجی متن قرآنی که صورتی بیش نیست، فراتر رفت و به مغز و لباب آن دست یافت که همانا معنای واقعی است. بدین سان قرآن، به مثابه متن زبانی، در خیال با عالم مادی توازی و تشابه می‌یابد و جملات قرآن چونان مثل و صوری می‌گردند که آدمی در خواب می‌بیند و از همین جهت، نیازمند «تعبیر» اند. «تأویل» متن قرآنی برای رسیدن به معنای «باطنی» آن- و یا همان مغز و لباب- مشابه عمل «تعبیر» خواب است. اینان در واقع دو اصطلاح برای ادای یک مفهوم واحدند.» (۱۳۴)

بدین‌سان، ابوزید ثنویت افلاطونی را که بنابر آن، محور «مثل» افلاطونی فعال و صور آنها فعل‌پذیرند، بکار گرفته‌است، برای برقرارکردن رابطه میان عالم ملکوت و عالم شهادت. و چون نوبت به سروش می‌رسد، همچون ابوزید توحید را از یاد می‌برد و بر همان ثنویت افلاطونی، پیامبر را از خداوند پر

می‌کند. سخن افلاطون گویای گرفتاری عقل او در مدار بسته‌است. بکاربردن نظر او، دوبارتنگ کردن این مدار را تنگ کرده‌است. درماندگی از برقراری رابطه میان خداوند و پیامبر و قرآن را صور انگاری، ناشی از بستن دیدگاه عقل و ناگزیر کردنش از ندیدن جز محور فعال‌است. تناقض‌های پرشمار مدعای مقلد و مقلد، ناشی از بستن بی‌کران هستی بروی عقل‌است. در دعاوی دیگر ابوزید تأمل کنیم:

## ۲- قرآن محصول فرهنگی است

«قرآن خود را پیام [رسالت] می‌نامد و پیام، نمایانگر ارتباطی میان فرستنده و گیرنده‌است که از طریق رمز و یا نظام زبانی صورت می‌پذیرد. از آنجا که در مورد قرآن نمی‌توان فرستنده را مورد پژوهش علمی قرار داد، طبیعی‌است که راه ورود علمی به پژوهش در باب متن قرآنی از داخل واقعیت و فرهنگ می‌گذرد؛ «واقعیتی» که زندگی نخستین انسانهای مخاطب وحی و نیز اولین گیرنده وحی یعنی پیامبر اکرم(ص) در آن شکل می‌گیرند و «فرهنگی» که زبان تجسم آن‌است. بر این اساس، در پژوهش متن قرآنی به سراغ واقعیت و فرهنگ رفتن، به معنای پرداختن به امور تجربی‌است. با تحلیل این امور می‌توان به شناختی علمی از پدیده متن قرآنی دست یافت. این نکته بدیهی‌است که متن محصولی فرهنگی‌است. با وجود این، چنین نکته‌ای در فرهنگ ما نیازمند اثبات پی در پی‌است که از پژوهش حاضر چنین امید می‌رود.» (۱۳۵) و «از نظر فرهنگی، اسلام دین عربی‌است، و از این بالاتر، مهم‌ترین درون‌مایه عربیت و اساس تمدن و فرهنگ عرب‌است» (۱۳۶)

**عقل ابوزید برای ساختن این مدعا، ناگزیر شده‌است حقیقت آشکاری را بپوشاند و آن این‌که پیامبر امی بود، یعنی از «فرهنگ» قدرت و زبان قدرت رایج در جامعه آن روز، اثر نپذیرفته بود. قرآن بیان استقلال و آزادی و فرآورنده فرهنگ استقلال و آزادی‌است و زبانی که بکار می‌برد، زبان آزادی‌است. بکاربردن «فرهنگ» قدرت و زبان قدرت، بکارفهم قرآن نمی‌آید، بکار از خود بیگانه کردن آن در بیان قدرت می‌آید. در طول تاریخ، با قرآن، جز این کرده‌اند؟**

### ۳- تاریخ مند بودن قرآن

۱- تاریخ مند بودن قرآن: «اکنون این «پیام» به زبانی اجتماعی و تاریخ مند برای گیرنده اجتماعی و تاریخ فرستاده شده است. آیا برای فهم و تحلیل آن، روشی جز روشهای بشری می‌توان یافت؟» (۱۳۷) و

۲- «در این مباحث، مفهوم النص می‌کوشد، نشان دهد این متن از جامعه خود جدا نیست، از فرهنگ خود جدا نیست و از نخستین گیرنده آن یعنی پیامبر جدا نیست. کتاب مذکور از بحث در باره مسائل غیبی مثل اینکه «زبان جبرئیل چه بود»، و نظایر آن، پرهیز می‌کند. به گمان من اساس کتاب همین است. مسئله تاریخ مندی و زمان مندی متن قرآنی و ارتباط وثیق آن با فرهنگ منتسب به آن. پس از این، به تأثیر متن قرآنی در فرهنگ می‌رسیم؛ «آنچه قرآن را در میان تمامی متون فرهنگ عربی برجسته و متمایز می‌سازد، به کارگیری متعالی‌ترین و برجسته‌ترین وجوه فرهنگ عربی [زمان نزول] است. این فرهنگ، فرهنگ بدویان یا اعراب نبود، بلکه فرهنگ جامعه ای ثبیت یافته، جاری و پیشرو بود. یعنی همان فرهنگ برتر که در جامعه آن روز وجود داشت و در صدد تغییر وضع موجود بود. از اینجا می‌توان دریافت که چرا چالش ایجاد شده میان فرهنگ «متن» و فرهنگ حاکم، از نوع چالش میان بدویت و تمدن بوده است... از همین جا به این استنتاج رسیدیم که «قرآن محصول فرهنگی است.» این جمله ای است که نه فقط خشم عده ای را برانگیخت، بلکه سبب تکفیر شده و می‌شود؛ «ممکن است یکی از شاگردان من بر من خرده بگیرد، و در قبول و یا رد روایتی مرا بر خطا بداند. اشکالی ندارد، اما دیدگاه کلی من در باب تاریخ مندی متن قرآنی همچنان صحیح می‌ماند. البته یک استثنا وجود دارد و آن وقتی است که برخی نظرات کاملاً جدید برخی مستشرقین را بپذیریم که معتقدند قرآن به تمامی بعدها [در قرون دوم و سوم] تدوین نهایی یافته است.» (۱۳۸)

این قسمت از مدعای ابوزید نیز همچنان بیان کننده ثنویتی است که، بنابر آن، تاریخ، یعنی محدوده زمانی دوران پیامبری و «حادثه‌ها» یا امرهای واقع این دوران محور فعال هستند و آیه‌های قرآن در بردارنده احکام در باره این امرها هستند. محور فعال انگاشتن تاریخی که در یک دوره کوتاه زندگی جامعه عرب ناچیز می‌شود، البته عقل را از مشاهده جامعه بشری و اشتراک آنها در امرهای واقع مستمر، بنابراین، از تاریخی ناتوان می‌کند که امرهای واقع مستمر هستند و آنرا، در رابطه با یکدیگر، گزارش می‌کنند. و نیز عقل را ناتوان می‌کند از



مشاهده اصول راهنمایی که قرآن تبیین می‌کند، از حقوق انسان و جانداران و طبیعت که قرآن به انسان خاطر نشان‌شان می‌کند، از قواعد خشونت زدائی که قرآن می‌آموزد، از ... از زبان قرآن که زبان آزادی، بنابراین شفاف و سر راست است.

#### ۴- قرآن تألیف پیامبر

حامد ابو زید در متن کتاب در چندین جای مختلف به گونه های متفاوت، اشاره می‌کند که قرآن تألیف پیامبر است: از جمله در صفحات ۹۶ و ۱۰۴ و ۱۰۷:

«در اینجائنها بدین نکته اشاره می‌کنم که این دیدگاه متن قرآنی را دارای وجودی مکتوب و پیشین در لوح محفوظ می‌داند. چنین برداشتی رابطه دیالکتیکی میان متن و واقعیت فرهنگی را نادیده می‌گیرد»؛ «و پیامبر از طریق رمز معنا و مفهومی را دریافت می‌کند و سپس برای ابلاغ به مردم قالب لفظی زبانی بدان می‌دهد»؛ «تکیه بر نظریه «خیال» در تفسیر نبوت بدین معناست که رفتن از عالم بشریت به عالم فرشتگان انتقالی است که با فاعلیت قوه خیال [یا مخیله ی] آدمی انجام می‌گیرد» و... و باز توضیح می‌دهد:

«پس وحی به پیامبران یکی از انواع کلام الله است. در این آیه کلمه وحی همان معنای لغویش، یعنی «الهام» به کار رفته‌است. بنابراین آیه [یعنی آیه ۵۱ سوره شوری]، کلام الهی سه گونه است: الف) وحی، به معنی الهام، ب) سخن گفتن از پس حجاب، که تنها نمونه آن را در ماجرای موسی سراخ داریم، ج) فرستادن رسول [فرشته] تا او به اذن خداوند مطلبی را الهام کند. این نوع سوم همان وحی که در آن رسولی می‌آید، اما این رسول چیزی ابلاغ نمی‌کند، بلکه وحی و الهام می‌کند. اگر بر اساس چنین تفکیکی میان وحی و کلام الهی (و انواع سه گانه آن) به آن بنگریم، در می‌یابیم که جبرئیل کلمات را به پیامبر تحویل نداده، بلکه آن‌ها را الهام [وحی] کرده‌است. این فهم از آیه، با مفاد آیه «نزله علی قلبک» (بقره ۹۷) و آیات «نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرين» (شعراء ۱۹۴-۱۹۳) سازگار و همخوان است. چنین است که می‌توانیم قرآن را وحی، و کلام ملفوظ آن را از جانب پیامبر بدانیم.» (۱۳۹)

● سؤال کننده می‌پرسد: «گمان می‌کنم با این تحلیل قرآن، بیان زبانی و شخص پیامبر از تجربه نبوی خود می‌شود»

ابوزید پاسخ می‌دهد: بله، من همین عقیده را دارم.» (۱۴۰) از قرآن، ابوزید از مشاهده تناقض‌گویی خویش ناتوان است. از سوئی می‌پذیرد که خداوند به پیامبر وحی می‌کند. از سوی دیگر می‌گوید «جبرئیل کلمات را به پیامبر تحویل نداده، بلکه آن‌ها را الهام (= وحی) کرده‌است». آیا قصد ابوزید از «آنها» کلمات و یا معانی است؟ هرگاه قصد او کلمات باشند، سخن او بی‌معنی می‌شود. زیرا هم کلمات را تحویل نداده و هم خداوند از طریق جبرئیل آنها را به پیامبر وحی کرده‌است! اگر قصد او معانی باشند و می‌خواهد بگوید خداوند معانی را به پیامبر وحی کرده و پیامبر خود آن‌ها را به قالب کلمات ریخته‌است، تناقض موجود در مدعا، آن‌را سخت‌گنگ می‌کند. توضیح این‌که الف. خداوند معانی را به پیامبر وحی می‌کند بی‌آن که در کلماتی بیان شده باشند. و ب. پیامبر آن معانی را به قالب کلمه‌ها و جمله‌ها می‌ریزد. ج. اما آیا معانی که پیامبر آنها را در کلمه‌ها و جمله‌ها بیان و باز می‌گوید، همان‌ها هستند که به پیامبر وحی شده‌اند؟ اگر آری، چرا ابوزید لقمه را از پشت سر برده‌ان می‌گذارد؟ مگر ممکن نبود خداوند پیام خود را در کلمه‌ها به پیامبر وحی کند؟ آیا او می‌پندارد وحی پیام در کلمه‌ها ناممکن بوده‌است؟ خداوند را از این‌کار ناتوان می‌داند؟ اگر نه، آیا خداوند خلاق معانی که وحی می‌کند و فعال مایشاء است، چگونه تغییر معانی را نادیده می‌گیرد؟

بر فرض که وحی معانی بیان نشده در کلمه‌ها ممکن باشد، بیان آنها در کلمه‌ها را از چه وقت تألیف خوانده‌اند؟ خود می‌گوید قرآن وحی خداوند و «کلام ملفوظ» از پیامبر است. بنابراین قول، معانی قرآن از خداوند هستند که پیامبر آنها را در قالب کلمه‌ها و جمله‌ها بیان کرده‌است. او که به خداوند و به وحی قائل است، می‌تواند بگوید: از چهره خداوند معانی را در کلمه‌ها به پیامبر وحی نکرد؟

##### ۵- هرمنوتیک روش انسانی ممکن در فهم قرآن

ابو زید در جاهای مختلف کتاب به زبان، هرمنوتیک و تاریخ مندی قرآن می‌پردازد:

۱- «اکنون این «پیام» به زبانی اجتماعی و تاریخ‌مند برای گیرنده اجتماعی و تاریخ‌فرستاده شده‌است.» (۱۴۱) و،

۲- «روش تحلیل زبانی، یگانه روش انسانی ممکن در فهم پیام الهی، و نیز فهم اسلام است. برای ورود آنچه که پیشینیان به آن مبتلا شدند، در روش تحلیل متون، اعتبار متن قرآنی را برگرفته از دلیل خارجی نمی‌دانیم، بل به آن دلیل می‌دانیم که فرهنگ متن قرآنی را می‌پذیرد و به آن خوشامد می‌گوید» (۱۴۲) و،

۳- «پیامبر اکرم (ص) یک بشر، قرآن پیام آسمان به زمین است، اما نه پیامی جدا و بر کنار از قوانین واقعیت و نهادهای اجتماعی درون آن، و بویژه نهاد فرهنگ، وجود مطلق خود را برای بشر هویدا می‌کند، اما با کلامی مبتنی بر نظام فرهنگی و زبانی خود آنان است، نزد ایشان فرود می‌آید... تأکید مدام و یکسویه بر خاستگاه و گوینده قرآن، سبب تباه کردن سرشت این متن و نقش آن در واقعیت است. وجود این امری است که در قلمرو اندیشه دینی رخ داده است» (۱۴۳)

آنچه ابوزید زیر عنوان «هرمنوتیک روش انسانی ممکن در فهم قرآن» می‌گوید، تکرار گفته‌های او زیر عناوین پیشین است. الا این‌که معلوم میکند مقصود او از تاریخ، همان تاریخ پیامبری و فرهنگ و زبان آن دوران است. اما چون او، در قرآن، از منظر فقه که بیان قدرت و تألیفی است از روایت‌های اغلب ساختگی و احکام فقهی رایج در دین‌های دیگر و سنت‌ها و قواعد پدید آمده در جامعه‌ها و این‌همه برپایه فلسفه و منطق ارسطویی، نمی‌تواند ویژگی‌های زبان قرآن را بشناسد. چون حقوقی که قرآن در بردارد را نمی‌بیند، نمی‌تواند از خود بپرسد: وقتی در فرهنگ عرب آن دوران، سخنی از این حقوق به میان نبود و فرهنگ‌ها به سرطان قدرت مبتلی بودند، با روش هرمنوتیک چگونه می‌توان، در فرهنگ آن زمان، حقوق را باز جست؟ با زبان قدرت رایج چگونه می‌توان زبان آزادی قرآن را فهم کرد؟ هرمنوتیک در این معنی چگونه می‌تواند تاریخ بمتابه امور واقع مستمر را به ما بشناساند؟ پیش از اسلام، دین‌ها در بیان قدرت از خود بیگانه شده بودند، اسلام نیز بدست فقیهان و فیلسوفان و ... در خدمت قدرت از خود بیگانه شد. با دین از خود بیگانه چگونه می‌تواند بیان استقلال و آزادی را که قرآن است باز شناخت؟ دانشی دیگر باید و روشی دیگر

### قرآن کلام ملفوظ پیامبر و برابر با انجیل و متون دیگر

ابوزید برای اینکه به وحی معنای الهام و خواب و کلام ملفوظ پیامبر بدهد، متن قرآن را با انجیل و سایر متون برابر گرفته و با وجو اینکه قرآن به صراحت موافق آیه های ۷۲ و ۷۳ سوره مائده ۱۷۱ سوره نساء، پسر خدا بودن مسیح و تثلیث را باطل اعلام و دست یازیدن به چنین عقیده باطلی را از سر کفر و حق پوشی معرفی می کند، اما او مسیح را پسر خدا خوانده و و چون «انجیل کلام لفظی خداوند نیست»، پس قرآن هم چنین است و هیچ برتری بر متون دیگر ندارد و مانند متون دیگر است و برای رسیدن به چنین هدفی:

الف- متن قرآن را با انجیل و سایر متون برابر و

ب- مسیح پسر خدا و

ج- پائین آوردن پیامبر در حد افراد معمولی و یا حد اکثر شعرا

گرفته شده است. توجه شود:

### الف- متن قرآن با انجیل و سایر متون برابر

«در بحث اعجاز وحی اسلامی، دلالت را از مدلول جدا می داند. طرفداران این دیدگاه معتقدند معجزه ای که بر حقانیت وحی دلالت می کند در قرآن نهفته است، اما این اعجاز برخاسته از سرشت خاص قرآن به عنوان متنی زبانی نیست، بل از آن روست که عرب های هم روزگار با متن قرآن، در همآورد جویی با قرآن، از خلق همانند قرآن «عاجز» ماندند. این ناتوانی امری عارضی و به حکم دخالت اراده ی الهی بود که شاعران و بلیغان عرب را از پذیرش مبارزه با قرآن یا همانند آوردن برای آن باز داشت.» (۱۴۴)

ولی در صفحه ی بعد می نویسد:

«اگر متن قرآنی به تنهایی با دیگر متون مقایسه شود، هیچ اعجاز یا برتری در ساختار آن به چشم نمی خورد.» (۱۴۵)

وی قبل از آن در جای دیگر می آورد: «حقیقت این است که عرب های معاصر با دوره شکل گیری متن قرآنی نمی توانستند تفاوت و تغایری میان متن قرآنی و متون رایج نزد خود بیابند. به همین جهت سخت اصرار می ورزیدند که این متن تازه را در دایره متون متداول خویش جای دهند؛ پیامبر را گاه شاعر و گاه کاهن می نامیدند. بی گمان به کارگیری این اوصاف، از سوی آنان، به دلیل مشابهتی بود که میان متن قرآنی و متون شاعران و کاهنان می یافتند.» (۱۴۶)

### ب- مفهوم وحی و مسیح پسر خدا

در این مورد ابوزید، این سؤال را: «که جبرئیل چه چیزی از قرآن را نازل کرد؟ لفظ و معنا؟ یعنی هم شکل و هم محتوا؟ یا آنکه تنها محتوا و معنا را نازل کرده و سپس پیامبر اکرم (ص) خود لباس زبان عربی بر آن پوشانیده است؟» که نظر و دیدگاه خود اوست طرح کرده و سپس کمی بعد پاسخ گفته: «در اینجائنها بدین نکته اشاره می‌کنم که این دیدگاه متن قرآنی را دارای وجودی مکتوب و پیشین در لوح محفوظ می‌داند. چنین برداشتی رابطه دیالکتیکی میان متن و واقعیت فرهنگی را نادیده می‌گیرد» (۱۴۷) وی در گفتگو با مترجم کتابش تصریح کرده که:

«مفهوم وحی و کلام الله در اسلام چندان از مفهوم وحی در مسیحیت متفاوت نمی‌شود. معنای وحی در مسیحیت چیست؟ معنایش الهام است. انجیل کلام لفظی خداوند نیست، بلکه کلام پسر خدا، مسیح است.» (۱۴۸)

