



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی



الحق  
علیه  
صاحب  
الرحمة

www.

www.

www.

www.

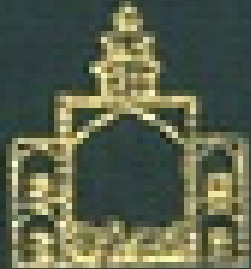
Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



۲۶۱

تجدید

# تفسیر المیزان

استاد علامہ طباطبائی

رضوان اللہ علیہ

جلد ۱۳

نیدرلینڈز اور روسکی دہلی

چوتھم

۱۹۵۵ء  
دعوتِ اسلامیات اسلام

دعوتِ اسلامیات کے لیے  
میں آ رہے ہیں

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# ترجمه تفسیر المیزان

نویسنده:

محمد حسین طباطبایی

ناشر چاپی:

دفتر انتشارات اسلامی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

فهرست	۵
ترجمه تفسیرالمیزان (مکارم شیرازی) جلد ۱۳	۱۷
مشخصات کتاب	۱۷
سوره اسری مکی است و ۱۱۱ آیه دارد	۱۸
سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱	۱۸
اشاره	۱۸
ترجمه آیه	۱۹
بیان آیه	۱۹
اشاره	۱۹
نقل برخی اقوال در باره مدنی بودن بعضی از آیات سوره اسراء و اشاره به مفاد کلی این سوره مبارکه	۲۰
معنای آیه شریفه: "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ..."	۲۳
بحث روایتی روایتی مفصل در شرح واقعه "اسراء" و "معراج" و آنچه پیامبر (صلی الله علیه و آله) در شب معراج دید و شنید	۲۴
اشاره	۲۴
روایات دیگری در شرح اسراء و معراج	۳۶
رد روایاتی که بنا بر آنها معراج جسمانی نبوده و در عالم رؤیا صورت گرفته است	۴۷
خلاصه آنچه که از روایات اسراء و معراج استفاده می شود در مجمع البیان طبرسی	۵۱
اقوال مختلف در باره زمان و مکان معراج و اینکه جسمانی بوده یا روحانی	۵۶
بحثی دیگر (تقسیم جزئیات مربوط به معراج به چهار قسم، از نظر معنی و سند)	۶۰
سوره الإسراء (۱۷): آیات ۲ تا ۸	۶۳
اشاره	۶۳
ترجمه آیات:	۶۳
بیان آیات	۶۴
اشاره	۶۴
اشاره به مورد استعمال کلمه "کتاب" در قرآن مجید و وجه اینکه وکیل گرفتن غیر خدا شرک است	۶۵
وجه منصوب بودن کلمه "ذریه" در جمله: "ذُرِّيَّةً مِّنْ خَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ..." و معنایی که از آن استفاده می شود	۶۷
معانی مختلف واژه "قضاء" و معنای آیه: "وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ..."	۶۸
توضیح معنای آیه شریفه: "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا..." و اشاره به ضعف وجوه دیگری که در این باره گفته شده است	۷۱
آثار نیک و بد اعمال به عامل بر می گردد (إِنْ أَحْسَنْتُمْ أُحْسِنْتُمْ وَأَنْتُمْ فِي الْأَرْضِ قَلِيلًا)	۷۳
بحث روایتی	۷۶
اشاره	۷۶

- ۷۸----- مقصود از دو بار سرکوب شدن و هلاکت بنی اسرائیل بر اثر دو بار فساد انگیزی آنان بر روی زمین
- ۸۰----- سوره الإسراء (۱۷): آیات ۹ تا ۲۲-----
- ۸۰----- اشاره-----
- ۸۱----- ترجمه آیات-----
- ۸۲----- بیان آیات-----
- ۸۲----- اشاره-----
- ۸۲----- توضیح در مورد اینکه قرآن بدانچه "اقوم" است هدایت می کند و اینکه اسلام دین "قیم" است-----
- ۸۴----- خداوند برای مؤمنان صالح العمل بر خود حق قرار داده است (أَنْ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا)-----
- ۸۶----- بیان اینکه انسان عجول بوده و آن سان که در طلب خیرات است در بی شر نیز می باشد (وَ يَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ)-----
- ۸۹----- مراد از آیت بودن شب و روز و محو آیت لیل و مبصره بودن آیات نهار-----
- ۹۱----- وجود قدرت و آزادی، دلیل و مجوز ارتکاب هر عملی نیست-----
- ۹۲----- معنای "طائر" و مراد از جمله: "وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عَقِبِهِ"-----
- ۹۴----- عاقبت و سرنوشت انسان با اعمال ارادی و اختیاری او لزوم و حتمیت پیدا می کند-----
- ۹۵----- مقصود از کتابی که در قیامت برای افراد انسان بیرون آورده می شود (وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَشْهُورًا) حقایق اعمال هر کس است که به او نمایانده می شود-----
- ۹۷----- هدایت هر کس به سود خود و ضلالتش علیه خود است (وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى)-----
- ۹۸----- توضیح اینکه فرمود: "وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا"-----
- ۱۰۱----- مقصود از اراده هلاک قریه در جمله: "وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً"-----
- ۱۰۳----- وجوه مختلفی که در توضیح و توجیه جمله: "أَمْزَنَّا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا ..."-----
- ۱۰۷----- مراد از عاجله در ایه "مَنْ كَانَ يَرْيِدِ الْعَاجِلَةَ"-----
- ۱۱۱----- اعمال آدمی اسباب اخروی هستند و بر خلاف اسباب دنیوی تخلف ناپذیرند-----
- ۱۱۲----- بیان اینکه دنیا طلبان در اعمال دنیوی، و عقیی طلبان در اعمال اخروی مستمد از عطای خداوندند-----
- ۱۱۵----- توضیح اینکه درجات اخروی بزرگتر از درجات دنیوی است-----
- ۱۱۷----- بحث روایتی (روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته)-----
- ۱۱۸----- گفتاری در چند فصل پیرامون قضاء-----
- ۱۱۸----- فصل ۱- در معنا و حدود آن: ۱- معنا و حدود قضای تکوینی و تشریعی-----
- ۱۲۱----- فصل ۲- نظری فلسفی در معنای قضاء:-----
- ۱۲۲----- فصل ۳- روایات هم این نظریه را تایید می کنند ۳- قضاء در روایات آخرین مرحله از مراحل: علم، مشیت، اراده، تقدیر و قضا می باشد-----
- ۱۲۴----- بحث فلسفی (در بیان اینکه فیض خداوند مطلق و نامحدود است و منشا اختلاف انواع و افراد اختلاف قابلیت ها است)-----
- ۱۲۶----- سوره الإسراء (۱۷): آیات ۲۳ تا ۳۹-----
- ۱۲۶----- اشاره-----
- ۱۲۷----- ترجمه آیات-----