### ج- پائین آوردن پیامبر در حد افراد معمولی و یا حد اکثر شعرا

وی برای پائین آوردن متن قرآن و پیامبر در حد افراد معمولی به متن شعری و شعرا متوسل می‌شود، و می‌نویسد:

«از منظر پژوهش حاضر، تبدیل شعر به شاعری صرف، دستکم بدین معناست که فرهنگ عربی از یک متن به متنی دیگر – یا از یک گونه متن به گونه ای دیگر – گراییده است: از شعر به قرآن. روزگاری شعر متن حاکم بود و قرآن، متن مخالف؛ لیکن با دگرگونی وضعیت، قرآن متن حاکم گردید. با این همه، این متن حاکم چون در آشکار سازی و تبیین معنای خود نیازمند شعر بود، آن را نه به متنی مخالف، بلکه به متنی همراه و در خدمت خود بدل کرد» (۱۴۹)

وی در گفتگو با مترجم کتابش، مسئله راروشنتر می‌کند. مترجم از وی می‌پرسد:

● س. «با توجه به اینکه شما محصول وحی نبوی را بیان پیامبر از کلام الله می‌دانید، آیا بین این وحی به پیامبر و تجربه دینی پیامبر تفاوت قائل می‌شوید؟»

ج. حامد ابوزید: «بله تفاوتی هست. تجربه روحی پیامبر ویژگی‌های خود را دارد که از نوع اول کلام الله است. به همین سان می‌توان گفت خداوند با هر یک

از ما سخن می‌گوید؛ یعنی وحی و الهام می‌کند؛ اما فرشته‌ای نمی‌فرستد که او چیزی را الهام کند. درباره‌ی هریک از افراد و بلکه تمام موجودات الهام به معنا عامّ صدق می‌کند. این همان الهامی است که در عربی آن را حدس می‌نامیم، اما کلام الله برای پیامبران، نوعی وحی خاصّ است؛ این وحی مستلزم وجود فرشته است. کلام الله برای عموم ما آدمیان نیز وحی و الهام است، اما نیاز به آمدن فرشته ندارد... می‌توان گفت هنگام استماع قطعه‌ای موسیقی در حال تجربه‌ای زیبا شناختی و به تعبیر دقیق‌تر، در حال وحی هستیم. اگر بخواهیم این دیدگاه را رنگ و بوی دینی بدهیم، درست این است که بگوییم کلام الله همه‌ی هستی را پر کرده است و هر یک از ما بسته به استعدادش از کلام الله بهره می‌گیرد... هر قدر توان آدمیان در شنیدن زمزمه هستی بیشتر باشد، در شنیدن کلام الله از زبان و بیان پیامبران تواناترند. من در این کلمات چه بسا زبان شعرا را به کار گرفته باشم و کمتر به روش یک پژوهشگر بحث کنم» (۱۵۱)

اما این سخن که «کلام الله همه هستی را پر کرده است و هریک از ما بسته به استعدادش از کلام الله بهره می‌برد»، گویای نابرابری استعدادها است. هرگاه او موازنه عدمی رامی‌شناخت، معنی «معیت با خدا» را اندر می‌یافت و در می‌یافت خداوند حق است و از او جز حق صادر نمی‌شود. و نیز، پیام این حق را کسی می‌تواند دریابد که به یمن موازنه عدمی، توان معیت با خداوند را یافته باشد. مهم‌تر از لحاظ مدعای او، در می‌یافت حقی که از خداوند صادر می‌شود یک تعریف دارد و در کلمه‌هایی شفاف و سرراست بعمل می‌آید. این حق را به هرزبانی نمی‌توان بازگفت. پس، پیامبر نمی‌تواند جز در آن زبان و در کلمه‌های بیان‌کننده حق، پیام را دریافت و به همه انسان‌ها ابلاغ کند.

#### سخن نصر حامد ابو زید در مورد سروش

کریمی نیا از وی می‌پرسد: «در ایران پاره‌ای شما را با عبد الکریم سروش یا محمد شبستری مقایسه می‌کنند. حتی برخی معتقدند که این دو دست کم با شما تبادل فکری دارند یا در اندیشه‌های خودوام دار شمایند. نظر خود شما چیست؟» وی چنین پاسخ می‌دهد:

«در این موضوع من نمی توانم داور خوبی باشم؛ من آثار استاد شبستری را نخوانده ام و آگاهی ام در باره ی نوشته های عبدالکریم سروش، از طریق منشورات و ترجمه های انگلیسی و نیز کنفرانس هایی است که هر دو در آن ها شرکت داشته ایم. به گمانم ایشان فیلسوفی با رنگ صوفیانه است و بیشتر از هر چیز به معرفت شناسی پرداخته است. من خود مقاله یا کتاب قرآنی از وی نخوانده ام. گاه البته در گفتگوهایمان اختلاف نظر داشته ایم؛ مثلاً در این باب که آیا زبان در قرآن، امری عرضی است یا نه. به نظر من این مطلب ارتباط بسیاری با موضوع کلام الهی و وحی دارد... جدا از این تفاوت آرا در امور جزئی - با آنکه سروش محقق قرآنی نیست، بلکه صاحب نظر و محقق اندیشه ی اسلامی به طور عام است-

گمان می کنم ما هر دو نقطه ی عزیمت واحد و اهداف بسیار مشابه داریم.» (۱۵۲)

بنابر این معلوم شد که اصل مدعای دکتر سروش، نکاتی بوده است که خیلی پیشترها بوسیله نصر حامد ابوزید مطرح و منتشر شده است، ممکن است که سروش ادعا کند که از نظریات حامد ابوزید اطلاعی نداشته و خود مستقلاً چنین نکاتی را کشف کرده است. البته ممکن است نکات مشابه و مساوی را همزمان دو و یا چند نفر در نقاط مختلف جهان ابراز دارند، و اطلاعی هم از نظرات یکدیگر نداشته باشند. اگرما در قرن نوزدهم بودیم چنین سخنی پسندیده بود همچنانکه جدول تناوبی عناصر (جدول مندلیف) را در سال ۱۸۶۹ تقریباً همزمان، شمیدان روسی مندلیف (Dmitry Ivanovich Mendeleev) و شیمی دان آلمانی Lothar Meyer کشف کردند و از یکدیگر هم اطلاعی نداشتند ولی این سخن در دنیای عصر ما و قرن بیست و یکم و با جود این همه دستگاههای روابط جمعی نمی تواند قابل قبول باشد. طرفه اینکه بنا بگفته حامد ابوزید، سروش با وی در کنفرانسها دیدار و گفتگو داشته، و از نظریاتش مطلع بوده است. افزون بر اینکه عصاره نظریاتش که در مصاحبه با مترجم کتابش مرتضی کریم نیا، عنوان کرده است، در مجله ی کیان و ناشر افکار سروش، سال دهم، شماره ی ۵۴، مهر - آبان ۱۳۷۹، قبل از انتشار کتاب منتشر شده بود. (۱۵۱) حال جای این سؤال باقی است که چرا حد اقل بنا بر عرف و اخلاق و قاعده علمی سروش نگفته است که اصل این نظریات از ایشان گرفته شده است و یا حد اقل بگوید ایشان هم چنین نظریاتی را داشته و منتشر کرده است؟ و یا در ابراز چنین نظریاتی صرفنظر از چگونگی توضیح، تحلیل و بیان آن حق تقدم دارد؟

دیگر اینکه: جای این سؤال اساسی برای همه باز است که چرا آدمی به چنین خط و خطوطی می افتد؟ شخصی نظیر دکتر سروش که قبلاً نوشته و گفته: «... اکنون با کلام خداوند همان گونه روبرو هستیم که پیامبر اکرم بود. یعنی عین همان الفاظی که به پیامبر نازل شد و ثبت گردید» و «پیامبر اکرم موظف بودند عین کلام وحی را ابلاغ کنند نه آنکه مطلبی را از غیب بگیرند و بعد با زبان و بیان خود شان آن را به دیگران برسانند.» (۱۵۳) و «تجربه پیامبری که مهبط وحی بود و این آیات نخست در گوش جان ایشان، خوانده شد. یعنی خویش را مخاطب مستقیم خداوند دیدن و آیات قرآن را از او شنیدن» (۱۵۴) و مهمتر اینکه: «معارفی که ائمه اهل البیت و پیامبر اکرم بیان می کردند، حسابشان با آیات قرآن جداست، و حتی احادیث قدسی هم نباید با قرآن آمیخته شوند. قرآن در این میان شأنی منحصر به فرد دارد» (۱۵۵)

ولی امروز می گویند: «قرآن حاصل روئیهای پیامبر است» و «زبان قرآن زبان رؤیا و زبان خواب است و نیاز به خوابگزار دارد» و «پیامبر در واقع مؤلف قرآن است» (۱۵۶)

باز بارها این نکته را متذکر شده ام، کسانی به منظور نوآوری، تفسیر نو و بدیع از قرآن که موجب پدید آمدن معارفی نو و تازه از قرآن می شود، نقص و کاستی حرف و سخن قبلی خود را برطرف کنند و یا چون به فکرتازه و بدیعی رسیده اند، آن را تغییر دهند، نه تنها عیب نیست بلکه حسن است و در هر زمینه علمی چنین است. اما عیب و اشکال در اینجاست که شخصی، سخنان قبل خود را به بوته فراموشی بگذارد و توضیح ندهد که چگونه بدین نظر بدیع رسیده است و به منظور اثبات نظر جدید خود، به تحریف نظر این و آن بپردازد، محتوای حرف آنها را تغییر دهد، به هر رطوب و یابسی چنگ بیندازد و احکام غیر اثبات و غیر محققانه صادر کند و حتی برای اینکه بر دامنش گردی ننشیند، بر اعمال غلط و نادرست خود ابرام و پافشاری ورزد.

اما کشورهای استبداد زده وضع ویژه ای خود را دارد. در کشوری نظیر، کشور ما ایران عناصری که مشق روشنفکری و نیروی مخالف را بازی می کنند، در جاهت خود، در جامعه و به خاطر ترس از تجربه تاریخی بسیار حساس هستند و ثانیاً در این که حرف آنها، حرف آذرباشد، و بعنوان تنها ارائه دهنده راه حل



شناخته شوند، بسیار کوشا می‌شوند.

روشنفکران ایران بدلیل زندگی کردن در جو سانسور، عموماً به زعم خودشان فکر می‌کنند، همیشه حرف آخر را می‌زنند و کلید حل مشکلات و گرفتاریها، در دست و حرف آنها است. و برای اینکه بر این خصیصه نقصی وارد نشود، حاضر به قبول هیچ انتقادی از خود و اعمال خود نیستند و بویژه اگر یکی از آنان به دلایل گوناگونی امکان دسترسی به بلندگوهای قدرت حاکم و غیر حاکم در برهه ای از زمان پیدا کرد که هر چه می‌خواهد، بگوید و یا بنویسد، گمان می‌کند که این امکان تنها به علت وجود، توانائی، استعداد، علم و دانش بی‌بدیلی است که در وی جمع شده است. درچنان شرایطی توسن خود بزرگ و برتر بینی اش به حرکت و جولان درمی‌آید، که حتی وقتی قدرت او را بکنار می‌زنند، متوجه نمی‌شود که چرا چنین شده است. و حتی بعد هم به خود نمی‌آید و لذا این خط‌مشی در او همچنان ادامه پیدا می‌کند.

چنین روشی ازمنظرهای مختلف، انسان‌شناسی، شخصیت‌شناسی، قدرت‌شناسی و... قابل بررسی و مطالعه است.

در اینجا بیشتر از زاویه قدرت به این روش نگریسته می‌شود. همه ما با فکرهای معصوم خود قدم به راه می‌گذاریم و با فکر معصوم خود به دنبال کسب اشکالی از قدرت می‌رویم، اما غافل از این قانون و روش هستیم که قدرت اول معصومیت را از ما می‌گیرد و بعدش به پیش میرود و همه چیز تمام می‌شود و یک آن نگاه می‌کنیم، می‌بینیم علاقه ما به خود قدرت است. و آنوقت دیگر راه بازگشتی وجود ندارد. تنها راه گرفتار نشدن به قدرت این است که انسان هر عملی را که انجام می‌دهد آن را باید با حق و عدالت بسنجد و ببیند که با آن سازگاری دارد یا خیر؟ و اگر با حق و عدالت سازگار نبود یعنی اینکه با نوعی از قدرت همانی دارد و از آنجا که آدمی مصون از خطا نیست، و از اعمال خود غافل شد و از چند خطای اولیه بازنگشت، به سمت قدرت گرایش پیدا می‌کند. و بویژه اگر قدرت را هم اصل بداند، صد البته کار مشکلتر و سنگین‌تر می‌شود و زمانی می‌رسد که بازگشتی برایش وجود ندارد یعنی اینکه خود عاشق قدرت خود گشته است. و هر کسی اعمال و یا نظراتش را مورد نقد قرار دهد، با انگ‌های مختلف زدن به او، سعی می‌کند، در ذهن مریدانش او را آدم عاطل و

باطلی معرفی کند.

منظور از قدرت در اینجا تنها قدرت سیاسی نیست، بلکه همه نوع آن را شامل است: قدرت مادی در شکل‌های مختلف سیاسی، نظامی، اقتصادی و...، قدرت معنوی شامل قدرت دینی و روحانی، عبادی، علمی فرهنگی، فلسفی. چه بسا که قدرت معنوی خطرناکتر است، زیرا قدرت معنوی در لباس قداست و معنویت پنهان است اما قدرتهای سیاسی، نظامی و اقتصادی چون عیان و همه صورت مادی آشکاری دارند، تشخیص آن برای مردم بسی آسان تر است.

#### ۱۰- دو روش تجربه شده در جامعه‌ها؟

اگر افراد عادی و یا عاری از علم و اطلاع، عملی زعمای جمهوری ولایت مطلقه- که نه پایه قرآنی، نه عقلی، نه فقهی چه رسد به وجود اجماع بر سر آن و در باره آن دارد، و حتی کلمه‌ای از آن در قرآن یافت نمی‌شود - را که بنام دین انجام می‌شود، از اسلام و قرآن، بدانند، چندان جای اشکال ندارد. گرچه همه مسئولند و موظف به تحقیق تفکر و تعقل. اما چنین پنداری از افرادی که خود را دین شناس، قرآن شناس، فیلسوف، و... معرفی می‌کنند یا می‌دانند، نه پسندیده و نه پذیرفتنی است. پذیرفتنی نیست که استبداد زیر عنوان ولایت مطلقه و ستمگری‌ها، در شکل و محتوای جنایت‌ها، غارتگریها، و فسادهایی که زعمای جمهوری اسلامی، بنام دین، مرتکب می‌شوند، را مستمسک کنند و این همه را نه به حساب قدرت که به حساب اسلام و قرآن بگذارند. به حساب قرآنی بگذارند که قربانی اول این استبداد است. پذیرفتنی نیست که فقهی را به حساب قرآن بگذارند که بیگانه از قرآن است و بخش اعظم آن بر پایه قدرت و برای توجیه قدرت‌های جبارساخته و پرداخته شده است. پذیرفتنی نیست که آنرا دست‌مایه کنند برای محتوای قرآن را وارونه بنمودن و گفتن و نوشتن که: « احکام فقهی که باعدالت و کرامت آدمی منافات دارند یا بوی خشونت فوق طاقت میدهند، چون بریدن دست و پای مفسدان یا در آوردن چشم یا جواز برده‌داری و ... » (از مقاله رؤیای نبوی). پذیرفتنی نیست که برای رهایی از چنان فقه و استبداد فقهی، سعی کنند در ارج ستاندن از قرآن و ندانند که حقیقت را جز آن کردن، جز با سخنان پر از تناقض ممکن نیست. چنان‌که قرآن « رؤیای پریشان پیامبر » است، «یک

سرزبان رؤیا» است، «تألیف پیامبر» است، «نظم پریشان» است، «زمان پریشی» است، «پراز» «تناقضها» است، خود تناقض گوئی‌ها از کار درآمده‌اند: در قرآن حقوق، عشق و عدالت نیست گویای بی‌اطلاعی از حب و حقوق و عدالت است. قرآن که خود روش ترس و خشونت زدائی است، ترس و خشونت زائی از کار در آمده است. این ادعاهای پرتناقض و خلاف حقیقت، آگاه و یا ناآگاه خواسته و یا ناخواسته به حذف خدا و خود خدا باوری می‌انجامند، پیامبری که جای خود دارد. اتخاذ این‌گونه روشها، دو پی‌آمد بس مهم دیگر ببار می‌آورد: یکم: انصراف و یا انحراف از مبارزه با دولت جباری که قرآن و دین حتی فقه را دستمایه ستمگری خود کرده است. به جای از چنگ جباران بدر آوردن تمامی دست‌آویزهای قرآنی، دینی، اسلامی و شرعی ساختگی، قدرت را مصون کردن و دین را مقصرگرداندن و آنرا ناچیز کردن در من درآوردی‌های خویش است. قرارداد مردم کشور در تنگنا است: یا فقه تکلیف‌مدارویا ضد دین. اما ضد دین فکر راهنما نمی‌شود، خلاء پدید می‌آورد و چون خلاء را قدرت پر می‌کند، خالی شونده‌گان از دین آلت فعل قدرت می‌شوند و آن می‌کنند که روابط قوا ایجاب می‌کند. در این میان، حاکمان که حفظ قدرت به هر وسیله‌ای را «اوجب واجبات است» می‌دانند، لباس دفاع از دین را می‌پوشند و مدافعان دین می‌شوند و به مردم می‌باورند که اگر استبداد آنها نباشد، دین که جای خود دارد، کشور هم برجا نمی‌ماند. باز هم مهم‌تر غفلت از این واقعیت است که دین برای زندگی از راه عمل به حقوق و رهائی از بندگی قدرت است. مصونیت قدرت از تعرض و متعرض دین شدن خود و دیگران را ناآگاه نگاه‌داشتن از نقش قدرت در فاسد کردن دین است.

**دوم:** بعضی از کسان که ولایت فقیه را دولتی اسلامی و برگرفته از دین تصور می‌کنند، به جای نقد فقه توجیه‌گر ولایت مطلقه فقیه - که قسمت مهمی از آن مشروعیت بخشی به قدرت حاکم و تسلیم در برابر حاکم مستبد است -، بجای آن که دولت جبار، یعنی قدرت از خود بیگانه سازد دین را نقد و بر همگان معلوم کنند که چگونه قدرت دینشان را از حقوق آنها تهی می‌کند و دوگانگی تکلیف و حق و حاکمیت تکلیف و مصلحت برحق و توجیه دروغ و... فساد در دین هستند، بجای آن‌که بدین نقد آن امکان را پدید بیاورند که مردم خود را از جبر دولت

جبار برهند و حقوقمند زندگی کنند، بجای آن که فقهای قدرتمدار را هم خلع سلاح کنند و جامعه جهانی را بیاباگاهانند که این دولت و هر دولت جبار دیگری به ضرورت دین ستیز و بیگانه کننده آن در بیان قدرت می‌شود، به جان دین می‌افتند. تصور می‌کنند چون کتاب اسلام قرآن است، اگر آن را کلام پیامبر بخوانند و خدشه دارش کنند و به کلام و گزاره تبدیلش کنند، ولو کلام و یا گزاره از پیامبر باشد، یحتمل الصدق و الکذب و قابل نقض می‌شود. وقتی قرآن از اعتبار افتاد، مردم از سر این دولت به سادگی و راحتی خلاص خواهند شد. با آن که خود دیده‌اند «روحانیان» جبار، با نقض همان فقه، دولت را تصرف کردند و با نقض مداوم فقه حکومت می‌کنند و با نقض دین حق، نظریه ولایت فقیه را جعل کرده‌اند، نه قدرت که دین را زیر سؤال می‌برند. ساده اندیشانی چنین، همواره به خدمت قدرت حاکم یا رقیب آن درآمده‌اند و از عوامل دیرپای استبداد شده‌اند.