- ۱۲۸ ..... بیان آیات قضاء تشریحی خداوند به نپرسیدن جز او
- ۱۲۸ ..... اشاره
- ۱۳۰ ..... نیکی کردن به والدین، از مهمترین واجبات بعد از توحید
- ۱۳۳ ..... اشاره به وجه اینکه فرمود: اسرافکاران برادران شیاطین هستند
- ۱۳۵ ..... نهی از افراط و تفریط در انفاق
- ۱۳۷ ..... نهی از فرزند کشی (چه دختر و چه پسر) از بیم فقر و گرسنگی که در عرب رسم بوده
- ۱۳۸ ..... نهی شدید از زنا کاری
- ۱۳۹ ..... گفتاری پیرامون حرمت زنا بحث قرآنی و اجتماعی پیرامون حرمت زنا
- ۱۴۴ ..... بیان آیه
- ۱۴۴ ..... معنای جمله: "فَلَا يَشْرَفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مُنْصُورًا" .....
- ۱۴۶ ..... نهی از تصرف در مال یتیم و امر به وفاء به عهد
- ۱۴۷ ..... امر به مراعات عدالت و وفا در کیل و وزن و بیان "خیر" و "أَحْسَنُ تَأْوِيلًا" بودن آن
- ۱۴۸ ..... نهی از متابعت از غیر علم (لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) و اشاره به حکم فطرت به لزوم پیروی از علم یا پیروی از ظن به استناد حجت علمی و عقلی
- ۱۵۲ ..... تعلیل نهی از پیروی از غیر علم به: "إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفَوَادِ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا" .....
- ۱۵۴ ..... نهی از تکبر و گردن فرازی کردن
- ۱۵۵ ..... بحث روایتی
- ۱۵۵ ..... اشاره
- ۱۵۷ ..... روایاتی در ذیل جمله: "وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" در باره نیکی کردن به پدر و مادر
- ۱۵۸ ..... چند روایت در معنای "اوابین"
- ۱۵۹ ..... روایاتی در باره اجتناب از افراط و تفریط در انفاق در ذیل آیه: "وَ لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ ..."
- ۱۶۲ ..... چند روایت در ذیل آیه: "وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا ..."
- ۱۶۳ ..... روایاتی در باره پیروی نکردن از غیر علم و تقسیم شدن ایمان، بر اعضاء و جوارح (إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ ...)
- ۱۶۵ ..... سوره الإسراء (۱۷): آیات ۴۰ تا ۵۵
- ۱۶۵ ..... اشاره
- ۱۶۶ ..... ترجمه آیات
- ۱۶۷ ..... بیان آیات
- ۱۶۷ ..... اشاره
- ۱۶۸ ..... تصریف آیات (تنوع بیان و احتجاج) به منظور متذکر شدن شنوندگان
- ۱۶۹ ..... با اینکه ثمره تصریف آیات ازدیاد نفرت کفار بوده، حکمت نزول آیات چه بوده است؟
- ۱۷۰ ..... تقریر استدلال برای نفی شریک به اینکه اگر با خدا آلهه ای می بود راهی به سوی خدای ذی العرش جستجو می کردند (إِذَا لَا يَلْبَسُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا)
- ۱۷۳ ..... تسبیح سنگ و چوب به چه معنا است؟

- وجود سرا پا فقر و نیاز موجودات، وجود رب واحد را اعلام می کند ----- ۱۷۴
- هر موجودی از موجودات دارای مرتبه ای از علم است و تسبیح موجودات تسبیح حقیقی است ----- ۱۷۵
- وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبیح او است ----- ۱۷۷
- وجه مختلفی که در معنای "جِجَابًا مَّشْتُورًا" در آیه: "وَ إِذَا قُرَأَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بُنُوكَ وَ نَبِيْنَ الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ ..." گفته شده است ----- ۱۸۰
- مشرکین دلیلی بر انکار معاد نداشته، فقط آن را استبعاد می کنند و خداوند با اشاره به قدرت مطلقه خود به آنان پاسخ می دهد ----- ۱۸۴
- امر به خوش زبانی و اجتناب از درشتگویی ----- ۱۸۶
- سعادت و شقاوت هر کس بسته به مشیت الهی است که بر اساس عمل تعیین می شود ----- ۱۸۸
- بحث روایتی ----- ۱۹۰
- اشاره ----- ۱۹۰
- روایاتی در باره تسبیح موجودات و سفارش مدارا با حیوانات ----- ۱۹۰
- توضیحی در مورد تسبیح محسوس برخی موجودات که در پاره ای روایات نقل شده است ----- ۱۹۴
- چند روایت در باره "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" در ذیل آیه: "وَ إِذَا ذُكِّرَتْ رَجَّكَ ..." ----- ۱۹۵
- سوره الإسراء (۱۷): آیات ۵۶ تا ۶۵ ----- ۱۹۸
- اشاره ----- ۱۹۸
- ترجمه آیات ----- ۱۹۸
- بیان آیات ----- ۱۹۹
- اشاره ----- ۱۹۹
- استدلال بر نفی الوهیت خدایان مشرکین به اینکه لازمه ربوبیت، داشتن قدرت بر رساندن سود و دفع ضرر است ----- ۲۰۱
- چند وجه دیگر در بیان مراد از مالک نفع و ضرر نبودن بتها ----- ۲۰۲
- دعا و درخواست حقیقی از خدای سبحان مستجاب است، بر خلاف دعای مشرکین و طلب از بتها که قادر بر اجابت نیستند ----- ۲۰۴
- توضیح اینکه آلهه دروغین، خود در جستجوی وسیله به سوی پروردگارشان هستند ----- ۲۰۵
- وجه دیگری که در معنای جمله: "يُنْتَعُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ الَّتِيٰ هُمْ أَقْرَبُ" گفته اند ----- ۲۰۶
- سنت الهی در اقوام گذشته: دعوت به حق، به سعادت رساندن مؤمنان و هلاکت یا عذاب شدید منکران و طاغیان ----- ۲۰۸
- مراد از "کتاب" در جمله: "كَانَ ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا" و بحثی که برخی مفسرین با قول به اینکه مراد از کتاب "لوح محفوظ" است در ذیل آن عنوان کرده اند ----- ۲۰۹
- از آنجا که خواست خدا بر این است که امت اسلام را پیش از مهلت منقرض نسازد، پیشنهاد کفار راجع به آوردن آیات را اجابت نکرد ----- ۲۱۱
- دو وجه دیگر در معنای آیه: "وَ مَا مَنَعْنَا أَنْ نُزِيلَ بِآلِیَابِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ" ----- ۲۱۲
- مراد از "رؤیا" و "شجره ملعونه" در آیه: "وَ مَا جَعَلْنَا الزُّؤُبَا الَّتِيٰ أَرْزَنَاكَ ..." ----- ۲۱۴
- بیان اینکه آیه شریفه ناظر به "بنی امیه" است و نقل سخن بعضی از مفسرین که رؤیا را "معراج" و شجره ملعونه را "شجره زقوم" دانسته اند و جواب آن ----- ۲۱۸
- رد وجه دیگری که "رؤیا" را به جنگ بدر مربوط دانسته است ----- ۲۲۲
- یادآوری داستان سجده نکردن ابلیس بر آدم (علیه السلام) و آغاز عصیان و اغوای او ----- ۲۲۴
- مراد از مشارکت شیطان در اموال و اولاد مردم در خطاب: "وَ شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ" ----- ۲۲۷