از گفته‌ها و نوشته‌های نصر حامد ابوزید، شبستری، دکتر سروش و... در مورد قرآن، چنین مستفاد می‌شود و به نظر می‌رسد که گرفتار چنین تصور خطائی هستند.

امالین روش ناپذیرفتنی تازه نیست. از این‌رو، به منظور تبیین روشن روشی که قرآن برای رهائی انسان‌ها بمثابه افراد و بمثابه جامعه‌ها از قدرت باوری و باز ایستادن از محور کردن قدرت در روابط فرد با فرد و گروه با گروه و ایجاد نظام اجتماعی بر این محور و معرفت بر این که استقلال و آزادی ذاتی حیات انسانند و زیستن با برخورداری از آزادی و استقلال و رشد کردن از راه عمل به حقوق و بکار انداختن استعدادها، در حد یک مقاله، این روش و روش دومی را که در جوامع بشری بکار رفته‌اند، تبیین می‌کنم:

در کتاب «ولایت فقیه، بدعت و فرعونیت بنام دین»، به دو روش برای اصلاح امور اجتماعی، پرداخته‌ام. همان کار، با افزودن توضیح‌ها، نوشته حاضر شده است. علت باز پرداختن به موضوع جلب توجه اهل نظر و جستجو کنندگان راهکارهای درخور با وضعیت موجود در کشورهای مسلمان و بقیه دنیا است. دوروشی که از سوی اکثریت مصلحان اجتماعی تا به امروز پیشنهاد شده و هر دوی آنها در کشورهای مختلف به تناوب بکار رفته و حاصل خود را ببار آورده‌اند، عبارتند از:

۱. اصلاح دستوری و قدرت فرموده، ولو بآدادن صفت انقلابی به آن.
۲. تغییر نظام اجتماعی از بسته به باز، از راه تغییر محتوای طرزفکرها و ذهنیات و عادات و رسوم و سنت‌های قدرت محور و تغییر رابطه‌ها. نخست در باره سنت‌ها و آداب و رسوم پذیرفته شده و عجین شده در پندار و گفتار و کردار مردمان، در گذشته می‌پردازم. با این یادآوری که چون پای قدرت از میان برنخاسته‌است، همان‌ها، در شکل‌های جدید، جامعه‌های امروز را نیز در رنجوری نگاه داشته‌اند:

### سنن حاکم بر جوامع تا قبل از ظهور اسلام

حدود ده قرن قبل از ظهور اسلام، در روم متریقی آن دوران، سنن و مقررات بسیارخشن و سختگیرانه‌ای که برای بشر امروز تصور آن هم مشکل است، به عنوان قانون، برکشورحاکم بود. جامعه نیز در تابعیت از سنت، طرز اداره کشور را مشروع می‌شمرد و آن را می‌پذیرفت. سرآغاز قانون رومی الواح دوازده گانه‌ای است که یکی از سختگیرترین قانون‌های تاریخ بشر به شامی‌آید. فرمانروایان رومی بر اساس آن کشور را اداره می‌کردند. بنا به گفته ویل دورانت «الواح دوازده گانه یکی از سختگیرترین قانون‌های تاریخ به شمار می‌آمدند و روح مطلق قدرت پدرانۀ کهن در جامعه‌ای نظامی - کشاورزی را در خود نگاه داشته بودند. این الواح به پدر اجازه می‌دادند تا هر یک از فرزندان را تازیانه بزند و به زنجیر بکشد و حبس کند و بفروشد یا بکشد و تنها این تخفیف را قائل می‌شدند: فرزندی که سه بار فروخته شود از قید حکومت پدر آزاد است.» (۱۵۷)

در کار تاژ «به هنگام بحران‌های بزرگ، کودکانی تا سیصد تن، در عرض یک روز در پای بت بعل قربانی می‌شدند. کودکان را روی بازوی فروخمیده بت می‌نهادند و به درون آتش زیر آن می‌غلطاندند. فریادهای آنان در میان صدای شیپورها و سنجها محو می‌شد. مادرانشان مجبور بودند این صحنه را بی‌مویه و لابه نظاره کنند، اگر نه به گناهکاری متهم می‌شدند.» (۱۵۸)

از طرف دیگر، مالکیت چنان امر مقدسی بود که «اگر دزدی در حین عمل گرفتار می‌شد، بنده صاحب مال می‌گشت. مجازات دزدی از جریمه ساده تا تبعید و بندگی و یا مرگ بود.» (۱۵۹) در آن الواح، «برخی از مجازات‌ها به

صورت معامله به مثل بود. بسیاری از جریمه‌ها بر طبق مقام و مرتبت شخص جور دیده معین می‌شد. برای شکستن استخوانهای یک آزاد مرد، ۳۳۰ آس و استخوانهای یک برده، ۱۵۰ آس و مجازات افتراء، ارتشاء، سوگند شکنی، خرمن دزدی، شبانه آسیب زدن به محصول همسایه، فریفتن فردی از وابستگان، برپائی آتش سوزی در اموال دیگران، قتل، و برپا کردن اجتماعات آشوبگرانه شبانه در شهر مرگ بود.» (۱۶۰) کشتن فرزند بر طبق سنت بوسیله پدر نیز رایج بود: «اگر کودک کژیادختر بود، پدر به حکم سنت می‌توانست او را بکشد.» (۱۶۱) درباره کشتن زن زناکار نیز حکم مشابهی مقرر بود: «به حکم عادات طایفی، مرد می‌توانست زن زناکار یا بی‌فرزند را طلاق دهد. کاتوی مهین می‌گفت: اگر زنت را به زنا مشغول دیدی، به حکم قانون، مجازی که او را بی‌دادرسی بکشی. اما اگر اواز روی تصادف تو را در چنین حالتی بیابد، نباید سر انگشتش را به تو بزندی، چون قانون وی را از این کار منع می‌کند.» (۱۶۲)

علاوه بر این فروختن فرزند تا سه بار و کشتن و تازیانه زدن و زجر دادن اختیاری بود که قانون به پدر داده بود. قانون قصاص به شکل بسیار شدید و طبقاتی اجرا می‌شد. زن از هیچ حقی برخوردار نبود و نیمی از جمعیت نیز که برده بود، در حکم دون انسان بودند. نظیر سایر حیوانات، صاحبانشان، حق هر نوع بهره‌وری از آنها و تصمیم در مورد آنها را داشتند. حتی فلاسفه بزرگ نظیر افلاطون و ارسطو نیز حقی برای بردگان نمی‌شناختند.

به عنوان سنت و قانون، نظامی خشن و وحشیانه بر سرزمینهای وسیعی که تحت حمایت امپراطوری روم بودند، حاکم بود. شبه جزیره عربستان نیز از آن بی‌بهره نمانده بود. قوانین فوق کم و بیش به شکل‌های مختلف و یا با کمی تعدیل، در آنجا نیز به اجراء در آمده و به قول امروزی‌ها نهادینه شده بود.

به هنگام ظهور اسلام، بخش عمده‌ای از عادات و سنت‌های فوق نظیر کشتن فرزند دختر، قتل در برابر قتل که البته در مواردی به دیه تبدیل شده بود و یا مجازات دزدی که از جریمه ساده تا تبعید و بندگی و یا مرگ بود و یا بریدن دست دزد و خرید و فروش برده، در عربستان حکمفرما بود. توجه نکردن به شرایط زمانی و مکانی جامعه، در تحلیل و بیان، انسان را به کجراهه می‌برد و به نتیجه‌گیری نادرست و ادارمی‌کند. دقیقاً مثل بسیاری از سیاستمداران، تحلیل‌گران،

روشنفکران و محققینی که هرچند خود دوران انقلاب را درک کرده‌اند، ولی امرزو بعد از ۳۷ سال فراموش کرده‌اند که در ۳۷ سال قبل بیشتر در پی کسب قدرت بودند تا آزادی و حقوقمداری. اینان در تحلیلهای خود، وضعیت حال و آنچه را که امروز بدان رسیده‌اند را، به جای وضعیت ۳۷ سال قبل خود می‌گذارند و به تحلیل مسائل می‌پردازند. بدین خاطر است که به کجراهه می‌افتند. اینک که شمه‌ای از وضعیت آن روز را یادآور شدم، به توضیح دو روش ذکر شده در فوق باز می‌گردم:

### روش اول: اصلاح امور با یک فرمان به اصطلاح انقلابی

بسیاری از رهبران انقلابی، بدون توجه به شرایط فرهنگی تاریخی و عادات و رسوم رسوب شده در جوامع و بدون توجه به اینکه این عادات و رسوم چنان در طول تاریخ در جامعه ریشه دوانیده که تقریباً با گوشت و پوست آن مردم عجین شده و به صورت یک امر بدیهی و روش طبیعی زندگی در آمده‌است، بعد از بدست گرفتن قدرت و به منظور حل مشکلات و اجرای عدالت بدون فوت وقت می‌خواهند آنچه را که خود به غلط و یا به درست، بدان رسیده و یا اعتقاد دارند با صدور فرمان و یا فرمانهائی متحقق سازند. پرداختن به اجرای عدالت در جهت رسیدن به آزادی و حقوق فردی و اجتماعی و حل مشکلات بدون توجه به شرایط فرهنگی، تاریخی و عادات و رسوم تاریخی جوامع که در طول زمان در جامعه جای خوش کرده است، تبعات بس ناگواری ببار می‌آورد که بسا درد مزمن آن سالیان طولانی باقی خواهد ماند و علاج آن هم که جز در گرو کاردرازمدت فرهنگی و تغییر برنامه‌های آموزشی نخواهد بود کارآسانی نیست. نیاز به اخلاقی دارد که بدان، فکروسخن و عمل انسان‌ها به حق سنجیده شود.

تجربه بشری نشان داده‌است که کسانی که به قصد کسب آزادی، و حقوق فردی و اجتماعی و به منظور اجرای عدالت با چنان روشی گام برداشته‌اند، در زمان نه چندان دوری، خود به یک دیکتاتور و سالب آزادی و حقوق مبدل شده‌اند. اینان خود تحت نام حفظ و حراست از انقلاب صدای هر آزادی‌خواه و عدالت طلب و حقوقمداری را با شدت و وحدت خفه کرده‌اند. غافل از اینکه انقلاب

برای مردم است و نه مردم برای انقلاب. هرچند با کمال تاسف به دلیل شرایط انقلابی، مردم بعضاً می‌پذیرند که زور وسیله‌ای برای پیشبرد اهداف انقلاب است و فراموش می‌کنند که دست به انقلاب زدند برای آن که آزادی، استقلال و حقوق ذاتی خویش را بازیابند. نه این‌که، بنام انقلاب، خود آلت فعل دیکتاتور و حفظ و حراست از آن بگردند. اما این مردم مدهوش در انقلاب، تا دوباره به هوش بیایند و ببینند خود را به چه وضعیتی گرفتار کرده‌اند، همه چیز خود را از دست داده و چند نسل فدا شده و بسیاری از امکانات از دست رفته و نابود گشته‌است.

و چرا زور نمی‌تواند ذهنیات انسان‌ها را پاک و آن را با ذهنیات مطلوب بکاربرنده زور جانشین کند؟ زیرا غلط را نمی‌توان پاک کرد. می‌توان آن را تصحیح کرد. یک اطلاع غلط را نیز نمی‌توان زدود اما می‌توان آن را تصحیح کرد. لذا، آنها که عرف و عادت و رسم و البته خرافه را دست‌آویز بکار بردن زور با هدف ایجاد تغییر در کوتاه مدت می‌کنند، دروغ‌گویند و جز استقرار دولت قدرتمدار در سر ندارند. آنها هم که ایجاد هراس و ستیز را رویه می‌کنند راست نمی‌گویند. زیرا بجای نقد غلط و یافتن صحیح که بدون دخالت زور جانشین می‌شود، غلط را دستمایه می‌کنند برای موقعیت‌طلبی و یا گریز از مسئولیت و یا جانشین کردن بیان قدرتی بجای بیان قدرتی که با آن می‌ستزیند و یا از آن می‌ترسانند. غافل از این‌که هرگاه در خود بنگرند، شگفت زده می‌شوند وقتی می‌بینند همان هستند که بودند با تغییر رنگ و شکل.

### روش دوم: حفظ ساختار اجتماعی و تغییر انقلابی محتوای آن

در روش گام به گام یا روش حفظ شکل و تغییر محتوا، جوامع خود را با فرمان ناگهانی تغییر آداب و رسومی و سننی که در طول زمان بدان خو گرفته‌اند - و بسیاری از آنها چنان در جامعه ریشه دوانده‌اند که روش زندگی طبیعی و بایسته همگان دانسته می‌شوند- رویارو نمی‌بینند. در نتیجه خود را در تقابل با پیشنهادکننده و یا کنندگان حقوق و زندگی از راه عمل به حقوق احساس نمی‌کند. خود نیز، در احقاق حق آزادی و دیگر حقوق خویش، با او یا آنها همکار و همسو می‌شوند. با وجود این، تجربه مستمر در جامعه‌ها می‌گوید که هنوز کار به



آسانی انجام نمی‌گیرد. ترک عادت به نوعی از زندگی و اعتیاد به اطاعت از اوامر و نواهی قدرت، انسان‌های آگاه از حقوق خویش را هم از عمل به این حقوق باز می‌دارد. بسا می‌شود که این و آن توجیه را برای عمل نکردن به حقوق خویش، می‌سازند و اعتیاد را از سر می‌گیرند.

به همین علت، فراخوانندگان به حق باید برحق استواربایستند و خود الگوی عمل به حق بگردند. هرگاه چنین کنند، تازه، در کوتاه و میان مدت ممکن است از حمایت و پشتیبانی همه جانبه مردم برخوردار شوند. احتمال این که مردم حقوق خویش را بشناسند و عامل به آنها بگردند، در درازمدت بیشتر می‌شود، بشرط وجود الگوهای که بر حق می‌ایستند. از این نگاه است که اندیشمندان و مصلحان برای زدودن کژی‌ها و نادرستی‌های موجود در جوامع، الگو شدن و شرکت دادن مردم در فرهنگ آزادی جستن و حقوق غفلت شده خود را باز شناختن بهترین نسخه موفق می‌شناسند.

در غالب جوامعی که انقلاب شده هر دو رویه آزمایش شده و هر دو روش نیز نتیجه خود را آشکار ساخته‌اند. در روش اول انقلابیون قدرتمدار که سکان کشتی انقلاب را بدست می‌گیرند، در تقابل با جامعه و بخشی از انقلابیون واقع شده و تحت نام انقلاب، بدون شک با کشت و کشتار چند نسل و حتی حذف انقلابیون واقعی راه را بر تحقق هدف خویش که قبضه کردن قدرت است، می‌کشایند. این رهبران معمولاً با تکیه بر نیروی نظامی، انتظامی و لباس شخصی‌های شبه نظامی، به اشکال گوناگون و با آلت کردن «توده‌های تحمیق شده»، به نام حراست و حفاظت از انقلاب، بر مردم حکومت می‌رانند.

بنابر این روش، کاری که پیامبر اسلام به آن دست زد و نتایج عظیمی که در طول تاریخ از خود بر جای نهاده و می‌نهد را، می‌توانیم انقلاب بنامیم که، به نظر من، همان نیست که تصور ما از انقلابها. باز اگر ما به قرآن به عنوان تاریخ مدون ۲۳ سال زندگی نظری و عملی پیامبر بنگریم به این نتیجه می‌رسیم که آن حضرت برای حل مشکلات و رسیدن به آزادی و حقوق ذاتی انسانها و اجرای کامل و تمام عیار عدالت، روش دوم که روشی سالم، موفق و اطمینان بخش است و با سلامت جامعه هماهنگی دارد را برگزیده‌است. پر واضح است که پیامبر در صدد جعل قوانین جزائی و... نبوده و در بهشت و یا در کویر نیز به

رسالت مبعوث نگشته بلکه در جامعه‌ای با قوانین، سنن و آداب مشخص، برگزیده شده‌است.

بنا بر این، نه سنگسار کردن، نه قتل در برابر قتل، نه دست قطع کردن، نه شلاق زدن، هیچ یک از این رسومات ابداع اسلام نبوده و این مجازات‌ها پیش از اسلام در بین اعراب آن زمان و سایر ملل نهادینه شده بود. مواردی نظیر قتل در برابر قتل و سنگسار و.. از تورات تحریف شده، اخذ شده‌اند. کار بس شگرف و مهمی را که پیامبر انجام داد، این بود که با توجه به روش دوم، تغییر اساسی را از راه جانشین کردن ناحق‌ها با حقوق و ناممکن کردن مجازات‌های ناسازگار با حقوق، راهکار انقلاب هرانسان در خود و اعضای هر جامعه در جامعه گرداند و خود «اسوه حسنه» گشت. به چند مورد که دست‌آویز شده‌اند، مختصر می‌پردازم:

### مورد زنا و سنگسار

● زنا: من گمان نمی‌کنم کسی منصف باشد و آیات مربوط به زنا و شرایطی را که بر آن مترتب است را بخواند و به این نتیجه نرسد که با رعایت این شرایط در جامعه‌ای بشود فردی را به خاطر زنا اعدام و یا رجم کرد. (۱۶۳) با سوء استفاده از بی‌اطلاعی مردم به قرآن چنین وانمود شده‌است که گویا حکم سنگسار کردن (رجم) و یا اعدام زناکار را قرآن مقرر کرده‌است. این‌گونه احکام در قرآن وجود ندارند. آنچه درباره زنا و مجازات آن در قرآن آمده‌است صد تازیانه است. (۱۶۴).