- ۲۳۰ ..... بحث روایتی روایاتی در ذیل آیه: " و مَا مَتَعْنَا أَنْ نُزَيِّلَ بِالْآيَاتِ ... " .....
- ۲۳۰ ..... اشاره .....
- ۲۳۱ ..... روایات متعدد از طرق عامه و خاصه راجع به خواب دیدن پیامبر (صلی الله علیه و آله) بنی امیه را به شکل میمون هایی بر منبرش، و اینکه " رؤیا" و " شجره ملعونه در قرآن" در آیه، ناظر به آنان است
- ۲۳۴ ..... چند روایت در باره شرکت شیطان در اموال و اولاد مردم .....
- ۲۳۶ ..... سوره الإسراء (۱۷): آیات ۶۶ تا ۷۲ .....
- ۲۳۶ ..... اشاره .....
- ۲۳۶ ..... ترجمه آیات .....
- ۲۳۷ ..... بیان آیات .....
- ۲۳۷ ..... اشاره .....
- ۲۳۸ ..... انسان چه در " ضراء" که خدا را می خواند و چه در " سراء" که از خدا اعراض می کند بالفطره متوجه خدا است .....
- ۲۴۱ ..... آیا در خشکی تضمینی و تامینی از گرفتاری ها دارید که از خدا اعراض می کنید .....
- ۲۴۲ ..... معنای آیه: " وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ... " .....
- ۲۴۴ ..... معنای جمله: " وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا " .....
- ۲۴۵ ..... فرق بین " تکریم" و " تفضیل" انسان و چند وجه دیگر که در بیان فرق بین " كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" و " فَضَّلْنَاهُمْ" گفته شده است .....
- ۲۴۷ ..... آیه شریفه ناظر به تفضیل انسان از حیث وجود مادی است و ملائکه از مفضل علیه (کثیر ممن خلقتنا) خارج است .....
- ۲۴۹ ..... گفتار در برتری انسان از ملائکه .....
- ۲۴۹ ..... اشاره .....
- ۲۵۳ ..... افضل بودن اطاعت انسان از جهت کشف صفای باطن و حسن سریره او است .....
- ۲۵۵ ..... موارد استعمال کلمه " امام" در قرآن و مراد از " امامهم" در جمله: " يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ" .....
- ۲۵۷ ..... اقوال و وجوه مختلف در باره مراد از " امام" در جمله فوق .....
- ۲۶۰ ..... مراد از اینکه فرمود: " مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْأَخْزَةِ أَعْمَى" و وجوهی که در این باره گفته شده است .....
- ۲۶۱ ..... بحث روایتی (روایاتی در باره برتری انسان، احضار هر گروه با امام خود در قیامت و ...) .....
- ۲۶۴ ..... سوره الإسراء (۱۷): آیات ۷۳ تا ۸۱ .....
- ۲۶۴ ..... اشاره .....
- ۲۶۴ ..... ترجمه آیات .....
- ۲۶۵ ..... بیان آیات .....
- ۲۶۵ ..... اشاره .....
- ۲۶۶ ..... نیرنگ مشرکین برای اینکه پیامبر (صلی الله علیه و آله) از خداپانسان بدگویی نکند و افراد ضعیف و فقیر را از خود دور بسازد .....
- ۲۶۸ ..... معنای " دلوک شمس" و " عَسَقِ اللَّيْلِ" در آیه: " أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ ... " .....
- ۲۶۹ ..... امر به رسول (صلی الله علیه و آله) به تهجد نیمه شب و دعا و استمداد از خداوند .....
- ۲۷۱ ..... مقصود از " دخول و خروج به صدق" در " رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ ... " .....

۲۷۳ ----- بحث روایتی روایاتی در ذیل آیه: " وَ إِنْ كَاذِبًا فَنُفِثْتُمْ كَفًّا ... " که خدعه مشرکین با رسول الله (صلی الله علیه و آله) را حکایت می کند

۲۷۳ ----- اشاره

۲۷۵ ----- روایاتی در باره واجب شدن نمازهای پنجگانه و مراد از مشهود بودن قرآن فجر (نماز صبح) در ذیل آیه: " أَقِمِ الصَّلَاةَ ... "

۲۷۸ ----- سوره الإسراء (۱۷): آیات ۸۲ تا ۱۰۰ -----

۲۷۸ ----- اشاره

۲۷۹ ----- ترجمه آیات

۲۸۰ ----- بیان آیات قرآن از جهت اینکه معالجات قلبی است، برای مؤمنین «شفاء» و به لحاظ اینکه صحت و استقامت نفسانی می آورد «رحمت» است

۲۸۰ ----- اشاره

۲۸۱ ----- قرآن از جهت اینکه معالجات قلبی است برای مؤمنین «شفاء» و به لحاظ اینکه صحت و استقامت نفسانی میاورد «رحمت» است

۲۸۳ ----- توضیح اینکه قرآن ظالمین را جز زبان نمی افزاید

۲۸۵ ----- بیان حال انسان عادی دلپسته به اسباب ظاهری که در حال تنعم از خدا دور شده و در شر و بد حالی نومید است

۲۸۷ ----- بحثی فلسفی (در بیان اینکه شرور بالعرض داخل در قضای الهی هستند)

۲۸۷ ----- اشاره

۲۹۱ ----- بنیه بدنی، صفات اخلاقی و محیط اجتماعی در حد اقتضاء، و نه علیت تامه- در اعمال آدمی اثر دارد (كُلُّ يَغْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ)

۲۹۳ ----- بیان اینکه سعادت و شقاوت ضروری و تغییر ناپذیر نیست و اکتسابی و از آثار اعتقادات و اعمال انسان می باشد