اما واقعیتی بسیار مهم که از آن غفلت می‌شود، این است:

قرآن، الف. مجازات را همانند جرم سینه یعنی عمل زشت می‌داند. ب. مجازات را قاضی تعیین می‌کند. ج. حد مقرر در قرآن، حداکثر مجازات است. و د. قاضی در شناسائی جرم و تعیین مجازات باید از اصولی پیروی کند که قرآن آنها را مقرر کرده‌است و غیر دو سه اصل آن، بقیه در بوته فراموشی عمدی مانده‌اند. زیرا با رعایت این اصول، قاضی نه می‌تواند جرم بتراشد (در همین زمان مفسد فی الارض را جرم و مجوز کشت و کشتار کرده‌اند حال این‌که مفسد فی الارض نمی‌تواند جرم باشد. فساد در ارض جرم نیست. هر جرم ارتكابی فساد در ارض است) و برایش مجازات معین کند و نه می‌تواند مجازاتی ناقص

اصول راهنمای قضاوت تعیین کند. و هر قرآن قواعد خشونت زدائی را رهنمود می‌دهد و همگان، بخصوص قاضیان را به اجرای آنها می‌خواند. و قاضی می‌باید شرایط لازم، از جمله حق شناسی و عامل به حق بودن، را داشته باشد و علم بیابد و به علم قضاوت کند. در حقیقت، آن راه‌کار که برای تغییر یافتن و دادن مقرر است، این راه‌کار است که یکسره بدست فراموشی سپرده شده است. چون از یاد رفته است، مردمان به اعتیاد به قدرت باوری بازگشته‌اند و البته زور بن‌مایه همه کارها، از جمله کار قضاوت، شده و دستگاه قضاوت خود مدعی مردم شده است. نه دیروز و نه امروز و نه فردا، جرم شناختن و از عداد جرائم خارج کردن عملی که جرم شناخته می‌شد و تغییر مجازاتها، تغییر بوجود نمی‌آورد. در عمل، انسان‌ها به همان عادات پیشین عمل می‌کنند. چنان‌که، در غرب، زنا مجازات نمی‌شود، اما افراد خود بر همان عادت دیرین عمل می‌کنند. در همان حال که روابط جنسی خارج از حیطة همسری شیوع می‌یابد، خشونت‌های جنسی نیز فراگیر می‌شوند. تغییر وقتی واقعیت پیدا می‌کند که قدرت اساس قضاوت را تشکیل ندهد و حق بنیاد آن بگردد و همه این راه‌کارها به اجرا گذاشته شوند. انسان امروز باید بداند که تغییر نیازمند به اجرا گذاشتن نه یک تدبیر که مجموعه تدابیر است. اگر قرار باشد از قضاوت، اصول راهنما حذف شود و اصل تقدم حقوق ذاتی حیات انسان بر باور و عمل او، رعایت نشود و انسان‌ها خود به حقوق خویش عمل نکنند و قواعد خشونت زدائی به عمل در نیایند و میزان عدل بکار تمیز حق از ناحق نیاید، مجازات هرچه باشد، ناکارآمد و ظالمانه است.

باوجود این‌که راه‌کارهای بالا اجرا نمی‌شوند، بنابر فقه نیز، زنا نزدیک به غیر قابل اثبات است. زیرا بنابر اتفاق نظر فقها، زنا به اقرار خود زانی یا زانیه، بدون زور و اجبار، و به اختیار کامل و یا شهادت چهار شاهد عادل که بگویند ما عمل را مثل میل در سرمهدان مشاهده کردیم، ثابت می‌شود. اما چنین شهادتی غیر ممکن است. تازه، نه اقرار کافی است و نه شهادت. زیرا قاضی باید علم پیدا کند و بر وفق علمی که می‌یابد، برابر اصول راهنمای قضاوت، حکم صادر کند.

● سنگسار: تنها منبع سنگسار و اعدام زانی و زانیه خبر واحدی است که از

پیامبر نقل شده «زنای شخص متأهل یکصد ضربه و سنگسار» است (۱۶۵). اما اولاً، خبر مخالف نص صریح قرآن فاقد اعتبار است و ثانیاً، با اصول راهنمای قضاوت مقرر در قرآن نمی‌خواند و ثالثاً، بعد از وفات پیامبر، آیه ساختن درباره سنگسار و گنجاندن آن در قرآن، پذیرفته نشد. زیرا تناقض آن با قرآن بیش از آن نمایان بود که بتوان پوشاند. برای کسانی که اهل تحقیق، پژوهش و تفکر هستند، کتاب «نسخ سنگسار توسط اسلام» از امیرحسین ترکشوند، منع بسیار ارزنده ای است و حتی نشان می‌دهد که چگونه حکم سنگسار با قدرت حکومتی گره زده شد.

یکباردیگر، خاطر نشان کنیم که شرایط اجرای حد تازیانه که در قرآن آمده‌اند، چنان سخت و تحققشان نزدیک به ناممکن است و الزام قاضی به رعایت اصول راهنمای قضاوت چنان قطعی است که حد حذف در عمل است. شرایط مقرر در فقه درباره زنا نیز چنان سخت است که اجرای مجازات را عملاً غیر ممکن می‌کند (۱۶۶).

این امر که در طول سی و هفت سال گذشته، در ایران، اشخاص، به اتهام ارتکاب جرائم، به استناد حدود شرعی، همه ساله تعدادی اعدام و یا رجم می‌شوند و یا شلاق می‌خورند، ربط به اسلام و حتی فقه سنتی ندارد. به نظام قدرت و نیازش به تشدید ارباب و این‌که «حفظ نظام اوجب واجبات است» ربط دارد. ما در کشور با یک دستگاه قضائی جبار و برون‌هستیم که به جای اجرای عدالت در کشور، خود مدعی مردم و هم قاضی و مجری توقعات دولت جبار ولایت مطلقه فقیه است. آقای بنی صدر در مقام ریاست جمهوری در سال ۱۳۶۰ چه درست به آقای دکتر بهشتی رئیس دیوان عالی کشور گفت: «آقای بهشتی! وقتی مدعی خود قاضی است و این پرونده سازی‌های مفتضح را می‌کند دادرسی خدا است» (۱۶۷).

اشکال‌ها که بر اسلام وارد می‌شوند

مهمترین ایراد و اشکالاتی که در دنیای امروز چه از جانب غیر مسلمانان و چه از جانب روشنفکران مسلمان و غیر مسلمان کشورهای اسلامی - بدون توجه به قرآن و چگونگی حل نهائی آن - به اسلام وارد می کنند به مسئله برده داری، اعدام، بریدن دست دزد و مسائلی از این قبیل بر می گردد. اما نظر به این که این کتاب در صدد بیان مسائل فوق و حل آنها نیست، علاقمندان را در مورد حقوق انسان و قضاوت به کتاب ارزنده «انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن»، از ابوالحسن بنی صدر ارجاع می دهیم. در مورد حکم اعدام نیز کتاب «بیان آزادی، حق حیات و مجازات اعدام» (۱۶۸) منبع کاملی است. یک مثال می آورم: در مورد بریدن دست دزد، که رژیم جمهوری اسلامی مدعی است عین حکم قرآن است بسیاری از علمای دین از جمله شیخ بهائی، سید مرتضی، فخر رازی، و...، آیه «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» را مجمل (۱۶۹) می دانند. بسیاری از علماء عمل به آیاتی که در آنها اجمال باشد را واجب نمی دانند. علاوه بر این، تا قبل از پیروزی انقلاب و حاکمیت ولایت مطلقه فقیه، بسیاری از علما اجرای حدود را منوط به حضور امام معصوم می دانستند و می دانند و اجرای آن را در غیبت امام جایز نمی دانند. افزون بر اینها «قطع»، در لغت به معنای بریدن و «ابانه» به معنای جدا کردن است، و «قطع» اعم از «ابانه» می باشد (۱۷۰). ابن اثیر در «نهایه» نقل می کند: «مردی نزد پیامبر آمده گفت: من شاعرم. پس پیامبر فرمود یا بلال «اقطع لسانه»، زبانش را قطع کن. بلال هم چهل درهم به او داد. (۱۷۱) و نقل می کند که عباس ابن مرداس چیزی علیه پیامبر می گفت. پیامبر گفت: «اقطعوا عنی لسانی»، زبانش را از من ببرید، یعنی چیزی به او بدهید و وی را راضی سازید تا ساکت شود. و «زبان» کنایه از کلام است. (۱۷۲)

بنابراین، مراد از قطع ایدی، بریدن دست دزد از اموال مردم است. یعنی اینکه دست او را از اموال مردم کوتاه کنید. به همین علت، بلافاصله در آیه بعد می فرماید «فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ أَسْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ» یعنی اگر سارق از این کار شنیع دست برداشت و جبران ظلمی را که انجام داده است را کرد و توبه کرد، توبه اش مورد قبول است و مجازات از او برداشته می شود. با توجه به اینکه «سرقت» به معنای مطلق بردن و دزدیدن اموال مردم است، کسانی

که به هر نحوی از بیت‌المال مردم سرقت می‌کنند، از جمله قاضی رشوم‌خوار، همه دزد نامیده می‌شوند. بنابراین باید دست همه را برید، یعنی اینکه اموالی را که دزدیده‌اند از آنها باز پس گرفت و دست آن‌ها را از مشاغل و مناصب کوتاه کرد. (۱۷۳)

آیا تا به حال دیده‌اید، دست کسانی را ببرند - به معنای جدا کردن از بدن - که از طریق رشوه، حق و حساب گرفتن و رانت‌خواری - که مصداق بارز دزدی اموال عمومی است -، ثروت بر هم می‌اندوزند؟ مجازات رجم مورد تنفر و اشمئزاز آور است. سبب تنفر از اسلام و مسلمین می‌شود، منشاء در فقه یهود دارد و به احتمال زیاد، از «اسرائیلیات» است و وارد برخی از کتب اسلام شده است. چون نتوانستند آن را در قرآن وارد کنند، از طریق جعل حدیث وارد فقه کردند. (۱۷۴) آن دسته از فقهای قدرت باور، بنابراین، نادان و آلت دست استبداد ولایت فقیه، این جعل و جعل‌های دیگر که آشکارا ضد قرآن و ناقض دین هستند را برای ایجاد رعب و وحشت و تثبیت «نظام ولایت مطلقه فقیه»، بکار می‌برند. در مورد قصاص هم توضیح مختصری در اینجا ضرور است. قصاص که پیش از اسلام قطعی و نامحدود بود، نخست رسیدگی قضائی از آغاز تا پایان گشت و رویه انتقام شخصی و گروهی ممنوع گشت و سپس، انتقام نامحدود جای به مجازاتی شد که قاضی باید با رعایت اصول راهنمای قضاوت تعیین کند و سرانجام روش برتر که اخذ دیه و بهتر از آن، عفو مقرر گشت: «ذلك تخفيف من ربکم و رحمة». بدین ترتیب، مجازات می‌تواند جای به دیه بسپارد و بسا مجرم عفو شود و این تخفیفی و رحمتی است از جانب پروردگار و تغییر نمی‌پذیرد. بعبارت دیگر چون اساس بر جبران زیان و خسارت است، این حد اقل جبران زیان وارده بر کسان مقتول است. قانون می‌تواند، بنابر زیان وارده بر بستگان مقتول، اندازه جبران را تعیین کند. این اندازه بستگی به شرایط زمانی و مکانی و اثر قتل بر ناتوانی بستگان از تأمین معاش و نیز اثر قتل بر جامعه دارد:

يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر و العبد بالعبد و الانثى بالانثى فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف و اداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربکم و رحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم\* و لكم في القصاص حيوۃ يا اولی الالباب لعلکم تتقون (بقره/ ۱۷۸ و ۱۷۹)

و آیه ۴۵ سوره مائده حکم قصاص در تورات را بیان می کند و در آنجا هم شخص آسیب دیده، اگر قصاص نگیرد و به حد اقل جبران قناعت و احسان کند، این عمل نیکش کفاره گناهان او می شود. این آیه هم در این مورد نازل شد که «طایفه ای از اهل کتاب رسول خدا را در پاره ای از احکام تورات و اینکه آیا این حکم از تورات است و یا نیست، حگم قرار داده بودند...» (۱۷۵)

و کتبنا علیهم فیها أن النفس بالنفس و العین بالعین و الانف بالانف و الاذن بالاذن و السن بالسن و الجروح قصاص فمن تصدق به فهو کفارة له و من لم یحکم بما أنزل الله فأولئک هم الظالمون (مائده/۴۵)

نظر قرآن روشن است. اما حتی آن دسته از فقهای هم که برای اجرای حدود به فقه تمسک می جویند، می دانند که در فقه شیعه هم در اجرای حدود، اجماعی وجود ندارد و بسیاری از فقهای که در زمان غیبت اجرای حدود را جایز نمی دانند. پس هرگاه بنا بر عمل به قرآن بگردد، قاضی باید بر وفق اصول راهنمای قرآن، حکم صادر کند و قاتل را به جبران زیان به خود و به خانواده های خود و مقتول و جامعه، با توجه به وضعیت روز، محکوم کند.

با وجود این، اگر اصول راهنما و راهکارهای دیگر که بر شمرده شدند، بکار نروند، نه مشکل زنا با جرم ندانستن حل می شود چنان که در غرب حل نشده و تشدید نیز شده است و نه با جرم شناختن و مجازات سبانه برای آن وضع کردن حل می شود. چنانکه در ایران حل نشده است. رفتار با دزد، نیز چنین است. جرائم دیگر نیز. مسابقه میان ابتکار جرم و وضع قانون برای جلوگیری از ارتکاب آن، نیز راه بجائی نبرده است.

اینک بر مدعیان است که در راهکارها، بمتابه مجموعه بنگرند و بجای روش رد و انکار و دست آویز ضدیت کردن، روش نقد در پیش گیرند و نقد کنند. یعنی صحیح را از نا صحیح جدا کنند و ناصحیح را صحیح کنند. هرگاه این روش را در پیش بگیرند، یا مجموعه را بی نقص می یابند و یا مجموعه بی نقص تری را در اختیار همگان قرار می دهند.

## چرا و چگونه کسانی نظری را با نشر ضد آن جانشین می کنند ؟

انتشار آخرین قسمت این نقد، که، در آن، سعی بر تمیز صحیح از سقیم و تصحیح سقیم بود، با نوروز مقارن شد. امید که نوروز، روز نقد زندگی با هدف سرسبز و باورکردن آن به یمن حقوقمندی بگردد و بدین نقد، همگان توان و امید و شادی بیابند و زندگی‌ها مصداق این شعرها بگردند:

فصل بهاران شدیبین بستان پرازحورو پری // گویی سلیمان برسپه عرضه نمود انگشتری  
گلزار بین، گلزار بین، در آب نقش یار بین // وآن نرگس خمار بین وآن غنچه های احمری  
گلبرگها بر همدگر افتاده بین چون سیم وزر // آویزها و حلق ها بی دستگاه زرگری

امید که، در این بهاران، این نقد بکار دین‌دار و غیر دین دار آزاد آید، در رهاکردن دشمنی با هر دین و هر مرام و روی آوردن به نقد. چراکه هیچ دین و مرامی، با انسان رابطه خصمانه برقرار نمی‌کند. رابطه خصمانه را ما انسان‌ها بایدکدیگر برقرار می‌کنیم و برای توجیه آن، به سراغ دین و مرام می‌رویم. چون نمی‌خواهیم حقیقت را به خود و به یکدیگر بگوئیم، دین و مرام را که قربانی اول خصومت طلبی است، به باد دشنام می‌گیریم.

امید از قرآن، این درس را که همه روز بکار می‌آید بیاموزیم و بکار ببریم. درس استدراج را بیاموزیم و بکار ببریم. بیاموزیم که **حق بر حق و ناحق بر ناحق می‌افزاید**. پس، هر کس، برای کسب موقعیت و شهرت گرفتار جبر روابط قوا بگردد و بناچار، استعدادهای خویش را در ناحق کردن حق و قلب حقیقت، بکاربرد و ساخته ذهن خود را بر جای حقیقت بنشاند، به عقل و دست خود، هلاکت آورها را برهم می‌افزاید و زندگی خویش را بدانها می‌سپارد. از این نقد، حتی اگر اهمیت درسی فهم شود که استدراج است و بکار رود، نقد به هدف خویش رسیده‌است.

استدراج هشدار قرآن است به همه عقلا که راه رشد را وامی‌گذارند و به بیراهه تخریب می‌افتند. بنابر قرآن، ویژگی اینان مرتبت جوئی است، مرتبت نیز می‌جویند اما قربانی مرتبت جوئی نیز می‌شوند.



این قولها، قرآن خواب پریشان است، قرآن خشیت نامه است، حقوق در قرآن نیستند، عشق در قرآن نیست، قرآن... بی‌شک، نقد نیستند. نه تنها نقد بمعنای جدا کرده صحیح از غلط و تصحیح غلط نیستند، نه تنها جدا کردن صحیح از غلط نیز نیستند، بلکه یک جزء آن که غلطیابی و مدلل کردن آن است، نیز نیستند، تخریب هستند. عقل چرا و چگونه خود را گرفتار تخریب می‌کند؟ نقدها که از این سلسله نوشته‌ها و نقدها که در نوشته‌های پیشین بعمل آمدند، چرائی و چگونگی افتادن عقل در بیراهه تخریب را معلوم می‌کنند. در مقام توضیح استدرج در قرآن، کارهائی را بررسی می‌کنیم که سبب افتادن عقل در بیراهه تخریب می‌شود:

۱. نخست عقل باید خویشتن را از حقوق و حقیقت‌ها و واقعیت‌ها غافل کند. چنان‌که پنداری وجودندارند. اگر این‌همه وجود داشته باشند و دیگران بتوانند وجود آنها را مشاهده کنند، انکار لازم می‌شود. وقتی انکار ممکن است گفته می‌شود: در قرآن حقوق نیست و وقتی ممکن نیست، حقیقت وارونه می‌شود. چنان‌که قرآن قواعد خشونت زدائی را در بردارد و آموزش می‌دهد، حکم صادر می‌شود که قرآن خشیت نامه است.

۲. سه کار غافل شدن و کردن و انکار و وارونه کردن میسر نمی‌شوند مگر با دستکاریها. دستکاری نه تنها در معانی آیه‌ها که در قولهای مورد استناد. چون، بدون دستکاری امرهای واقع، دستکاری‌ها در معانی آیه‌ها و قول‌ها کارساز نمی‌شوند، افزودن دستکاری در امرهای واقع بر آن دستکاریها هم انجام می‌گیرد. چنان‌که موضوع آیه‌های قرآن امور واقع دوران پیامبر در محدوده جامعه کوچک عرب جلوه دادن، یکی از این دستکاریها است. مبنای نظر سازی حامد ابوزید این دستکاری است.

این دستکاریها، تناقض‌ها ببار می‌آورند و بنابر این که عمل بر خود افزا است، این تناقضها برهم افزوده می‌شوند. عقل معتاد به مرتبت‌جویی از راه تخریب، چاره را نه در رفع تناقض‌ها که در افزودن بر تخریب می‌بیند:

۳. عقل همچنان در بند دو محور می‌ماند. اما دو محور حسن و قبح را جانشین یکدیگر می‌کند: محوری که محور حسن بود (قرآن وحی است)، محور قبح (قرآن خواب و تألیف پیامبر است و، در آن، عشق و حقوق نیست، خشیت و... هست) می‌گرداند. اما محور قبحی که محور حسن می‌شود، کدام است؟ آن محور حسنی است که،

در موقعیت جدید، سبب مرتبت یافتن می‌شود. جوینده مرتبت اگر مرام آزادی را یافته بود، دوگانگی را با توحید جانشین می‌کرد و یافته او، حاصل نقد می‌شد. در دو قرن گذشته، ایدئولوژیهای بسیار ساخته شدند و سازندگان آنها مدعی شدند دین بد است و مرام ساخته آنها خوب است. اما اینک، کار آن ایدئولوژی‌ها به بن‌بست کشیده‌است. سرنوشت سازندگان آن مرام‌ها و پیروان آنها درس عبرت است. زیرا کاری که باید می‌کردند، رها شدن از بند دوگانگی بود و هست و نه محور خوب را محور بد و محور بد را محور خوب کردن و در این کار نیز در مانده شدن. در حقیقت، عقل مرتبت جوی، ممکن نیست بتواند مرامی که خوب می‌انگاشت را با مرامی جانشین کند که این یا آن بیان قدرت نباشد، چه رسد به این‌که آن مرام، مرام حق باشد. از این رو است که قرآن خطاب به آنها می‌پرسد: قرآن را با چه چیز جانشین می‌کنید؟ از گذشته‌های بسیار دور تا امروز و از امروز تا آینده‌های بسیاری دور، هیچ‌کس نتوانسته‌است این کار را بکند و نخواهد توانست بکند چون ممکن نیست.