۲۹۷ ----- بحث فلسفی (در باره سنخیت وجودی و رابطه ذاتی بین فعل و علت فاعلی)

۲۹۷ ----- اشاره

۲۹۸ ----- وجود رابطه و سنخیت بین فعل و فاعل از نظر قرآن

۲۹۸ ----- دنباله بحث سابق از نظر قرآن

۲۹۹ ----- بیان آیات

۲۹۹ ----- معنای "روح" و مراد از "امر خدا" و توضیح اینکه روح از امر خدا است

۳۰۳ ----- موارد اطلاق و استعمال کلمه "روح" در آیات قرآن مجید

۳۰۵ ----- اقوال مختلف و متعدد مفسرین در باره مراد از روح در آیه: " يَسْتَلُونَكَ عَنِ الزَّوْجِ ... "

۳۰۹ ----- مشرکین از در عناد و لجاجت، ایمان آوردن خود را به انجام معجزاتی غریب و ناممکن مشروط می کنند

۳۱۱ ----- تحقق بخشیدن به پیشنهاد مشرکین، در شان پیامبر (صلی الله علیه و آله) نه به عنوان یک فرد بشری و نه به عنوان پیامبر الهی، نیست

۳۱۴ ----- تقریر و توضیح برهان بر نبوت عامه و اثبات آن، که در جواب خداوند به مشرکین که رسالت یک فرد بشری را محال می دانستند بیان گشته است

۳۱۸ ----- چون دلیل و برهان نتیجه نبخشید، گواهی را به خدا واگذار

۳۲۰ ----- معنای جمله: " قَادِرٌ عَلٰى اَنْ يَّخْلُقَ مِثْلَهُمْ " و بیان اینکه انسان مبعوث در قیامت عین انسان دنیایی است نه مانند او

۳۲۳ ----- بحث روایتی روایاتی در باره نیت و عمل در ذیل جمله: " كُلُّ يَغْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ "

۳۲۳ ----- اشاره

۳۲۴ ----- چند روایت در باره شان نزول آیه: " يَسْتَلُونَكَ عَنِ الزَّوْجِ ... " و بیان مراد از روح

- روایتی متضمن گفتگوی قریش با پیامبر (صلی الله علیه و آله) و پیشنهادات آنان به او در ذیل آیه: " وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ ..." ۳۲۶
- سوره الإسراء (۱۷): آیات ۱۰۱ تا ۱۱۱ ..... ۳۳۰
- اشاره ..... ۳۳۰
- ترجمه آیات ..... ۳۳۰
- بیان آیات ..... ۳۳۱
- اشاره ..... ۳۳۱
- مقصود از معجزات نه گانه موسی (علیه السلام) در آیه: " وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ... " ..... ۳۳۲
- معنای اینکه خطاب به بنی اسرائیل فرمود: " اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ ... " ..... ۳۳۳
- حکمت نزول تدریجی و تفریق قرآن، مقارن شدن علم و عمل به قرآن و تمامیت یافتن استعداد مردم در تلقی آن است ..... ۳۳۵
- توضیحی در مورد بی نیاز بودن قرآن از ایمان مشرکین به آن، برای ثبوت حقانیت و کمالش ..... ۳۳۸
- اشاره به اقسام نام ها و بیان مراد از جمله: " فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ " ..... ۳۳۹
- رد عقیده بت پرستان که اسماء متعدد خدا را حاکی از آلهه متعدد پنداشته به شرکت در عبادت مبتلا شده اند و بیان اینکه اسماء خدای تعالی مرآت و معرف یک مسمی هستند ..... ۳۴۰
- نفی فرزند، ولی و شریک داشتن خدای تعالی ..... ۳۴۳
- بحث روایتی (روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته) ..... ۳۴۴
- اشاره ..... ۳۴۴
- روایاتی در باره اسماء حسنی، اسماء حقیقی و اسماء اسماء خدا و عقائد بت پرستان در باره اسماء خدا ..... ۳۴۴
- چند روایت در باره جهر و اخفاف در نماز ..... ۳۴۸
- بحثی روایتی و قرآنی (در باره تفریق آیات قرآن - وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ ... ) تقسیم قرآن به آیات و سور ..... ۳۴۹
- اشاره ..... ۳۴۹
- عدد سوره ها و آیات قرآن کریم ..... ۳۵۲
- ترتیب سوره های قرآن کریم ..... ۳۵۴
- (۱۸)سوره کهف مکی است و ۱۱۰ آیه دارد ..... ۳۵۷
- سوره الکهف (۱۸): آیات ۱ تا ۸ ..... ۳۵۷
- اشاره ..... ۳۵۷
- ترجمه آیات ..... ۳۵۷
- بیان آیات آهنگ و مفاد کلی این سوره مبارکه ..... ۳۵۸
- اشاره ..... ۳۵۸
- توضیح مقصود از اینکه قرآن عوج (کجی) نداشته، قیم است و اشاره به اقوال مختلف مفسرین در ذیل جمله: " لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ... " ..... ۳۵۸
- قول و اعتقاد به فرزند داشتن خدا چه به نحو حقیقی و چه به نحو مجاز باطل و ممنوع است ..... ۳۶۳
- هدف از خلق زینت بر روی زمین آزمایش انسان ها و تمیز نیک و بد بر اساس اعتقاد و عمل است ..... ۳۶۴
- بحث روایتی (روایاتی در تفسیر جملات " لِيُنذِرَ نَاسًا شَدِيدًا"، " فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ ... " و " لِيُنَبِّئَهُمُ الْخَيْرَ مِنْ أَعْمَلِهِمْ ") ..... ۳۶۶