در حقیقت، تخریب اول تخریب‌های بعدی را به دنبال می‌آورد، نه تنها به دلیل پویایی تخریب، بلکه بدین‌خاطر نیز که تخریب نخستین اگر با تخریب‌های دیگر یک مجموعه پدید نیآورد، کار نمی‌شود. از این رو است که، به تدریج، یک تخریب چند تخریب می‌شود و این تخریب‌ها مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند و این مجموعه بر خود می‌افزاید. در این بیراهه، محور خوب، محوری مطلقاً بد می‌شود. بیان‌های قدرت هم که باید نیازهای روزمره قدرتمنداری را برآورند، سرانجام میان تهی می‌شوند و از توجیه‌کننده‌های قدرت پر می‌گردند. چنان‌که رشد تا پسا رشد و ضد رشد، تطور پیدا می‌کند. لیبرالیسم در چند جهت تطور پیدا می‌کند: یک جهت تا پسا لیبرالیسم و ضد لیبرالیسم و یک جهت تا لیبرالیسم وحشی. همین بلا بر سر مارکسیسم می‌آید. اگر قصد یافتن مرتبت از سوئی و برآوردن احتیاج‌های قدرت از سوی دیگر نبود، این تطورها جهتی را که یافتند نمی‌یافتند. در واقع، نقد یک بیان قدرت وقتی نقد است که هدف باز یافتن بیان آزادی باشد. وگرنه، با نگاه داشتن کلمه‌ها و تغییر محتوی‌های آنها، هر مرامی گرفتار استدراج می‌شود: رسیدن به ورطه ابتذال و افتادن در آن.

۴. دو محوری که عقل مرتبت جوی یکی را با دیگری جانشین می‌کند، نیازمند،

دو دگر دیسی بس مهم و تعیین کننده است: یکی جانشین کردن ماقال با من قال و دیگری جانشین کردن من قالی با من قال دیگر. در این دو دگر دیسی، شخص به حق سنجیده نمی‌شود، بلکه حق به شخص سنجیده می‌شود: آنچه در اختیار همگان است، قرآن است (ماقال) با این ادعا که حق، بنابراین، شفاف و سر راست است. معنای این ادعا اینست که هر معنی مبهم و ناسر راست، ناحق است و سخن قرآن نیست. پس، اگر قرار بر یافتن معنی صحیح باشد، باید روش را از خود کتاب اخذ کرد و نه از بیرون آن و هر معنی را با اصول راهنما و ویژگی‌های حق سنجید. آیا مدعیان این روش را بکار برده‌اند؟ حتی برای یک بار، این روش را بکار برده‌اند؟ گفته‌ها و نوشته‌ها که نقل و نقد شدند، شهادت می‌دهند که پاسخ این پرسش منفی است. در عوض، خداوند را با پیامبر (دگر دیسی اول) و چه گفت را با که گفت (دگر دیسی دوم) جانشین کرده‌اند تا مگر برای هرمنوتیک - که تازه معلوم نیست برای کدامیک از سه هرمنوتیک کلاسیک یا فلسفی و یا جدید - محل عمل ایجاد کنند. از نتیجه‌ای که بدان رسیده‌اند، یعنی قرآن تألیف پیامبر و پیامبر متأثر از وضعیت آن روز عرب بدوی است، معلوم که این هرمنوتیک کلاسیک نارسا است که بکار گرفته‌اند. بعضی از اینان مصداق کسانی هستند که قرآن آنها را در زمره مردمی می‌شناسد که قرآن رابه قسمتی که بکار می‌آید و به قسمتی که دیگر بکار نمی‌آید، تقسیم می‌کنند. الذین جعلوا القرآن عضین (حجر / ۹۱) ۵. چهار کار بالا، هنوز نیازمند سلب ایمان است. کسانی که، در فرآیند استخراج می‌غلطند، گرفتار «تا آخر رفتن» می‌شوند، و لاجرم ایمان ستیز می‌شوند. ایمان معمول و مرسوم را نقد نمی‌کنند، انکار می‌کنند. این سخن که «ایمان در شأن روشنفکر نیست» و بیشتر از آن، «روشنفکر بنابر تعریف، نمی‌تواند به نظری پایبند بماند»، نخست در غرب، رواج گرفت و سپس در جامعه‌های دیگر توجیه کننده تذبذب شد. افزون بر آن، نتیجه‌اش انصراف جدی از مبارزه است. انصراف از مبارزه با دولت جباری است که قرآن و دین حتی فقه را دستمایه ستمگری خود کرده است. به جای از چنگ جباران بدر آوردن تمامی دست‌آویزهای قرآنی، دینی، اسلامی و شرعی ساختگی، قدرت رامصون کردن و دین را مقصر گرداندن و آنرا ناچیز کردن در من درآوردی‌های خویش، نه کار علمی که کار ضد علمی است. بعضی از کسان هم که ولایت فقیه را دولتی اسلامی و برگرفته از

دین تصور می‌کنند، به جای نقد فقه توجیه‌گر ولایت مطلقه فقیه، بجای آن که دولت جبار، یعنی قدرت از خود بیگانه سازد دین را نقد و بر همگان معلوم کنند چگونه قدرت دینشان را از حقوق آنها تهی می‌کند، بجای آن که بدین نقد آن امکان را پدید بیاورند که مردم خود را از جبر دولت جبار برهند و حقوقمند زندگی کنند، بجای آن که فقهای قدرتمدار را هم خلع سلاح کنند و جامعه جهانی را بی‌آگاهانند که این دولت و هر دولت جبار دیگری به ضرورت دین ستیز و بیگانه کننده آن در بیان قدرت می‌شود، به جان دین می‌افتند. تصور می‌کنند چون کتاب اسلام قرآن است، اگر آن را کلام پیامبر بخوانند و خدشه دارش کنند و به کلام و گزاره تبدیلیش کنند، ولو کلام و یا گزاره از پیامبر باشد، یحتمل الصدق و الکذب و قابل نقض می‌شود. وقتی قرآن از اعتبار افتاد، مردم از شرّ این دولت به سادگی و راحتی خلاص خواهند شد. غافل از این که تذبذب و بی‌ایمانی همه شئون زندگی را فرا می‌گیرد.

جای خالی ایمان را بی‌ایمانی مطلق پر نمی‌کند. چراکه ایمان بیان کننده توانایی و امید است. بناچار، بی‌ایمانی گویای ناتوانی و یأس می‌شود. چون با ناتوانی و یأس نمی‌توان زیست، ایمان به پیام توحید که بیان استقلال و آزادی است، جای به ایمان به قدرت می‌دهد. از این رو است گرفتاران جریان یک سویه استدراج، خویشتن را جانبدار بیان قدرتی می‌نمایند که مرام مردم در موقعیت مسلط است. در حقیقت، بدون تکیه به آن، یارای ستیز با ایمان را به خود نمی‌دهند. بنابر تجربه امروز و از امروز تا دیرگاه تاریخ، کسانی هم که قربانی تبلیغاتشان می‌شوند، بی‌عمل می‌گردند.

۶. پنج کار بالا، بخصوص کار نخستین، ممکن نمی‌شود مگر با پنهان کردن محتوی با صورتی خود ساخته. اگر، امروز بیشتر از گذشته، «پسا حقیقت» به رواج است، بلحاظ روش همگانی شدن منطق صوری بمعنای محتوی را با صورتی مخفی کردن که اغلب هم متعلق به محتوی نیست، بلکه صورتی است که بکاربرنده این روش می‌سازد و محتوی را با آن از دیدها پنهان می‌کند.

- انطباق قرآن با این یا آن نظریه، یکی از رایج‌ترین کاربردهای منطق صوری است. اما کاربردهای دیگر این منطق، بهمان اندازه رایج، عبارتند از:
- معانی قرآنی را در روایت‌ها و حدیث‌ها جستن و فروکاستن که سرانجام کار

را به کنار گذاشتن قرآن و روایت و حدیث را جانشین آن کردن می کشاند و کشانده است؛

● حکمی را صادر و قرآن را در آن ناچیز کردن: قرآن خشیت نامه است، در قرآن حقوق و عشق نیست، در قرآن...؛

● جعل معنی و نسبت دادن آن به قرآن هم در مقام مستند کردن نظری به قرآن (نظیر حکم از آن خدا است پس هرکس حاکم شد باید از او اطاعت کرد) و هم در مقام ضدیت با قرآن (برای مثال، از سوئی، قرآنی که در بردارنده قواعد خشونت زدائی است، از راه جعل معنی و نسبت دادن آن به آیه های قرآن، این تبلیغ دروغ به رواج است که قرآن مروج خشونت است. و از سوی دیگر، خشونت گرایان نیز برای توجیه سبعیت و شناعت کردار خویش، همین روش را بکار می برند)؛

● تفسیرها که از دیرگاه بکار از خود بیگانه کردن بیان آزادی که قرآن است در این و آن بیان قدرت، می روند؛

● نگاه داشتن کلمه ها و تغییر معانی آنها. کلمه امر صورت است. محتوای آن، از جمله می تواند صفت پایدار (امر واقع مستمر) و یا ناپایدار داشته باشد (امر واقع ناپایدار). می تواند صفت محلی یا جهانی داشته باشد. اگر بگوئیم امور واقع بکار گرفته شده در قرآن امور مستمری هستند که در همه جامعه ها وجود دارند، قرآن را در یک دوران محدود زندانی کردن، دیگر ممکن نمی شود. دو کلمه استقلال و آزادی دو صورت هستند که، بنابر تعریف ها، محتواهای گوناگون پیدا می کند. از جمله، می توان آزادی را اختیار گرداند و به اختیار معنائی داد و مدعی شد: بالاخره معلوم نیست قرآن طرفدار اختیار است یا جبر!

۷. شش کار بالا را کسانی می کنند که به بندگی موقعیت و مرتبت طلبی در می آیند. در یک موقعیت، نظری را اظهار می کنند و در موقعیت دیگری، اگر «لازم ببینند»، ضد نظر پیشین خود را اظهار می کنند و ضد و نقیض گوئی را تا «آخر می روند». ایران و مردم ایران هنوز دارند بهای سنگین موقعیت و مرتبت طلبی حاکمان بر خود را می پردازند. این گونه کسان با آن که می بینند موقعیت ها ناپایدار هستند و با از میان رفتن موقعیت، منزلت و مرتبت هم از میان می رود، همچنان در بندگی موقعیت و مرتبت می مانند. بنابر موقعیت، نظری را اظهار می کنند که

می‌پندارند به آنها مرتبت برتر می‌دهد. قربانی همیشگی موقعیت انگاری و مرتبت‌طلبی می‌شوند. چراکه موقعیت‌ناپایدار است و چون از بین رفت، منزلت و مرتبت را هم ناچیز می‌کند. در عوض، تخریب‌ها که نمی‌توانند با خود تخریبی همراه نباشند، برجا می‌مانند درحالی که بر خود می‌افزایند. قرآن، روش کار مرتبت‌طلبان و بنا بر موقعیت، نظرهای ضد و نقیض اظهارکنندگان را می‌شناساند و در دو سوره، اعراف و قلم، به همه انسان‌ها و این‌گونه کسان هشدار می‌دهد.

**استدراج هشدار قرآن است به همه انسان‌ها**

استدراج هشدار قرآن به همه انسان‌ها است که: **موقعیت و منزلت فرآورده عمل به حق می‌ماند و هر موقعیت جز آن ناپایدار و دلبستن بدان و منزلت و مرتبت را دمساز شدن با موقعیت پنداشتن، افتادن در ورطه ذلت است:**

خداوند در همین قرآنی که «مال ۴۰۰ سال قبل است»، چنین هشدار می‌دهد: «قرآن که حاوی بهترین و زیباترین سخن است را خدا فرو فرستاده است (زمر / ۲۳). بعد از قرآن بکدامین سخن ایمان خواهند آورد (اعراف/ ۱۸۵؛ مرسلات/ ۵۰) فبای حدیث بعده یؤمنون (مرسلات/ ۵۰) پس به کدامین سخن پس از (قرآن) ایمان می‌آورند؟

یعنی وقتی به این قرآن که در بردارنده حقوق و بیان‌کننده حقوق در زیبا و شفاف‌ترین بیان است، ایمان نمی‌آورند، پس انتظار دارید به کدام سخن ایمان آورند؟ وقتی به قرآن ایمان نمی‌آورند و به حقوق مندرج در آن عمل نمی‌کنند و چشم بر هشدارها می‌بندند و حاضر نمی‌شوند خود را در این آینه بنگرند، آیا جز به ناحق می‌توانند بگردند و جز به بندگی قدرت در می‌آیند؟ جماعتی به حدیث و روایت روی می‌آورند. چون حدیث و روایت را می‌توان بنا بر توقعات قدرتمداری جعل کرد و یا در توجیه قدرت بکار برد. جماعتی دیگر، در پی موقعیت و مرتبت‌طلبی، در موقعیتی، قرآن را وحی و... و در موقعیت دیگری خواب مشوش و... می‌خوانند.

قرآن در سه آیه (اعراف/ ۱۸۵؛ مرسلات/ ۵۰؛ جاثیه/ ۶) به انسان‌هایی که ایمان نمی‌آورند و یا ایمان می‌بُرند، تذکر می‌دهد: وقتی به قرآن ایمان نمی‌آورید و یا ایمان به آن را می‌کنید، به کدام بیان ایمان می‌آورید و عمل می‌کنید؟

پاسخ قرآن به این پرسش هشدار شفاف است: به این و آن بیان قدرت روی می‌آورد غافل از این‌که قانون هستی گریبان شما را خواهد گرفت و شما را گرفتار وزر و وبال نظر و عملتان خواهد کرد:

و الذین کذبوا بآیتنا سنستدرجهم من حیث لا یعلمون (اعراف/۱۸۲)

استدراج سنت یا قانون پایدار الهی است که در مورد گنهکاران مغرور اجرا می‌شود: هرگاه کسی به راه‌های خلاف حق افتد و بموقع خود را تصحیح نکند، بی‌آنکه بفهمد به تدریج، موقعیت‌ها و مرتبت‌ها که می‌جوید او را به ورطه تباهی نزدیک و نزدیک‌تر می‌کنند. از بیراهه موقعیت و مرتبت طلبی، به تدریج، به ورطه تباهی نزدیک شدن و در آن افتادن را قرآن استدراج می‌خواند. در حقیقت، کسانی که در این بیراهه می‌افتند، شش کار بالا را کارهای روزانه خود می‌کنند و غافلند از اینکه عمل‌ها بر خود می‌افزایند و ورطه‌ای را پدید می‌آورند که مرتبت طلب را فرو می‌بلعد. بدین‌سان، استدراج که گنج موقعیت و مرتبت شدن است، سبب می‌شود که گنج شده از دست رفتن مرتبت‌ها را درک نکند و بسا آنها را برای یافتن مرتبت اعلی، ضرور بیندارد و نداند این واقعیت را که موقعیت و مرتبتی که حاصل از ایمان به حق و عمل به حق نباشد، خود همان ورطه‌ای است که موقعیت و مرتبت طلب را در خود فرو می‌بلعد: «افمن زین له سوء عمله فراه حسنا (فاطر/۸) آیا کسی که کردار زشت خود را در نظر خویش، زینت جلوه می‌دهد و آن را زیبا می‌بیند»، در ورطه نمی‌افتد؟ بدین‌خاطر که اعمال زشت و نادرست در نظرشان آراسته و مزین جلوه می‌کند، از مشاهده زشتی اعمال خود ناتوان نمی‌شوند؟

کسانی که به راه حق و رشد می‌روند، با کسانی که از من ذهنی خود پیروی می‌کنند، همانند نیستند.

افمن کان علی بینه من ربه کمن زین له سوء عمله و اتبعوا اهواءهم (محمد/ ۱۴)  
 آیا کسی که بر حجتی روشن از پروردگار خود تکیه دارد، مانند کسی است که زشتی کردارش در نظرش آراسته شده و از هوای نفسانی خود پیروی می‌کند؟!  
 خداوند کسانی را که قدم به قدم در ورطه هلاکت می‌افتند، به فرعون تشبیه می‌کند، که چون به راه رشد و حق باز نگشت، بدی اعمالش در نظرش آراسته شد «و كذلك زین لفرعون سوء عمله و صد عن السبیل و ما کید فرعون

الا فی تباب (غافر/ ۳۷) بدین سان برای فرعون بدی عمل او آراسته شد و از راه [حق] بازداشته گشت و نیرنگ فرعون جز سبب نابودی و هلاکت او نشد»  
استدراج قانون حاکم بر پندار و گفتار کسانی است که جستجوی حق و حقیقت و عمل به حق را از دست فرو می‌گذارند و پندار و گفتار و کردار خویش را تابع موقعیتی می‌کنند که، در آن، منزلت و مرتبت برتر و بسا برترین را از آن خود تصور می‌کنند:

فذرنی و من یکذب بهذا الحدیث سنستدرجهم من حیث لا یعلمون (قلم/ ۴۴)  
( پس مرا با کسی که این گفتار را تکذیب می‌کند و اگذار به تدریج آنان را به گونه‌ای که درنیابند (گریبان) خواهیم گرفت.)

تکرار کنیم که قانون حاکم بر پندار و گفتار و کردار کسی که در بیراهه موقعیت و مرتبت‌طلبی گام بنهد و به موقع به خود باز نگردد، به استدراج دچار خواهد گشت و خود خویشتن را به ورطه هلاکت و نابودی خواهد کشاند.

قرآن هر گز نمی‌گوید حدیث و روایتی که با قرآن انطباق ندارد، باید اندیشه راهنمای شما بگردد. و نیز، نگفته‌است که به احادیث و روایات ایمان بیاورید. پیامبر هم چنین سخنی نگفته است. او گفته‌است: قرآن اصل و راهنما است. هر گفته و یا سخنی با قرآن انطباق داشت، از ما هست و اگر نداشت از ما نیست. و نمی‌شود قرآن را به چند بخش تقسیم و بخش‌هایی را کلام خدا دانست و بخش‌های دیگری را کلام پیامبر که فرمود:

« الذین جعلوا القرآن عضین \* فو ربك لئن لسنلهم أجمعین \* عما کانوا یعملون  
(حجر/ ۹۱، ۹۲ و ۹۳)

همانا قرآن راجزء جزء عکردند [به برخی از آن عملکردند و بعضی را رها نمودند]  
پس سوگندبه پروردگارت که از همه آنها خواهیم پرسید از آنچه انجام داده اند.»  
قرآن، باز هشدار می‌دهد: قرآن وحی از جانب پروردگار بر پیامبرخویش است و جز انسانها پاک سیرت از آن پیروی نخواهندکرد. و ناپاک سیرتان قرآن را سبک مایه می‌انگارند:

لا یمسه الا المطهرون (واقعہ/ ۷۹) تنزیل من رب العلمین (واقعہ/ ۸۰)  
افبهذا الحدیث انتم مدهنون (واقعہ/ ۸۱)

جز پاکان به [حقایق] آن دست نیابند. \* [و این کتاب] از جانب پروردگار



جهانیان نازل شده است\* پس آیا [با این اوصاف] نسبت به این سخن [قرآن] سهل انگاری می‌کنید؟!

قرآن کتابی است مکنون (پوشیده)، پوشیده از کی؟ از اغیار و ناپاکان. علم به معارف قرآن را جز پاکان بدان واقف نمی‌شوند. قرآن خود می‌گوید: کتابی است پوشیده و کسانی به حریم آن وارد می‌شوند که از پلیدی‌ها و تجاوز به حقوق و آزادی مردم و انواع تیرگی‌ها بری باشند. پس آیا بهره‌خود را از چنین کتابی با چنین معارفی در این قرار داده‌اید که آن را انکار کنید؟ اما کی آدمی مطهر و پاک می‌شود؟

آن هنگام که قلب سلیم از ایمان خالص مالامال گردد و آدمی چون ابراهیم و محمد از ابتلا پیروز به در آید، یکسر «مُطهر» می‌شود و مصداق «اِنْ جَاء رِبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ». آتش قدرت از هر نوع آن بر او سرد می‌شود بی‌آن‌که بر سلامت تن و روان او، کمتر اثری بگذارد. که فرمود: «یَانَا كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلٰی اِبْرَاهِيْمٍ». و در آن حال و آن که خاص عارفان معیت جسته با خداوند است، معیت با او کامل و مؤمنانی چون ابراهیم و محمد، به دریافت کلام خداوند، به وحی، توانا می‌شوند. عین القضاة چه نیکو این حال و آن را به قلم آورده‌است: «مثال مؤمن چون مُنَج انگیبن باشد که پاک نخورد، و جز پاک بیرون ندهد، مُنَج را طعام طیب می‌خورانند و فراغت آن عسل باشد که «فیه شفاء للناس». این هم مقام کمال از وحی یافت که «أوحى ربك إلی النحل»». (۱۷۶) قرآن خود آشکار می‌کند که آدمی چگونه دچار استدراج می‌شود. وقتی آدمی غفلت و فراموش کرد آنچه را که به او یادآوری شده بود، و خوشحال از دست آورد مادی خویش گشت، آن موقع اعمال در نظر زیبا و آراسته جلوه می‌کند و این زمان، زمانی است که دچار استدراج شده است. □

فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون (انعام/ ۴۴)

«پس هنگامی که آنچه را به آنان یاد آوری شده بود فراموش کردند، درها هر چیزی [از نعمت‌ها] را بر آنان گشودیم، و چون بدانچه برخوردار بودند سرمست شدند، [آنوقت] ناگهان آنان را [به کیفر] گرفتیم، پس همان دم نومید شدند». این آیه می‌گوید: وقتی از راه حق و آزادی دور شدی و از اندرز و یادآوری‌های

الهی غفلت و آن را بوته فراموشی سپردی و شاد و نعمتهای بی شمار مادی در نظرت زیبا و آراسته شد، بدان دجر استدراج گشته ای. و طبریسی ذیل این آیه « در مجمع البیان از قول رسول خدا آورده است که: رَأَيْتُ اللَّهَ يُعْطِي عَلَى الْمَعَاصِي فَإِنْ ذَالِكَ إِسْتَدْرَاجٌ مِنْهُ هِرْكَاهُ دَيْدَى خُذَا فِي قَبَالِ كِنَاهَانِ، نعمت می دهد بدان که این همانا استدراج اوست.» (۱۷۷)

### نهج البلاغه و استدراج

حال به سراغ نهج البلاغه برویم و ببینیم امام علی درباره استدراج چه می گوید:

امام علی، در نهج البلاغه، به تقوی سفارش می کند و از هوای شیطانی نفس بر حذر می دارد و می فرماید:  
« وَ زَيْنَ سَيِّئَاتِ الْجَرَائِمِ، وَ هَوْنَ مَوْبِقَاتِ الْعِظَائِمِ، حَتَّى إِذَا اسْتَدْرَجَ قَرِينَتُهُ، وَ اسْتَغْلَقَ رَهِيْنَتُهُ »

« هوای شیطانی نفس جرمهای بد را آرایش می دهد، و گناهان بزرگ هلاک کننده را آسان جلوه می دهد تا آنکه به تدریج پیرو خویش را فریب داده، مانند رهن و گرو در قید و بند اطاعت خود در آورد.» (۱۷۸)  
و در حکمت ۱۱۲ می فرماید:

«كَمْ مِنْ مَسْتَدْرَجٍ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِ، وَ مَغْرُورٍ بِالسُّتْرِ إِلَيْهِ، وَ مَفْتُونٍ بِحَسَنِ الْقَوْلِ فِيهِ، وَ مَا ابْتَلَى اللَّهُ أَحَدًا بِمِثْلِ الْإِمْلَاءِ لَهُ (ای بسا کسی که به احسان و بخشش [خداوند] به او کم کم به عذاب و کیفر نزدیک شده، و بسا کسی که به پنهان ماندن [بدی ها] بر او فریب خورده، و بسا کسی که به جهت گفتار نیک [مردم] در باره او در فتنه و سختی افتاده، و خداوند کسی را در مهلت دادن او [در دنیا] آزمایش ننمود.» (۱۷۹)

در حقیقت، نعمت بزرگترین عاملی است که بنده بدان ابتلا و آزمایش می شود و موافق بیان قرآن به بزرگترین و دوست داشتنی ترین آن آزمایش می شود. قانون هستی است که هر کس، امکانات و استعدادی که خداوند به او اعطاء کرده است، در جهت خلاف حق و حقیقت، برای کسب شهرت، نشان دادن ذهن خود به جای حقیقت و یا نوعی از قدرت آن را بکار گیرد، به تدریج و پله پله با دست

خود به سمت هلاکت پیش می‌رود. معهذاً، گرچه بازگشت، از مراحل بعدی، سخت است و احتیاج به جراحی بزرگ دارد، ولی همیشه راه بازگشت وجود دارد که فرمود:

« ولا تياسوا من روح الله انه لا يياس من روح الله الا القوم الكافرون »  
(یوسف/۸۷)

و هرگز نباید از دریای بیکران رحمت و مغفرت خداوند، نا امید شد:  
« لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم » (زمر/۵۳)

که در رحمت او همیشه بروی بازگشت کننده از زشت‌کرداری باز است. بجای یأس و ناامیدی باید خود را به مغفرت بیکران خداوندی سپرد که فرمود:  
« و سابقوا الى مغفرة من ربكم و جنة عرضها كعرض السماء و الارض اعدت للذين امنوا بالله و رسله ذلك فضل الله يوتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم » (حدید/۲۱).

بنابراین در انجام کارهای نیک که مورد قبول همه است - و اصلی ساری و جاری بین همه مردم - از یکدیگر سبقت بگیرید. و به جای انواع و اقسام قدرت که انسان را به ورطه هلاکت می‌اندازد، از یکدیگر در دریای آزادی و مغفرت خداوند پیشی بگیرید:

« و سارعوا الى مغفرة من ربكم و جنة عرضها السموات و الارض اعدت للمتقين » (آل عمران/۱۳۳)

کلام خداوند حیات بخش دل‌ها است. و جز مؤمنان از آن زندگی نیابد و آن دل که زنده بدان نیست هشدار نگیرد که خداوند فرمود: «لینذر من كان حیا » (یس/۷۰)

اما نظر به اینکه هر کس بر طبق ساختار اخلاقی و روانی خود عمل می‌کند، بعبارت دیگر، روحیات و خلقیات و راه و رسم زندگی هر کس او را به نوعی مقید می‌کند که خداوند فرمود: « هر کس بر ساختار وجودی خود عمل می‌کند «کل يعمل علی شاکلته» (اسراء/۸۴). شاکله از ریشه شکل است. یعنی بستن دست و پای حیوان. روحیات و خلقیات و راه و رسم زندگی هر کس و فرهنگی که در آن رشد و نمو کرده، به نوعی دست و پای او را می‌بندد و او را مقید

می‌کند و یا به قول مولوی: «هر کسی بر طینتِ خود می‌تند» در حقیقت، برابر سنتی که بر آفرینش حاکم است، **حق بر حق و ناحق بر ناحق می‌افزاید.** عمل حق و ناحق را آفریده‌ها می‌کنند و این سنتِ تغییر ناپذیر خداوند است: بنابراین خواست خدا همان سنت‌ها و یا قوانینی است که بر جهان حاکم است. بدین‌خاطر جبری که جبار بکار می‌برد، به خواست خداوند (= قانون حاکم بر هستی آفریده) او را از پا در می‌آورد. ضلالتی که آدمی در آن وارد می‌شود، او را در خود فرو می‌برد.

خداوند حق مطلق است و ایستادگی او بر حق خدشه ناپذیر است. لذا، جبار به جبر و ستمگر به ستم خویش و مکار به مکر خویش و دروغ‌گو به دروغ خویش از پا در می‌آیند (شعراء، آیه‌های ۱۳۰ تا ۱۳۹). بنابراین، خداوند به پیامبرش هشدار و تسلیت خاطر می‌دهد: «مبادا آنان که در راه کفر [پوشاندن حقیقت] از یکدیگر پیشی می‌گیرند، تو را اندوهگین سازند! زیرا آنان هرگز هیچ زبانی به خداوند نتوانند رسانید...»:

«ولا یحزنک الذین یسرعون فی الکفر انهم لن یضروالله شیئا» (آل عمران/۱۷۶)  
 بدین‌قرار، استدراج یعنی این که کسی خود خویشتن را، گام به گام و درجه به درجه، به سوی بدبختی و نگون ساری می‌راند و چون غافل از عمل خویش است، نمی‌فهمد که به سمت هلاکت پیش می‌رود. در نتیجه، «خونبهای خویش را خلعت شناسد!».

استدراج از جمله امور واقع مستمر گویای سرنوشت کسانی است که موقعیت و مرتبت جوئی را تا آخر، یعنی تا ورطه هلاک، طی می‌کنند. قاعده‌ای که استدراج در بردارد، قاعده برهم افزوده شدن عمل است. چون عمل بر خود افزا است، پس هر عمل نیک یا زشتی بر خود افزا است. ناحق کنندگان حقی که بخاطر موقعیت و مرتبت جوئی چنین می‌کنند، از این قاعده غافل هستند. زشت کاریهای آنها برهم افزوده می‌شوند و سرانجام در خود غرقشان می‌کنند. اینان نمی‌دانند از کجا می‌خورند، زیرا از قاعده غافلند و گمان می‌برند عمل زشت آنها، بر خود نمی‌افزاید و گردابی بزرگ نمی‌شود و آنان را در خود غرق نمی‌کند. فرعون استثناء نبود، هرکس که بخاطر موقعیت و مرتبت جوئی، حق را ناحق می‌کند، یک فرعون است.

بدین‌سان، قرآن رابطه انسان را با نعمت‌ها و نعمت‌ها خاطر نشان او می‌کند. باوجود این، بنابراین‌فایده تکرار، یادآوری می‌شود که با وجود آن که در مواردی بازگشت بسیار سخت و مشکل و احتیاج به جراحی بزرگ دارد، ولی همیشه درهای رحمت خداوند باز و راه بازگشت، راست راه عمل به حق است و وجود دارد. بر انسان است که تا در قید حیات است امکان را از دست ندهد. بسا فردا دیر باشد.

مجموعه نقدها کتابی شد که در اختیار همگان قرار می‌گیرد. امید این مجموعه همه آنها را بکارآید که در جستجوی حق هستند و به آنها مدد رساند تا که آن را در خود بیابند. امید که این مجموعه پاسخهای پرسشها باشد که عقلمای حقیقت‌جو را به خود مشغول کرده‌اند. امید که فضائی را که قدرت بسته‌است، بگشاید و به همه کمک کند که در اندریافتن این مهم که کار دین رها کردن انسان است از فضای بسته و خفقان‌آور و بی‌کران کردن فضا عقل‌های ما. امید که به ما یاری دهد در درک این مهم که اگر دین یا مرامی فضای عقل را می‌بندد، قدرت آن را از خود بیگانه کرده‌است. درجا، باید به نقد روی آورد و آن را با خود، یگانه کرد. خدا داناتر است و توفیق همه از اوست.

محمد جعفری

لندن ۳۰ اسفند ۱۳۹۵ برابر ۲۰ مارس ۲۰۱۷

## نمایه و یادداشت:

- ۱- رویاهای رسولانه، عبدالکریم سروش، ۲۹ مه ۲۰۱۶ - ۰۹ خرداد ۱۳۹۵  
[http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525\\_144\\_nazeran\\_sorush\\_bazargan](http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525_144_nazeran_sorush_bazargan)
- ۲- همان سند.
- ۳- با تلویزیون بی بی سی فارسی در لوس آنجلس در برنامه پرگار در دو بخش که بخش اول در تاریخ ۳ مه ۲۰۱۶ = ۱۴ خرداد ۱۳۹۵ و بخش دوم در تاریخ ۱۰ مه ۲۰۱۶ = ۲۱ مرداد ۱۳۹۵ منتشر و هر دو در یوتیوب به نشانی زیر موجود است - :  
[https://www.youtube.com/watch?v=QBSXNM3q\\_Y&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=QBSXNM3q_Y&feature=youtu.be)  
<https://www.youtube.com/watch?v=PJZupxATAb8&feature=youtu.be>
- ۴- رویاهای رسولانه، عبدالکریم سروش، ۲۹ مه ۲۰۱۶ - ۰۹ خرداد ۱۳۹۵  
[http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525\\_144\\_nazeran\\_sorush\\_bazargan](http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525_144_nazeran_sorush_bazargan)
- ۵- بخش دوم گفتگوی سروش با بازرگان در برنامه پرگار  
<https://www.youtube.com/watch?v=PJZupxATAb8&feature=youtu.be>
- ۶- از قسمت اول بحث:  
[https://www.youtube.com/watch?v=QBSXNM3q\\_Y&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=QBSXNM3q_Y&feature=youtu.be)
- ۷- همان سند.
- ۸- از قسمت دوم بحث  
<https://www.youtube.com/watch?v=PJZupxATAb8&feature=youtu.be>
- ۹- از بخش اول گفتگوی سروش با بازرگان در برنامه پرگار .:  
[https://www.youtube.com/watch?v=QBSXNM3q\\_Y&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=QBSXNM3q_Y&feature=youtu.be)
- ۱۰- از بخش دوم گفتگوی سروش با بازرگان در برنامه پرگار :  
<https://www.youtube.com/watch?v=PJZupxATAb8&feature=youtu.be>
- ۱۱- رویاهای رسولانه، عبدالکریم سروش، ۲۹ مه ۲۰۱۶ - ۰۹ خرداد ۱۳۹۵  
[http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525\\_144\\_nazeran\\_sorush\\_bazargan](http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525_144_nazeran_sorush_bazargan)

- ۱۲- همان سند.
- ۱۳- ترجمه المیزان ۲۰ جلدی، ج ۱، ص ۳۵۳.
- ۱۴- رویاهای رسولانه، عبدالکریم سروش، ۲۹ مه ۲۰۱۶ - ۰۹ خرداد ۱۳۹۵  
[http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525\\_144\\_nazeran\\_sorush\\_bazargan](http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525_144_nazeran_sorush_bazargan)
- ۱۵- ترجمه المیزان، ۲۰ جلدی، ج ۳، ص ۲۹.
- ۱۶- همان سند.
- ۱۷- همان سند، ص ۳۰.
- ۱۸- همان سند، ص ۳۰ و ۳۱.
- ۱۹- همان سند، ص ۳۲.
- ۲۰- همان سند، ص ۳۲ و ۳۳.
- ۲۱- همان سند، ص ۳۱. طباطبائی مشروح و مفصل به توضیح محکمت و متشابهات از جهات مختلف پرداخته، علاقه مندان می توانند به همین سند، ص ۲۹-۱۰۳ مراجعه کنند.
- ۲۲- از بخش اول گفتگوی سروش با بازرگان در برنامه پرگار ::  
[https://www.youtube.com/watch?v=QBSXNMc3q\\_Y&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=QBSXNMc3q_Y&feature=youtu.be)
- ۲۳- رویاهای رسولانه  
[http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525\\_144\\_nazeran\\_sorush\\_bazargan](http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525_144_nazeran_sorush_bazargan)
- ۲۴- مصاحبه با صدای آمریکا برنامه در ۱ برنامه فق که در ۱۹ آذر ۱۳۹۳ پخش شده است.  
<http://ir.voanews.com/media/video/iran-rumi-sorush/2556640.html?z=0&zp=1>
- ۲۵- الامامة و السياسة نگارش ابن قتیبۀ ج ۱، چاپ دوم ۲۰۰۶، ص ۱۴۸.
- ۲۶- جهیمیه به تیره‌ای از مذهب خوارج و به پیروان جهیم بن صفوان گفته می‌شود. وی در میان فرقه‌های جبریه مکتبی پایه ریزی کرد که سرسختترین گروه جبریه هستند. او، در اواخر دوران بنی‌امیه، کشته شد. از ارقه هم به گروهی دیگر از خوارج که پیرو نافع بن ازرق است اطلاق می‌شود.
- ۲۷- میناگر عشق، کریم زمانی، چاپ نهم، ۱۳۹۱، ص ۳۸۴-۳۸۳.
- ۲۸- نهج البلاغه فیض، خطبه اول.

۲۹- الاتقان فی علوم القرآن، سیوطی، ترجمه سید محمد مهدی حائری قزوینی، ج ۲، چاپ ۱۳۶۳، ص ۵۰۰.

۳۰- تفسیر سور آیادی، ابوبکر عتیق نیشابوری به تصحیح سعیدی سیرجانی، ج اول، ص ۱۸؛ این تفسیر کهن ترین تفسیر قرآن به زبان فارسی در قرن پنجم هجری است.

۳۱- الاتقان فی علوم القرآن، سیوطی، ترجمه سید محمد مهدی حائری قزوینی، ج ۲، چاپ ۱۳۶۳، ص ۵۰۰ و ۵۰۰۱.

۳۲- همان سند، ص ۵۰۰۱.

۳۳- کشف الاسرار و عده الابرار، ج ۱، چاپ ۱۳۶۱، ص ۴.

۳۴- غزلیات شمس تبریزی، محمد رضا شفیعی کدکنی، ج ۱، ص ۵۰۹.

۳۵- بخش دوم گفتگوی سروش با بازرگان در برنامه پرگار :

<https://www.youtube.com/watch?v=PJZupxATAb8&feature=youtu.be>

۳۶- کشف الاسرار و عده الابرار، ج ۱، چاپ ۱۳۶۱، ص ۳۴.