۳۶۸	سوره الکهف (۱۸): آیات ۹ تا ۲۶
۳۶۸	اشاره
۳۶۹	ترجمه آیات
۳۷۲	بیان آیات وجه اتصال و رابطه آیاتی که داستان اصحاب کهف را حکایت می کنند با آیات قبل
۳۷۲	اشاره
۳۷۴	بیان اینکه اصحاب رقیم نام دیگر اصحاب کهف است
۳۷۶	مقصود از "رحمت" و "رشد" در دعای اصحاب کهف: "رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا"
۳۷۷	معنای جمله: "فَضَرَبْنَا عَلَيَّ الْأَكْهَفِ سِنِينَ غَدًا"
۳۸۱	معنای اینکه فرمود: سپس اصحاب کهف را بیدار کردیم "لِنُعَلِّمَ أَيُّ الْجَزْبَيْنِ أَحْصَى"
۳۸۳	اقرار به توحید پروردگار و نفی ربوبیت ارباب و آلهه در گفتگوی اصحاب کهف با خود
۳۸۵	جزئیاتی از داستان اصحاب کهف که از آیات استفاده می شود
۳۸۷	وضعیت جغرافیایی غار اصحاب کهف و کیفیت قرار گرفتن اصحاب کهف در آن
۳۹۱	بیان غایت و هدف از بعث (بیدار کردن) اصحاب کهف و اشاره به همانند بودن خواب آنان و مرگ اهل دنیا
۳۹۳	چند وجه دیگر در باره غایت بعث اصحاب کهف (لِيَسْأَلُوا بَيْنَهُمْ ...)
۳۹۳	معنای جمله: "لَبِئْسَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ"
۳۹۵	جمله: "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ" انحصار علم حقیقی به معنای احاطه بر عین موجودات و حوادث، به خدای تعالی را افاده می کند
۳۹۶	گفتگوی اصحاب کهف بعد از بیدار شدن در باره رفتن به شهر
۳۹۷	نگرانی اصحاب کهف از فاش شدن رازشان و دست یافتن کفار به آنان
۳۹۹	با اینکه تقیه و تظاهر به کفر از روی اضطرار جایز است سبب نگرانی و بیم اصحاب کهف چه بوده است؟
۴۰۲	توضیح آیه: "فَقَالُوا ابْتُوا عَلَيْنِهِمْ بُيُوتًا ..." که گفتگوی و مجادله مردم را در باره اصحاب کهف حکایت می کند
۴۰۴	وجه دلالت بیدار شدن اصحاب کهف بعد از خواب چند صد ساله، بر حق بودن معاد و قیامت
۴۰۶	مقصود از: "الَّذِينَ عَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ" در آیه: "قَالَ الَّذِينَ عَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ ..."
۴۰۷	حکایت اختلاف مردم در عدد اصحاب کهف و بیان اینکه ایشان هفت نفر بوده اند
۴۱۰	توضیح در مورد اینکه باید کار فردا را به مشیت خدا (ان شاء الله) مشروط کرد و بیان اینکه هر عملی از هر عاملی موقوف به اذن و مشیت خدای تعالی است
۴۱۴	وجوه دیگری که در باره استثناء در آیه: "وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ" گفته شده است
۴۱۷	معنای آیه: "وَأَذْكُرُ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتُ ..." و وجوهی که در معنای آن گفته شده است
۴۱۹	توضیح آیه: "وَلَبِئْسَ فِي كُفْرِهِمْ ثَلَاثٌ مَائَةٌ سِنِينَ وَ اِزْدَادُوا تِسْعًا" که عدد سالهای اقامت اصحاب کهف را در غار حکایت می کند
۴۲۲	بحث روایتی روایتی در شرح داستان اصحاب کهف
۴۲۲	اشاره
۴۲۶	موارد و جهات اختلاف در روایات راجع به داستان اصحاب کهف
۴۲۹	روایات دیگری پیرامون داستان اصحاب کهف

- چند روایت حاکی از اینکه اصحاب کهف مدتی تقیه می کرده اند ..... ۴۳۰
- روایت مشهوری از ابن عباس در نقل داستان ..... ۴۳۲
- روایاتی متضمن ذکر اسماء اصحاب کهف ..... ۴۳۶
- گفتاری در چند فصل پیرامون اصحاب کهف و سرگذشت ایشان ..... ۴۴۰
- ۱- داستان اصحاب کهف در تعدادی از روایات دو سبب عمده وجود اختلاف شدید در مضامین روایات راجع به اصحاب کهف: ..... ۴۴۰
- ۲- داستان اصحاب کهف از نظر قرآن: ..... ۴۴۲
- ۳- داستان از نظر غیر مسلمانان ..... ۴۴۵
- ۴- غار اصحاب کهف کجا است؟ ..... ۴۴۶
- سوره الکهف (۱۸): آیات ۲۷ تا ۳۱ ..... ۴۵۳
- اشاره ..... ۴۵۳
- ترجمه آیات ..... ۴۵۳
- بیان آیات مفاد کلی این آیات و ربط آنها با آیات قبل ..... ۴۵۴
- اشاره ..... ۴۵۴
- وظیفه پیامبر (صلی الله علیه و آله) تلاوت آیات و تبلیغ وحی است و جز خدا مرجعی ندارد ..... ۴۵۵
- معنای " صبر " و " وجه " و مراد از " اراده و طلب وجه خدا " و " دعای صبح و شام " در آیه: " وَاضْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ ..." ..... ۴۵۶
- بیان عدم دلالت جمله: " لَا تَطِغْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ " بر جبر و اشاره به اینکه جبر مجازاتی ناشی از اختیار، با اختیار منافات ندارد ..... ۴۵۹
- ای پیامبر! حق را بگو و از ایمان نیابوردن مردم تاسف مخور که ظالمان را آتش و مؤمنان صالح العمل را پاداش است ..... ۴۶۰
- بحث روایتی روایاتی در باره تقاضای مشرکین از پیامبر مبنی بر دور ساختن افراد فقیر از خود، و روایاتی دیگر در ذیل آیات گذشته ..... ۴۶۲
- سوره الکهف (۱۸): آیات ۳۲ تا ۴۶ ..... ۴۶۵
- اشاره ..... ۴۶۵
- ترجمه آیات ..... ۴۶۶
- بیان آیات مثلی بیانگر حال دنیا طلبان که به مالکیت کاذب خود دل بسته اند ..... ۴۶۷
- اشاره ..... ۴۶۷
- فخر فروشی و تکبر مرد توانگر و ثروتمند غافل از مالکیت مطلقه خداوند، در برابر رفیق مؤمن خود ..... ۴۶۹
- آدمی بالفطره به چیزی که آن را باقی و ماندگار بداند دل می بندد و چشم خود را بر فرض فناء محبوب خود می بندد. .... ۴۷۱
- توانگر غافل از خدا، خود را محق و شایسته بر خورداری و تنعم می داند حتی در قیامت! ..... ۴۷۳
- توضیح جواب رفیق مؤمن آن مرد توانگر مغرور، به او که از دو جهت سخنان غرور آمیز او را رد و ابطال می کند ..... ۴۷۴
- وجه اینکه مرد فقیر در جمله: " أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ " رفیق توانگر خود را کافر خواند ..... ۴۷۵
- بیان اینکه در فرض مقایسه، نسبت به اسباب ظاهری، ولایت از آن خدای حق است و خدا از نظر ثواب و فرجام بهتر است ..... ۴۸۰
- مثلی دیگر برای بیان حقیقت زندگی دنیا و زینت های سریع الزوال آن و اینکه " باقیات صالحات " بهتر است ..... ۴۸۲
- سوره الکهف (۱۸): آیات ۴۷ تا ۵۹ ..... ۴۸۵