۳۷- اصل این حدیث چنین است:

حَدِيثُ (حدیث مرفوع) : " أُوتِيْتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ " ، واختصر لي الكلام اختصارا ، العسكري في الأمثال ، من طريق سليمان بن عبد الله النوفلي ، عن جعفر بن محمد عن أبيه ، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : وذكره ، وهو مرسل في سنده من لم أعرفه ، وللديلمى بلا سند عن ابن عباس مرفوعا مثله ، بلفظ : أعطيت ، والحديث بدل الكلم ، وعند البيهقي في الشعب من طريق عبد الرزاق عن معمر عن أيوب عن أبي قلابة ، أن عمر مرَّ برجل يقرأ كتابا من التوراة ، فذكر الحديث ، وقوله صلى الله عليه وسلم : إنما بعثت فاتحا وخاتما ، وأعطيت جوامع الكلم وفواتحه ، واختصر لي الحديث اختصارا ، وللطبراني من طريق أبي الدرداء ، قال : جاء عمر ، وذكر نحوه ، ولأبي يعلى من طريق خالد بن عرفطة ، قال : كنت عند عمر فجاءه رجل ، فذكره ، وفيه قوله صلى الله عليه وسلم : يا أيها الناس قد أُوتيت جوامع الكلم وخواتمه ، واختصر لي الحديث اختصارا ، وأصل الحديث من طريق ابن سيرين عن أبي هريرة بلفظ : أعطيت فواتح ، وفي لفظ : مفاتيح ، وفي آخر : جوامع الكلم ، ونصرت بالرعب ، ومن حديث سعيد بن المسيب وأبي سلمة بن عبد الرحمن ، كلاهما عن أبي هريرة ، بلفظ : أعطيت جوامع الكلم ، وفي لفظ : بعثت بجوامع الكلم ، ومن طريق أبي يونس مولى أبي هريرة عن مولاة ، بلفظ : أُوتيت جوامع الكلم ، ومن طريق العلاء ، عن أبيه عن عبد الرحمن عن أبي هريرة ، بلفظ : أعطيت ، ومن حديث عطاء بن السائب عن أبي جعفر ، عن أبيه عن علي ، في حديث :



أعطيت خمسا ، ففيه : وأعطيت جوامع الكلم ، وفي حديث أبي موسى الأشعري : أعطيت فواتح الكلم وخواتمه ، قلنا : يا رسول الله ، علمنا مما علمك الله ؟ فعلمنا التشهد ، وفي حديث هند بن أبي هالة الطويل : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتكلم بجوامع الكلم ، قال ابن شهاب فيما نقله البخاري في الصحيح : بلغني في جوامع الكلم : أن الله يجمع له الأمور الكثيرة التي كانت تكتب في الكتب قبله ، في الأمر الواحد ، والأميرين ، ونحو ذلك ، انتهى . وحاصله أنه صلى الله عليه وسلم كان يتكلم بالقول الموجز ، القليل اللفظ ، الكثير المعاني ، وقال سليمان بن عبد الله النوفلي : كان يتكلم بالكلام القليل يجمع به المعاني الكثيرة ، وقال غيره : يعني القرآن بقرينة قوله : بعثت ، والقرآن هو الغاية في إيجاز اللفظ ، واتساع المعاني . وقال آخر : القرآن وغيره مما أوتيته في منطقه ، فبان به من غيره بالإيجاز والإبلاغ والسداد ، ودليل هذا : كان يعلمنا جوامع الكلم وفواتحه والكلام في هذا المعنى يطول . يعني في الصحيحين أو أحدهما .

[http://library.islamweb.net/hadith/display\\_hbook.php?bk\\_no=1849&pid=908791&hid=258](http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=1849&pid=908791&hid=258)

۳۸-دلائل النبوه، ج ۱، ابوبكر احمدبن حسين بيهقي، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ص ۴۴.

۳۹- بخش دوم گفتگوی سروش با بازرگان در برنامه پرگار :

<https://www.youtube.com/watch?v=PJZupxATAb8&feature=youtu.be>

۴۰- بخش اول گفتگوی سروش با بازرگان در برنامه پرگار :

[https://www.youtube.com/watch?v=QBSXNM3q\\_Y&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=QBSXNM3q_Y&feature=youtu.be)

۴۱- کتاب نهج الفصلاحه، ص ۴۹.

۴۲- نهج البلاغه فیض حکمت ۷۵؛ و شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید حکمت ۷۶.  
لِلسَّائِلِ الشَّامِيٍّ لَمَّا سَأَلَهُ: أ كَانَ مَسِيرُنَا إِلَى الشَّامِ بِقَضَاءِ مِنَ اللَّهِ وَقَدَرٍ؟ بَعْدَ كَلَامِ طَوِيلٍ هَذَا مُخْتَارُهُ: وَيَحْكُ! لَعَلَّكَ ظَنَنْتَ قَضَاءً لَازِمًا، وَقَدَرًا حَاتِمًا! لَوْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ التَّوَابُ وَالْعِقَابُ، وَسَقَطَ الْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ. إِنَّ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ أَمَرَ عِبَادَهُ تَحْيِيرًا، وَنَهَاهُمْ تَحْذِيرًا، وَكَلَّفَ يَسِيرًا، وَلَمْ يُكَلِّفْ عَسِيرًا، وَأَعْطَى عَلَى الْقَلِيلِ كَثِيرًا؛ وَلَمْ يُعْصِ مَغْلُوبًا، وَلَمْ يُطَعْ مُكْرَهًا، وَلَمْ يُرْسِلِ الْأَنْبِيَاءَ لِعِبَاءٍ، وَلَمْ يُنْزِلِ الْكُتُبَ لِلْعِبَادِ عِتْبًا، وَلَا خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا: «ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا، فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ».

۴۳- همان سند.

۴۴- اصول کافی، ج ۱ ص ۲۲۲، باب الجبر والقدر والامر، ح ۱۰، قال: سئل عن الجبر و

القدر فقال: لا جبر و لا قدر و لاكن منزله بينهما، فيها الحق التي بينهما لا يعلمها ألا العالم أو من علمها أياه العالم.

۴۵- اصول کافی، ج ۱، ص ۲۲۴، باب الجبر والقدر والامر، ح ۱۳؛ لا جبر و لا تفويض و لكن امر بين امرين. قال: قلت: و ما امر بين امرين؟ قال: مثل ذلك رجل رأته معصية فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت انت الذي أمرته بالمعصية.

۴۶- بخش دوم گفتگوی سروش با بازرگان در برنامه پرگار :

<https://www.youtube.com/watch?v=PJZupxATAb8&feature=youtu.be>

۴۷- تاریخ تمدن، (قیصر و مسیح)، ویل دورانت، جلد سوم ترجمه، چاپ سوم ۱۳۷۰، ص ۷۶۸.

۴۸- همان سند، ص ۷۷۰.

۴۹- همان سند.

۵۰- این بیانیه با «اعتقاد نامه نقیه» که هم اکنون مورد استفاده است و به سال ۳۶۲ میلادی تجدید نظر شده است تفاوت دارد.

۵۱- تاریخ تمدن، (قیصر و مسیح)، ویل دورانت، جلد سوم ترجمه، چاپ سوم ۱۳۷۰، ص ۷۷۰.

۵۲- همان سند، ص ۷۷۱.

۵۳- همان سند.

۵۴- برای اطلاع بیشتر به کتاب «ولایت فقیه، بدعت و فرعونیت»، فصل اول و یا تاریخ تمدن، (قیصر و مسیح)، ویل دورانت، جلد سوم مراجعه کنید.

۵۵- مصاحبه با صدای آمریکا در برنامه افق که در تاریخ ۱۳۹۳/۹/۲۱ منتشر شد

<http://ir.voanews.com/media/video/iran-rumi-sorush/2556640.html?z=0&zp=1>

۵۶- بخش اول گفتگوی سروش با بازرگان در برنامه پرگار .:

[https://www.youtube.com/watch?v=QBSXNM3q\\_Y&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=QBSXNM3q_Y&feature=youtu.be)

۵۷- یوسف/۳؛ نحن نقص عليك احسن القصص بما اوحينا اليك هذا القرآن و ان كنت من قبله لمن الغفلين.

۵۸- یوسف/ ۶ و ۱۰؛ و كذلك يجتبيك ربك و يعلمك من تأويل الاحاديث و يتم نعمته عليك و

على ءال يعقوب كما اتمها على ابويك من قبل ابراهيم و اسحق ان ربك عليم حكيم \* رب قد اتيتنى من الملك و علمتنى من تأويل الاحاديث فاطر السموت و الارض انت ولى فى الدنيا و الآخرة توفنى مسلما و الحقنى بالصالحين.

۵۹-(آیه ۶-۴) اذ قال يوسف لآبيه يا ابت انى رايت احد عشر كوكبا و الشمس و القمر رايتهم لى سجدین (۴) قال بينى لا تقصص رعبك على اخوتك فيكيدوا لك كيدا ان الشيطان للانسن عدو مبين (يوسف/۵) و كذلك يجتبيك ربك و يعلمك من تأويل الاحاديث و يتم نعمته عليك و على ءال يعقوب كما اتمها على ابويك من قبل ابراهيم و اسحق ان ربك عليم حكيم.

۶۰- يوسف/۳۶؛ و دخل معه السجن فتیان قال احدهما انى ارينى اعصر خمرا و قال الآخر انى ارينى احمل فوق راسى خبزا تاكل الطير منه نبئنا بتأويله انا نريك من المحسنين.

۶۱- يوسف/۴۳؛ و قال الملك انى ارى سبع بقرات سمان ياكلهن سبع عجاف و سبع سنبلات خضر و اخر يابسات يا ايها الملا اقتونى فى رؤياى ان كنتم للرؤيا تعبرون.

۶۲- ( يوسف / ۴۴-۴۹؛ قالوا اضغاث احلام و ما نحن بتأويل الاحلام بعالمين \* و قال الذى نجا منهما و اذكر بعد امه انا انبئكم بتأويله فارسلون \* يوسف ايها الصديق افتنا فى سبع بقرات سمان ياكلهن سبع عجاف و سبع سنبلات خضر و اخر يابسات لعلى ارجع الى الناس لعلهم يعلمون \* قال تزرعون سبع سنين دابا فما حصدتم فذروه فى سنبله الا قليلا مما تاكلون \* ثم ياتى من بعد ذلك سبع شداد ياكلن ما قدمت لهن الا قليلا مما تحصنون \* ثم ياتى من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس و فيه يعصرون.

۶۳-(يوسف/ ۹۹ و ۱۰۰ ) فلما دخلوا على يوسف اوى اليه ابويه و قال ادخلوا مصر ان شاء الله امنين \* و رفع ابويه على العرش و خرو اله سجدا و قال يا ابت هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربي حقا و قد احسن بى اذ اخرجنى من السجن و جاء بكم من البدو من بعد ان نزع الشيطان بينى و بين اخوتى ان ربي لطيف لما يشاء انه هو العليم الحكيم.

۶۴- صافات/ ۱۰۲-۱۰۶؛ فلما بلغ معه السعى قال يابنى انى ارى فى المنام انى اذبحك فانظر ما ذاترى قال يا ابت افعل ما تومر ستجدنى ان شاء الله من الصابرين \* فلما اسلما و تله للجبين \* و ندينه ان يا ابراهيم \* قد صدقت الرءيا انا كذلك نجزى المحسنين \* ان هذا لهو البلوا المبين.

۶۵- اسرى/ ۶۰؛ و اذ قلنا لك ان ربك احاط بالئاس و ما جعلنا الرؤيا التى ارينك الا فتنه للناس و الشجرة الملعونة فى القرآن و نخوفهم فما يزيدهم الا طغيانا كبيرا .

۶۶- ترجمه الميزان، ۲۰ جلدی، ج ۱۳، ص ۲۰۴ و ۲۰۵.

۶۷- ن. گ. به اسطوره، رولان بارت، مترجم: شیرین دخت دقیقیان، چاپ پنجم ۱۳۸۹.  
 ۶۸- فتح/۲۷؛ لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين  
 محلقين رؤسكم ومقصرين لا تخافون فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحا قريبا.  
 ۶۹- ترجمه الميزان، ۲۰ جلدی، ج ۱۸، ص ۴۳۴ و ۴۳۵.  
 - ۷۰

[http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?idfrom=4634ID=2293&bk\\_no=132&idto=4634](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=4634ID=2293&bk_no=132&idto=4634)

وقوله تعالى :

( لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين  
 رءوسكم ومقصرين لا تخافون فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحا قريبا ) .

بيان لفساد ما قاله المنافقون بعد انزال الله السكينة على رسوله وعلى المؤمنين ووقوفهم عند  
 ما أمروا به من عدم الإقبال على القتال ، وذلك قولهم : ما دخلنا المسجد الحرام ولا حلقنا ولا  
 قصرنا ، حيث كان النبي - ﷺ - رأى في منامه أن المؤمنين يدخلون مكة ويتمون الحج ، ولم  
 يعين له وقتا ، فقص رؤياه على المؤمنين ، فقطعوا بأن الأمر كما رأى النبي - ﷺ - في منامه ،  
 وظنوا أن الدخول يكون عام الحديبية ، والله أعلم أنه لا يكون إلا عام الفتح ، فلما صالحوا  
 ورجعوا قال المنافقون استهزاء : ما دخلنا ولا حلقنا ، فقال تعالى : ( لقد صدق الله رسوله الرؤيا  
 بالحق )  
 - ۷۱

[http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?flag=1&bk\\_no=50&surano=48&ayano=27](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=50&surano=48&ayano=27)

حدثنا ابن حميد قال : ثنا سلمة ، عن ابن إسحاق ، عن الزهري قوله ( فجعل من دون ذلك فتحا  
 قريبا ) يعني : صلح الحديبية ، وما فتح في الإسلام فتح كان أعظم منه ، إنما كان القتال حيث  
 التقى الناس؛ فلما كانت الهدنة وضعت الحرب ، وأمن الناس كلهم بعضهم بعضا ، فالتقوا  
 فتفاوضوا في الحديث والمنازعة ، فلم يكلم أحد بالإسلام يعقل شيئا إلا دخل فيه ، فلقد دخل في  
 تينك السنيتين في الإسلام مثل من كان في الإسلام قبل ذلك وأكثر . حدثنا ابن حميد قال : ثنا

سلمة ، عن ابن إسحاق ( فجعل من دون ذلك فتحا قريبا ) قال : صلح الحديبية .  
-۷۲

[http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?idfrom=1749&idto=1749&bk\\_no=49&ID=1799](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=1749&idto=1749&bk_no=49&ID=1799)

وقوله : ( فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحا قريبا ) أي : فعلم الله تعالى من الخيرة والمصلحة في صرفكم عن مكة ودخولكم إليها عامكم ذلك ما لم تعلموا أنتم ، ( فجعل من دون ذلك ) أي : قبل دخولكم الذي وعدتم به في رؤيا النبي - ﷺ - ( فتحا قريبا ) : وهو الصلح الذي كان بينكم وبين أعدائكم من المشركين .

تفسير ابن كثير (اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي)  
-۷۳

[http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?flag=1&bk\\_no=51&surano=48&ayano=27](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=51&surano=48&ayano=27)

وروي عن مجمع بن جارية الأنصاري : قال شهدنا الحديبية مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، [ فلما انصرفنا عنها إذا الناس يهزون الأباغر ، فقال بعضهم : ما بال الناس ؟ فقالوا : أوحى إلى رسول الله - ﷺ - ، قال : فخرجنا نوجف ، فوجدنا النبي - ﷺ - ] واقفا على راحلته عند كراع الغميم ، فلما اجتمع إليه الناس قرأ : " إنا فتحنا لك فتحا مبينا " ، فقال عمر : أو فتح هو يا رسول الله ؟ قال : " نعم والذي نفسي بيده " . ففيه دليل على أن المراد بالفتح صلح الحديبية ، وتحقق الرؤيا كان في العام المقبل....

( محلّتين رؤسكم ) كلها ( ومقصرين ) بأخذ بعض شعورها ( لا تخافون فعلم ما لم تعلموا ) أن الصلاح كان في الصلح وتأخير الدخول ، وهو قوله تعالى : " ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات " الآية ( الفتح - ۲۵ ) . ( فجعل من دون ذلك ) أي من قبل دخولكم المسجد الحرام ( فتحا قريبا ) وهو صلح الحديبية عند الأكثرين.  
-۷۴

[http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?flag=1&bk\\_no=48&surano=48&ayano=27](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=48&surano=48&ayano=27)

تفسير القرطبي (محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي):  
قال قتادة : كان رسول الله - ﷺ - رأى في المنام أنه يدخل مكة على هذه الصفة ، فلما صالح قريشا بالحديبية ارتاب المنافقون حتى قال رسول الله - ﷺ - إنه يدخل مكة ، فأنزل الله تعالى :

لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق فأعلمهم أنهم سيدخلون في غير ذلك العام ، وأن رؤياه - ﷺ - حق . وقيل : إن أبا بكر هو الذي قال إن المنام لم يكن مؤقتا بوقت ، وأنه سيدخل ... فجعل من دون ذلك فتحا قريبا وقال مجاهد : هو صلح الحديبية ، وقاله أكثر المفسرين . قال الزهري : ما فتح الله في الإسلام كان أعظم من صلح الحديبية ؛ لأنه إنما كان القتال حين تلتقي الناس ، فلما كانت الهدنة وضعت الحرب أوزارها وأمن الناس بعضهم بعضا ، فالتقوا وتفاوضوا الحديث والمناظرة . فلم يكلم أحد بالإسلام [ ص: ٢٤٥ ] يعقل شيئا إلا دخل فيه ، فلقد دخل في تينك السننتين في الإسلام مثل ما كان في الإسلام قبل ذلك وأكثر . يدل ذلك على ذلك أنهم كانوا سنة ست يوم الحديبية ألفا وأربعمائة ، وكانوا بعد عام الحديبية سنة ثمان في عشرة آلاف .

٧٥- ترجمه مقدمه ابن خلدون، ج ١، ص ١٦٩.

٧٦- همان سند، ص ١٦٨.

٧٧-ترجمه مقدمه ابن خلدون، ج ٢، ص ٩٩٧.

٧٨-ترجمه مقدمه ابن خلدون، ج ١، ص ١٩١-١٩٢.

٧٩- مقدمه ابن خلدون ج ٢ ص ٨٧٠.

٨٠- بخش دوم گفتگوی سروش با بازرگان در برنامه پرگار :

<https://www.youtube.com/watch?v=PJZupxATAb8&feature=youtu.be>

٨١- بخش دوم گفتگوی سروش با بازرگان در برنامه پرگار :

<https://www.youtube.com/watch?v=PJZupxATAb8&feature=youtu.be>

٨٢- همان سند.

٨٣- رویاهای رسولانه، عبدالکریم سروش، ٢٩ مه ٢٠١٦ - ٠٩ خرداد ١٣٩٥

[http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525\\_144\\_nazeran\\_sorush\\_bazargan](http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525_144_nazeran_sorush_bazargan)

٨٤- همان سند.

٨٥- و نفخ فی الصور فصعق من فی السموت و من فی الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون \* و اشرفت الارض بنور ربها و وضع الكتاب و جىء بالنبين و الشهداء و قضى بينهم بالحق و هم لا يظلمون \* و وفيت كل نفس ما عملت و هو اعلم بما يفعلون \* و سبق الذين كفروا الى جهنم زمرا حتى اذا جاءوها فتحت ابوابها و قال لهم

خزنتها الم یاتکم رسل منکم ینزلون علیکم آیات ربکم و ینزلونکم لقاء یومکم هذا قالوا بلی و لكن حقت کلمة العذاب علی الکافرین \* قیل ادخلوا ابواب جهنم خالدين فیها فبئس مثوی المتکبرین\* و سیق الذین اتقوا ربهم الی الجنة زمرا حتی اذا جاءوها و فتحت ابوابها و قال لهم خزنتها سلم علیکم طبتم فادخلوها خالدين\* و قالوا الحمد لله الذی صدقنا وعده و اورثنا الارض نتبوا من الجنة حیث نشاء فنعم اجر العاملین\* و ترى الملائكة حافین من حول العرش یسبحون بحمد ربهم و قضی بینهم بالحق و قیل الحمد لله رب العالمین\* (زمر/ ۶۸-۷۵)

۸۶- برای اطلاع بیشتر به کتاب برهان، محمد بن عبدالله زرکشی، ترجمه حسین صابری، ج ۳، فن دوازدهم التفات، گونه دهم و یازدهم، ص ۱۸۱۹؛ فن بیستم بیان مستقبل در قالب ماضی، و عکس آن، ۱۸۷۴-۱۸۶۷، و سایر کتابها در این زمینه مراجعه شود.  
۸۷- رویاهای رسولانه، عبدالکریم سروش، ۲۹ مه ۲۰۱۶ - ۰۹ خرداد ۱۳۹۵

[http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525\\_144\\_nazeran\\_sorush\\_bazargan](http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525_144_nazeran_sorush_bazargan)

۸۸- تاریخ قرآن، دکتر محمود رامیار، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ نهم ۱۳۸۹، صص ۲۱۳-۲۱۱، الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، جلد اول، نوع هیجدهم، صص ۲۰۲ و ۲۰۵؛ البرهان فی علوم القرآن زرکشی)  
۸۹- الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، جلد اول، نوع هیجدهم، صص ۲۰۲ و ۲۰۵.

۹۰- الامامه و السیاسة، ابن قتیبیه، ج ۱، چاپ دوم ۲۰۰۶، ص ۱۶؛ الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، جلد اول، نوع هیجدهم، ص ۲۰۳؛ رامیار ص ۳۶۷ به نقل از: صاحبی ۲۰۰؛ تاریخ یعقوبی و منابع دیگر.

۹۱- واقعه/ ۷۷ و ۷۸؛ بروج/ ۲۱ و ۲۲ و...

۹۲- ابن منظور، لسان العرب، ج ۹، ص ۱۸۶، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴

۹۳- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۷۶، دار العلم، دمشق، ۱۴۱۲.

۹۴- بخش دوم گفتگوی سروش با بازرگان در برنامه پرگار :

<https://www.youtube.com/watch?v=PJZupxATAb8&feature=youtu.be>

۹۵- همان سند.

۹۶- مصاحبه با صدای آمریکا در برنامه افق که در تاریخ ۱۳۹۳/۹/۲۱ منتشر شد

<http://ir.voanews.com/media/video/iran-rumi-sorush/2556640.html?z=0&zp=1>

۹۷- رویاهای رسولانه، عبدالکریم سروش، ۲۹ مه ۲۰۱۶ - ۰۹ خرداد ۱۳۹۵

[http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525\\_144\\_nazeran\\_sorush\\_bazargan](http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525_144_nazeran_sorush_bazargan)

- ۹۸- تاریخ طبری، ترجمه از ابوالقاسم پاینده، ج ۶، ص ۲۵۶۳. و «قرآن ناطق منم»  
 ۹۹- امامت و سیاست، ابن قتیبہ دینوری، ترجمه سید صادق طباطبائی، ص ۱۵۲.  
 ۱۰۰- تاریخ طبری، ترجمه از ابوالقاسم پاینده، ج ۶، ص ۲۵۶۳.  
 ۱۰۱- تاریخ طبری، ترجمه از ابوالقاسم پاینده، ج ۶، ص ۲۵۸۵.  
 ۱۰۲- تاریخ طبری، ترجمه از ابوالقاسم پاینده، ج ۶، ص ۲۵۸۶.  
 ۱۰۳- نهج البلاغه فیض، خطبه ۱۲۵؛ هذا القرآن إنما هو خطٌّ مستورٌ بین الدفتین لا ینطق بلسانٍ، ولا یدّ له من ترجمانٍ. وإنما ینطق عنه الرجال.  
 ۱۰۴- محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ص ۱۸۱-۱۸۰، الطبقة الخامسة ۱، تحقیق محمد بن صامل السلمی، الطائف، مكتبة الصديق، ۱۴۱۴هـ. ق، چاپ اول.  
 عن عكرمة قال: سمعت ابن عباس يحدث عن الخوارج الذين أنكروا الحكومة فاعتزلوا علي بن أبي طالب. قال: فاعتزل منهم اثنا عشر ألفا فدعاني علي فقال: اذهب إليهم فخاصهم وادعهم إلى الكتاب والسنة ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذوو وجوه ولكن خاصهم بالسنة.  
 عن عمران بن مناح قال فقال ابن عباس يا أمير المؤمنين أنا أعلم بكتاب الله منهم في بيوتنا نزل فقال صدقت ولكن القرآن حمال ذو وجوه يقول ويقولون ولكن حاججهم بالسنن فإنهم لن يجدوا عنها محيصا فخرج ابن عباس إليهم فحاججهم بالسنن فلم يبق بأيديهم حجة (إنتهى)  
 ۱۰۵- أنا القاضي أبو القاسم علي بن محسن التنوخي أنا أبو سعيد الحسن بن جعفر السمسار نا أبو شعيب الحراني حدثني يحيى بن عبد الله البابلتي نا الأوزاعي قال خاصم نفر من أهل الأهواء علي بن أبي طالب فقال له ابن عباس يا أبا الحسن إن القرآن ذلول حمول ذو وجوه تقول ويقولون خاصمهم بالسنة فإنهم لا يستطيعون أن يكذبوا على السنة (أنتهى)  
 ۱۰۶- قلت: فالحديث موقوفا على ابن عباس ضعيف جدا وعلى علي ضعيف أيضا ويغلب على الظن ضعف طريق ابن سعد الأخرى التي لم نقف على إسنادها بكامله إلا طرفا منه عزاه السيوطي في الدر المنثور والإتقان وما ذكره من الإسناد هو عن عكره عن ابن عباس فذكر قصته مع علي وعكرمة ثقة لكن السند محذوف اختصارا كعادة السيوطي في تخريجه فكما قلت



یغلب علی الظن ضعف السند والله أعلم..

۱۰۷- الأولى: جَهالة مُحَمَّد بن عُثْمَان؛ قال ابنُ أبي حاتم (٤ / ١ / ٢٤): "سَمِعْتُ أَبِي يقول: هُوَ مَجْهولٌ".

الثانية: سعيد بن خالد، لم أعرفه

الثالثة: زكرياً بن عطية؛ قال ابنُ أبي حاتم (١ / ٢ / ٥٩٩): "سألتُ أَبِي عنهُ فقال: منكر الحديث"، وقال العقيلي: هو مَجْهولٌ (اه).

١٠٨- نهج البلاغه فيض خطبه ١٨: وَ اللهُ سبحانه يقول: ما فرطنا في الكتاب من شيء، و قال: فيه تبيان كل شيء، و ذكر ان الكتاب يصدق بعضه بعضاً، و انه لا اختلاف فيه، فقال سبحانه: و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً وَإِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أَنْيْقٌ، و باطنُهُ عَمِيقٌ، لا تفتنى عجائبُهُ، و لا تنقضى غرائبُهُ، و لا تُكشَفُ الظلماتُ إلا بِهِ

١٠٩- همان سند، خطبه ی ١٣٣: « وَ كِتَابُ اللَّهِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ ناطِقٌ لا يَعْبَى لِسَانُهُ، وَ بَيْتٌ لا تُهْدَمُ أركانُهُ، وَ عِزٌّ لا تُزْمَعُ أَعوانُهُ»

١١٠- همان سند، خطبه ١٧٥: و اعلموا دن هذا القرآن هم ناصح الذي لا يُعْشَى، و الهادي الذي لا يُضَلُّ، و المحدث الذي لا يكذب، و ما جالس القرآن احدٌ ذاك قام عنه بزيادة أو نقصان، زيادة في هدى، و نقصان من عمى... وَ ان الله سبحانه لم يعظ احداً بمثل هذا القرآن، فانه حبل الله المتين، و سببه الامين، و فيه ربيع القلب، و ينابيع العلم، و ما للقلب جلاءً غيره،

١١١- همان سند، خطبه ی ١٨٢: « فالقرآنُ أمرٌ زاجرٌ ، و صامتٌ ناطقٌ ، حجةٌ الله على خلقه، أَخَذَ عَلَيْهِ مِيثاقَهُمْ، وَ ارْتَهَنَ عَلَيْهِ أَنْفُسَهُمْ، أَتَمَّ نوره، وَ أَكَمَلَ بِهِ دينَهُ»

١١٢- همان سند، خطبه ١٨٩: «ثم انزل عليه الكتاب نوراً لا تُطْفَأُ مصابيحُه و سراجاً لا يخبو توقوده، و بحراً لا يدرك قهره، و منهاجاً يضل نهجه، و شعاعاً لا يظلم ضوءه، و فرقاناً لا يخمد برهانه و تبياناً لا تهدم اركانه، و شفاعاً لا تخشى أسفامه، و عزراً لا تهزم أنصاره، و حقاً لا تخذل أعوانه» ؛ و نيز خطبه ی ١٤٧: « فَهُوَ بَيْنَهُمْ شَاهِدٌ صادقٌ ، و صامتٌ ناطقٌ » بنابراین ، آن ( منظور دین ) در میان آنان گواهی است صادق ، و ساکتی است سخنگو ؛ و یا خطبه ی ١٤٨: « إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ رَسُولاً هادياً بكتابٍ ناطقٍ و أمرٍ قائمٍ، لا يهلكُ عنهُ إلا هالكٌ » خداوند پیامبری که راهنما بود، بر انگیخت با کتابی [قرآن کریم] و با امری برپا. تباہ نمی شود مگر مخالف آن که تباہ شونده است.

١١٣- نهج البلاغه فيض، حکمت ٩٤، «إِعْقِلُوا الْخَبْرَ إِذَا سَمِعْتُمُوهُ قَلَّ رعايَةُ لا عَقْلَ روايَةُ ، فان رواة العلم كثيرٌ و رُعايَةُ قليلٌ.»

۱۱۴- قرآن، سوره حاقه آیه های ۵۰-۴۴ « و لوتقول علينا بعض الاقوابل \* لاخذنا منه باليمين \* ثم لقطعنا منه الوتين \* فما منكم من احد عنه حاجزين \* و انه لتذكرة للمتقين \* و انا لنعلم ان منكم مكذبين \* و انه لحسره على الكفرين».

۱۱۵- مکتب در فرایند تکامل، سید حسین مدرسی طباطبائی، ترجمه هاشم ایزد پناه؛ به نقل از: خیراتیة آقا محمد علی کرمانشاهی ۲: ۳۹۹، به نقل از ریاض الجنان عبدالله بن صالح سیماهیجی.

۱۱۶- رویاهای رسولانه، عبدالکریم سروش، ۲۹ مه ۲۰۱۶ - ۰۹ خرداد ۱۳۹۵

[http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525\\_144\\_nazeran\\_sorush\\_bazargan](http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525_144_nazeran_sorush_bazargan)

۱۱۷- از بخش دوم گفتگوی سروش با بازرگان در برنامه پرگار :

<https://www.youtube.com/watch?v=PJZupxATAb8&feature=youtu.be>

۱۱۸- تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ترجمه عباس زریاب خویی، چاپ دوم ۱۳۴۵، ص ۳۴۷.

۱۱۹- همتن سند، ص ۴۲۰.

۱۲۰- همان سند، ص ۴۲۷.

۱۲۱-

[www.mashregnews.ir/fa/news/314273/](http://www.mashregnews.ir/fa/news/314273/)

همچنین برای مطالعه بیشتر به کتاب های زیر مراجعه نمائید:

1-Darwin`s Black Box From Michael J. Behe. 2- Icon of evolution

Jonathans Well

4- Intelligent Design as a Theory of Information: Dembski, William A.

+...

۱۲۲- همان سند.

۱۲۳- ده سال با اتحادیه در آلمان، محمد جعفری، ص ۱۳۳-۱۳۴.

۱۲۴- همان سند، ص ۱۳۵.

۱۲۵- همان سند، ص ۱۷۳.

۱۲۶- برای اطلاع بیشتر به کتاب ده سال با اتحادیه در آلمان، بنی صدر و تحریم سخنرانی،

- ص ۱۷۲-۱۷۴ مراجعه نمائید.
- ۱۲۷- مشروح این داستان را می‌توانید در کتاب «ده سال با اتحادیه در آلمان، فصل هشتم، تحت عنوان «سیر روش شناخت بر پایه توحید» ص ۱۳۱-۱۴۵، مطالعه فرمایند.
- ۱۲۸- مکتب مبارز، شماره ۲۴، زمستان و بهار ۱۳۵۶/۵۷، ص ۹۵.
- ۱۲۹- همان سند، ص ۹۸.
- ۱۳۰- همان سند، ص ۱۲۶.
- ۱۳۱- سخنرانی دکتر سروش در دانشگاه ال اس ای، شنبه ۱۷ مارس ۲۰۱۲ - ۲۷ اسفند ۱۳۹۰.

[http://www.bbc.com/persian/iran/2012/03/120317\\_lse\\_soroush\\_abdolkarim\\_popper\\_iran\\_lecture.shtml](http://www.bbc.com/persian/iran/2012/03/120317_lse_soroush_abdolkarim_popper_iran_lecture.shtml)

- ۱۳۲- معنای متن، نصر حامد ابو زید، ترجمه مرتضی کریمی نیا، چاپ پنجم ۱۳۸۹، ص ۴۹۳.
- ۱۳۳- همان سند.
- ۱۳۴- همان سند، ص ۴۴۱-۴۳۹.
- ۱۳۵- همان سند، ص ۶۹.
- ۱۳۶- همان سند، ص ۶۷.
- ۱۳۷- همان سند، ص ۳۶.
- ۱۳۸- همان سند، به ترتیب، ص ۵۰۵، ۵۰۶ و ۵۲۴.
- ۱۳۹- همان سند، ص ۵۱۷-۵۱۶.
- ۱۴۰- همان سند، ص ۵۲۱.
- ۱۴۱- همان سند، ص ۳۶.
- ۱۴۲- همان سند، ص ۷۳-۷۲.
- ۱۴۳- همان سند، ص ۱۲۱-۱۲۰.
- ۱۴۴- همان سند، ص ۲۵۳.
- ۱۴۵- همان سند، ص ۲۵۴.
- ۱۴۶- همان سند، ص ۲۴۳.
- ۱۴۷- همان سند، به ترتیب ص ۹۵ و ۹۶.
- ۱۴۸- همان سند، ص ۵۱۸.

- ۱۴۹- همان سند، ص ۲۴۸.  
 ۱۵۰- همان سند، ص ۵۲۳-۵۲۲.  
 ۱۵۱- همان سند، ص ۵۳۱-۵۳۰.  
 ۱۵۲- همان سند، ص ۴۹۳.  
 ۱۵۳- اوصاف پارسایان، عبدالکریم سروش، چاپ چهارم ۱۳۷۵، ص ۱۸۰.  
 ۱۵۴- همان سند.  
 ۱۵۵- همان سند.  
 ۱۵۶-

[https://www.youtube.com/watch?v=QBSXNMc3q\\_Y&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=QBSXNMc3q_Y&feature=youtu.be)

- ۱۵۷- تاریخ تمدن ویل دورانت، ج ۳، ص ۴۰.  
 ۱۵۸- همان سند، ۵۰.  
 ۱۵۹- همان سند.  
 ۱۶۰- همان سند.  
 ۱۶۱- همان سند، ص ۶۶.  
 ۱۶۲- همان سند، ص ۸۰ و ۸۱.  
 ۱۶۳- قرآن سوره نور آیات ۲-۱۴.  
 ۱۶۴- قرآن سوره نور، آیه ۲؛ «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ»  
 ۱۶۵- «والتَّيْبُ بِالتَّيْبِ جَلْدَةَ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ»؛ مبانی فقهی حکومت اسلامی، آیت الله منتظری، جلد ۴، ترجمه ابو الفضل شکوری، ص ۳۹.  
 ۱۶۶- نگاه کنید به روزنامه انقلاب اسلامی، شماره ۳۳۷، سر مقاله "آیا راست است که... و یا کتاب "روزنامه انقلاب اسلامی در مسیر تاریخ، نوشته اینجانب، ص ۲۴۳ و ۲۴۴. مختصر اینکه اثبات زنا و حتی اجرای حد صد تازیانه، اقرار اختیاری و نه اجباری و یا شهادت چهار مرد عادل را طلب می‌کند که بگویند: ما عمل زنا را با چشم خود دیدیم مانند میل در سرمه دان. و چنین شهادتی امکان ندارد و قطعاً ممتنع است. زیرا زنا در ملاء عام و جایی که چهار مرد عادل حضور داشته باشند، انجام نمی‌شود.  
 ۱۶۷- روزنامه انقلاب اسلامی، پنجشنبه ۷ خرداد ۶۰، شماره ۵۵۰، ص اول.  
 ۱۶۸- کتابی که محصول یک رشته گفتگوی کتبی بین آقای دکتر حسن رضائی و آقای ابولحسن بنی صدر در باره مجازات اعدام در ایران، اسلام و جهان امروز است. در این

کتاب تلاش شده است تا این موضوع با تاملات بسیار، از زوایای مختلف فلسفی، حقوقی، فقهی، اندیشه سیاسی و الهیاتی بررسی شود. افزون بر این، کتاب دربردارنده متن کامل یک پرسش و پاسخ منتشر نشده با مرحوم آیت الله منتظری است که در جواب به آقای رضائی و در خصوص مسائل همین تحقیق انجام شده است. شادروان آیت الله منتظری در پاسخشان به نکات تاریخی جالبی در باره موضوع اعدام تعزیری که پس از انقلاب و ابعاد مختلف بحث از دیدگاه خاص فقه متحول شده ایشان پرداخته است. مطالعه کتاب را به همه علاقمندان به چنین مباحثی توصیه می‌کنم.

۱۶۹- در فقه، مجمل کلامی است که محتاج به شرح و تفسیر باشد. و از این جهت لفظ «بید» مجمل است چون دست بر بازو، کتف و آرنج تا نک انگشتان اطلاق می‌شود و چون در این آیه چند اجمال وجود دارد، به سبب اجمال، بسیاری عمل به آن را واجب نمی‌شمرند.

۱۷۰- پیرامون ظن فقیه و کاربرد آن در فقه، از سید محمد جواد غروی، ترجمه سید علی اصغر غروی، چاپ اول: ۱۳۷۸، ص ۲۰۴.

۱۷۱- همان سند.

۱۷۲- همان سند.

۱۷۳- برای اطلاع بیشتر می‌توانید به سند فوق ص ۲۱۱ - ۲۱۰ مراجعه کنید.

۱۷۴- کسانی که مایلند از بی‌پایه و اساس بودن رجم در قران و اسلام و ساختن حدیثی جعلی برای کریه نشان دادن سیمای اسلام، در این مورد مطلع شوند، آنها را به فصل دوم کتاب «فقه استدلالی در مسائل خلافتی»، از سید محمد جواد موسوی غروی، ترجمه دکتر سید علی اصغر غروی، ص ۶۸۵ - ۶۴۵ و یا نسخ سنگسار توسط اسلام از امیرحسین ترکاشوند مراجعه کنند.

۱۷۵- ترجمه میزان، ۲۰ جلدی، ج ۵، ص ۵۵۴.

۱۷۶- تمهیدات عین القضاة، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف غُسَیران، چاپ دوم، تمهید دهم ص ۳۲۹.

۱۷۷- ترجمه روشنگر قرآن، کریم زمانی، ص ۲۶۴.

۱۷۸- نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۸۲/۳ و ۳۵، ص ۱۹۴.

۱۷۹- نهج البلاغه، فیض الاسلام، حکمت ۱۱۲، ص ۱۱۴۱.