- ۴۸۵ ..... اشاره
- ۴۸۶ ..... ترجمه آیات
- ۴۸۷ ..... بیان آیات
- ۴۸۷ ..... اشاره
- ۴۸۸ ..... یاد آوری قیام قیامت و عرضه گشتن مشرکین و همه مردم بر پروردگار، همراه با اعمالشان و دیگر هیچ
- ۴۸۹ ..... اشاره به چند نکته و خصوصیت در باره قیامت
- ۴۹۱ ..... از یاد بردن قیامت سبب اصلی اعراض از هدایت و فساد اعمال است
- ۴۹۳ ..... "وضع کتاب" در قیامت، کتابی که هیچ صغیره و کبیره ای را فرو گذار نکرده و مجرمان (چه مشرک و چه غیر مشرک) از آن بیمناکند
- ۴۹۵ ..... مراد از ولایت شیطان در جمله: "أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ"
- ۴۹۶ ..... دو برهان که در آیه "مَا أَشْهَدُكُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ ..." برای نفی ولایت ابلیس و ذریه اش اقامه شده است
- ۴۹۸ ..... وجوه مختلف دیگری که مفسرین در باره معنی و مفاد آیه فوق گفته اند
- ۵۰۱ ..... معنای اینکه فرمود: "در قیامت ما بین مشرکین و شرکاء محل هلاکت قرار داده ایم"
- ۵۰۵ ..... معنای جمله: "وَ رَبِّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ" و معنایی که در سیاق آیات تهدید افاده می کند
- ۵۰۸ ..... بحث روایتی (چند روایت در ذیل آیات گذشته)
- ۵۰۹ ..... سوره الکهف (۱۸): آیات ۶۰ تا ۸۲
- ۵۰۹ ..... اشاره
- ۵۱۰ ..... ترجمه آیات
- ۵۱۱ ..... بیان آیات
- ۵۱۱ ..... آنچه از داستان موسی (علیه السلام) و همراه او و ملاقات با عالم به تاویل احادیث (خضر علیه السلام) استفاده می شود و آنچه در باره این داستان گفته شده است
- ۵۱۶ ..... اشاره به اینکه انبیاء (علیهم السلام) از مطلق آزار و ایذاء شیطان مصون نیستند
- ۵۱۸ ..... ملاقات موسی (علیه السلام) با بنده ای از بندگان خدا خضر (علیه السلام) که به او رحمت و علم داده شده و تقاضای تعلیم از او و گفتگوی بین آن دو
- ۵۲۰ ..... ادب و تواضع فراوان موسی (علیه السلام) در برابر استاد (خضر - علیه السلام)
- ۵۲۱ ..... صبر نیاوردن موسی (علیه السلام) به سکوت در برابر اعمال خضر (علیه السلام)
- ۵۲۵ ..... جدا شدن موسی و خضر (علیهم السلام) و اخبار خضر (علیه السلام) موسی (علیه السلام) را به تاویل اعمال خود (سوراخ) کردن کشتی، قتل نوجوان و بنای دیوار)
- ۵۲۹ ..... بحثی تاریخی در دو فصل
- ۵۲۹ ..... ۱- داستان موسی و خضر در قرآن
- ۵۳۱ ..... ۲- شخصیت خضر (علیه السلام) در روایات
- ۵۳۴ ..... بحث روایتی روایتی در باره داستان مصاحبت و مفارقت موسی و خضر (علیهم السلام) و اختلاف فراوان روایات در جهات و جزئیات این داستان
- ۵۳۴ ..... اشاره
- ۵۳۸ ..... چند روایت در مورد اینکه خداوند بعد از مرگ بنده صالح، جانشین او در مال و اولاد او می شود
- ۵۴۰ ..... سوره الکهف (۱۸): آیات ۸۳ تا ۱۰۲

- ۵۴۰ ..... اشاره
- ۵۴۱ ..... ترجمه آیات
- ۵۴۳ ..... بیان آیات بیان آیات مربوط به شرح حال و بیان داستان ذو القرنین
- ۵۴۳ ..... اشاره
- ۵۴۶ ..... ظالمان را عذاب می کنیم و مؤمنان صالح العمل را جزای حسنی است
- ۵۴۸ ..... ساختن سد به وسیله ذو القرنین
- ۵۵۳ ..... وجوهی که در بیان مراد آیه شریفه: "أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ ذُنُوبِهِمْ أُولِيَاءَ ..." گفته شده است
- ۵۵۵ ..... بحث روایتی اختلافاتی که از جهات متعدد در روایات مربوط به ذو القرنین وجود دارد
- ۵۵۵ ..... اشاره
- ۵۶۴ ..... روایاتی در ذیل برخی جملات آیات راجع به ذو القرنین
- ۵۶۸ ..... گفتاری پیرامون داستان ذو القرنین بحثی قرآنی و تاریخی در چند فصل
- ۵۶۸ ..... ۱- داستان ذو القرنین در قرآن
- ۵۶۹ ..... ۲- داستان ذو القرنین و سد و یاجوج و ماجوج از نظر تاریخ
- ۵۷۲ ..... ۳- ذو القرنین کیست و سدش کجا است؟ اقوال مختلف در این باره
- ۵۸۲ ..... سخن صاحب تفسیر "جواهر" در اثبات اینکه ذو القرنین، کورش، پادشاه هخامنشی ایران، و یاجوج و ماجوج، اقوام مغول بوده اند
- ۵۹۱ ..... سوره الکهف (۱۸): آیات ۱۰۳ تا ۱۰۸
- ۵۹۱ ..... اشاره
- ۵۹۱ ..... ترجمه آیات
- ۵۹۲ ..... بیان آیات معرفی زیانکارترین زیانکاران (اخرسین اعمال) که کارهای بی نتیجه خود را نیکو می پندارند و اعمالشان حیط شده، در قیامت وزنی ندارد
- ۵۹۵ ..... بحث روایتی (روایاتی در باره " بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا " و " خَتَاتُ الْفَزْدُونِ ")
- ۵۹۸ ..... سوره الکهف (۱۸): آیه ۱۰۹
- ۵۹۸ ..... اشاره
- ۵۹۸ ..... ترجمه آیه
- ۵۹۸ ..... بیان آیه
- ۵۹۸ ..... اشاره
- ۵۹۹ ..... اشاره به معنای " کلمه خدا " و بیان مقصود از اینکه اگر دریاها مرکب باشد کلمات خدا را با آن نتوان نوشت
- ۶۰۱ ..... بحث روایتی (روایتی در ذیل آیه گذشته)
- ۶۰۲ ..... سوره الکهف (۱۸): آیه ۱۱۰
- ۶۰۲ ..... اشاره
- ۶۰۲ ..... ترجمه آیه
- ۶۰۲ ..... بیان آیه بیان آخرین آیه سوره، که به سه اصل: توحید، نبوت و معاد اشاره دارد

۶۰۴ ..... بحث روایتی (روایاتی در باره اخلاص در عمل و پرهیز از ریاکاری)

۶۰۶ ..... درباره مرکز



سرشناسه : طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰.

عنوان قراردادی : المیزان فی تفسیر القرآن. فارسی

عنوان و نام پدید آور : ترجمه تفسیر المیزان / محمد حسین طباطبائی؛ ترجمه ناصر مکارم شیرازی ... [و دیگران].

مشخصات نشر : قم: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبائی؛ تهران: رجا، ۱۳۶۷.

مشخصات ظاهری : ۲۰ ج.

شابک : ۲۸۰۰۰ ریال (دوره کامل) ؛ دوره: ۹۶۴۶۲۸۶۳۵۶ ؛ ج. ۱ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۱۲۸ ؛ ج. ۲ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۱۳۵ ؛ ج. ۳ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۱۴۳ ؛ ج. ۴ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۱۵۱ ؛ ج. ۵ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۱۶X ؛ ج. ۶ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۱۷۸ ؛ ج. ۷ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۱۸۶ ؛ ج. ۸ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۱۹۴ ؛ ج. ۹ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۲۰۸ ؛ ج. ۱۰ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۲۱۶ ؛ ج. ۱۱ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۲۲۴ ؛ ج. ۱۲ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۲۳۲ ؛ ج. ۱۳ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۲۴۰ ؛ ج. ۱۴ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۲۵۹ ؛ ج. ۱۵ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۲۶۷ ؛ ج. ۱۶ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۲۷۵ ؛ ج. ۱۷ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۲۸۳ ؛ ج. ۱۸ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۲۹۱ ؛ ج. ۱۹ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۳۰۵ ؛ ج. ۲۰ (چاپ هفتم): ۹۶۴۶۲۸۶۳۱۳ ؛ ۱۶۰۰۰ یال (دوره، چاپ اول)

یادداشت : جلد ۱۲ کتاب حاضر توسط محمد باقر موسوی همدانی ترجمه و با همکاری انتشارات امیر کبیر منتشر شده است.

یادداشت : ج. ۱. ۲۳ (چاپ هفتم: ۱۳۸۶) (فیبا).

یادداشت : ج. ۱۲ (چاپ اول: بهار ۱۳۶۳).

یادداشت : ج. ۱۷ (چاپ اول: تابستان ۱۳۶۳).

یادداشت : ج. ۱۹ (چاپ چهارم: ۱۳۷۰).

یادداشت : عنوان عطف: ترجمه تفسیر المیزان.

عنوان عطف : ترجمه تفسیر المیزان.

موضوع : تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۰۵ - مترجم

شناسه افزوده : بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمدحسین طباطبائی

رده بندی کنگره : BP۹۸/ط۲۵ م ۱۳۶۷ ۹۰۴۱

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۱۷۲۶

شماره کتابشناسی ملی : م ۵۳۱-۶۸

ص : ۱

**(۱۷)سوره اسری مکی است و ۱۱۱ آیه دارد**

**سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱**

**اشاره**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ  
(۱)

## ترجمه آیه

به نام خداوند بخشنده مهربان-

پاک و منزّه است خدایی که در مبارک شبی بنده خود (محمد) (صلی الله علیه و آله) را از مسجد حرام (مکه معظمه) به مسجد اقصایی که پیرامونش را (به قدم خاصان خود) مبارک ساخت، سیر داد تا آیات خود را به او بنمایاند که همانا خداوند شنوا و بیناست (۱).

## بیان آیه

### اشاره

این سوره پیرامون مسأله توحید و تنزیه خدای تعالی از هر شریکی که تصور شود می باشد، و با اینکه در این مورد بحث می کند، اما مسأله تسیح خدا را بر مسأله حمد و ثنای او غلبه داده، و بیشتر به قسم دوم پرداخته است، هم چنان که ابتدای آن را با جمله "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ..." شروع کرده و در خلال سوره هم پی در پی تسیح او را تکرار نموده، یک جا فرموده: "سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ" (۱)، و جایی دیگر فرموده: "قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي" (۲) و یا

ص: ۲

---

۱- سوره، اسری، آیات ۴۳، ۹۳، ۱۰۸، ۱۱۱.

۲- سوره، اسری، آیات ۴۳، ۹۳، ۱۰۸، ۱۱۱.

فرموده: "وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا... (۱)"، و حتی در آیه ای که سوره به آن ختم می شود نیز معنای تسمیح خدای را متذکر گردیده و او را بر تنزهش از داشتن شریک و ولی و اتخاذ فرزند ستوده و فرموده است: "وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وِليٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ كَبْرُهُ تَكْبِيرًا" (۲).

### نقل برخی اقوال در باره مدنی بودن بعضی از آیات سوره اسراء و اشاره به مفاد کلی این سوره مبارکه

از آیات این سوره چنین بر می آید که از سوره های مکی است، ولی بنا بر قول بعضی از مفسرین بطوری که روح المعانی نقل نموده دو آیه از آن مدنی است، که عبارتند از: آیه "وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ... " و آیه "وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ...".

بعضی دیگر گفته اند که چهار آیه این سوره مدنی است یعنی آن دو آیه مذکور به اضافه آیه "وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ... "، و آیه "وَ قُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ... (۳)".

و از حسن نقل شده که گفته است: همه آیات این سوره جز پنج آیه اش مکی است، و آن پنج آیه عبارتند از آیه "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ... " و آیه "وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ... " و آیه "أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ... " و آیه "أَقِمِ الصَّلَاةَ... "، و آیه "وَآتِ ذَا الْقُرْبَى... (۴)".

و از مقاتل نقل شده که گفته است که تمام سوره مکی است مگر پنج آیه زیر: "وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ... " و آیه "وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ... " و آیه "وَإِذْ قُلْنَا لَكَ... " و آیه "وَ قُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي... " و آیه "إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ... (۵)".

و از قتاده و معدل از ابن عباس روایت شده که گفته است: همه آن مکی است مگر هشت آیه و آنها عبارتند از آیه "وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ... " تا آیه "وَ قُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي... (۶)".

و لیکن در مضامین آیات مذکور هیچ دلیلی بر اینکه در مدینه نازل شده باشند دیده نمی شود، و احکامی هم که در این آیات هست احکامی نیست که نزولش اختصاص به مدینه داشته باشد، چون نظائر آن در سوره های مکی نیز دیده می شود، مانند سوره انعام و اعراف.

سوره مورد بحث هدفی را دنبال می کند که آن عبارت است از تسمیح خدای تعالی، این سوره مطلب را با اشاره به داستان معراج رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و سیر آن حضرت از مسجد الحرام به مسجد اقصی (که همان بیت المقدس باشد و بنائی است مرتفع

ص: ۳

۱- سوره اسری، آیات ۴۳، ۹۳، ۱۰۸، ۱۱۱. [...]

۲- سوره اسری، آیات ۴۳، ۹۳، ۱۰۸، ۱۱۱. [...]

۳- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲.

٤- منهج الصادقين، ج ٥، ص ٢٩٣.

٥- روح المعاني، ج ١٥، ص ٢.

٦- منهج الصادقين، ج ٥، ص ٢.

(هیكل) که داوود و سلیمان (علیه السلام) برای بنی اسرائیل بنا نمودند، و خدا آن را خانه مقدس ایشان قرار داد) شروع نموده و متذکر شده است.

آن گاه کلام را به مناسبت، به مقدرات بنی اسرائیل کشانده، از عزت و ذلت آنان و اینکه خداوند در هر روز گاری که او را اطاعت می کردند سربلندشان می کرده، و هر وقت که از در عصیان در می آمدند ذلیل و خوارشان می ساخته، سخن گفته و نیز کیفیت نزول کتاب بر آنان و پیرامون دعوت آنان به توحید و نفی شرک توضیح داده است.

سپس به همین مناسبت کلام را به وضع این امت معطوف ساخته، که بر این امت نیز کتاب نازل کرده پس اگر اطاعت کنند اجرا می برند، و اگر عصیان بورزند عقاب می شوند، و ملاک کار ایشان مانند آنان به همان اعمالی است که می کنند، و به طور کلی با هر انسانی بر طبق عملش معامله می کنند، و سنت الهی در امتهای گذشته نیز بر همین منوال بوده است.

پس آن گاه حقایق مهم و بسیاری از معارف مربوط به مبدأ و معاد و شرایع عامه از اوامر و نواهی و غیر آن را بیان می کند.

و از آیات برجسته، در این سوره آیه شریفه "قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى - بگو چه خدا را بخوانید و چه رحمان را، به هر نامی که بخوانید برای او است اسمای حسنی" (۱)

و نیز آیه "كُلًّا نُمِدُّ هُوَآءٍ وَ هُوَآءٍ مِّنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا - هر یک از طایفه مؤمن و غیر مؤمن را از عطاء پروردگارت مدد می رسانیم و عطاء پروردگار تو ممنوع نیست" (۲)

و نیز آیه "وَ إِن مِّن قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا - و هیچ قریه ای نیست مگر آنکه ما هلاک کننده آنیم" (۳)

و همچنین آیات دیگر، است.

"سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ..."

کلمه "سبحان" اسم مصدر از ماده تسبیح به معنای تنزیه است، و همواره به طور اضافه استعمال می شود و در ترکیب، مفعول مطلق است که قائم مقام و جانشین فعل است، بنا بر این تقدیر "سبحان الله" "سبحت الله تسبیحا" است یعنی خدای را تنزیه می کنم تنزیه کردن مخصوصی، و آن تنزیه و مبری ساختن او از هر چیزیست که لایق ساحت قدسش نباشد.

ص: ۴

۱- سوره اسری، آیه ۱۷.

۲- سوره اسری، آیه ۲۰.

۳- سوره اسری، آیه ۵۸.

و بیشتر در وقتی استعمال می شود که بخواهند اظهار تعجب کنند، ولی در این آیه به شهادت سیاق، برای تنزیه است نه تعجب، چون سیاق کلام و غرض از آن تنزیه خداست، هر چند بعضیها (۱)

اصرار دارند که آن را برای تعجب بگیرند.

### معنای آیه شریفه: "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ..."

کلمه "اسراء" و همچنین کلمه "سری" که ثلاثی مجرد آنست به معنای سیر در شب است، وقتی گفته می شود "سری و اسری" معنایش این است که فلانی در شب راه پیمود، و وقتی گفته می شود "سری به و اسری به" معنایش این است که او را شبانه سیر داد، و "سیر" مخصوص روز یا اعم از روز و شب می باشد.

و کلمه "لیلا" مفعول فیه است و بودنش در کلام این معنا را افاده می کند که این سیر همه اش در شب انجام گرفت، هم رفتنش و هم برگشتنش.

مراد از "مسجد اقصی" به قرینه جمله "الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ" بیت المقدس است و کلمه "اقصی" از ماده "قصو" و این ماده به معنای دوری است، و اگر مسجد بیت المقدس را مسجد الاقصی نامیده بدین جهت است که این مسجد نسبت به محل زندگی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مخاطبینی که با اویند از مسجد الحرام خیلی دور است، زیرا محل زندگی ایشان شهر مکه است که مسجد الحرام در همانجا است.

و جمله "لُنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا" نتیجه این سیر دادن را بیان می کند و آن این است که پاره ای از آیات و نشانه های خود را به وی نشان دهد، و این که گفتیم: "پاره ای" به خاطر وجود کلمه "من" در کلام است. و سیاق کلام دلالت دارد بر اینکه آن آیات از آیات و نشانه های عظیمی بوده، هم چنان که در آیه دیگری در داستان معراج به این معنا تصریح نموده و فرموده است "لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى" - آیه های بزرگی از آیات پروردگارش را مشاهده نمود" (۲)

و اینکه فرمود: "إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" بیان علت سیر دادن او به منظور نشان دادن آیات است، یعنی خدا چون شنوا بگفته های بندگان و بینای به افعال ایشان است و تقاضای حال رسول خود را دید که چنین اکرامی را اقتضاء می کرد لذا او را برای نشان دادن پاره ای از آیات و نشانه هایش شبانه سیر داد.

در این آیه شریفه التفات و نکته ای به کار رفته و آن التفات از غیبت به تکلم با غیر

ص: ۵

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۶.

۲- سوره نجم، آیه ۱۸.

است، آنجا که فرموده: "بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا" زیرا در آغاز کلام خدای را غایب گرفته و در اینجا به صورت متکلم آورد و گفت: "مبارک کردیم پیرامون آن را" و دوباره خدای را غایب گرفته فرمود: "او شنوا و بینا است" و وجه آن این است که خواست بدین معنا اشاره کند که این اسراء شبانه و آثار مترتب بر آن یعنی نشان دادن آیات امری بوده که از ساحت عظمت و کبریایی و موطن عزت و جبروت حق تعالی صادر شده، و در آن سلطنت عظمای او به کار رفته، و خداوند با آیات کبرای خود برای او تجلی کرده است و اگر این التفات به کار نمی رفت و گفته می شد: "لیریه من آیاته" تا از آیات خود به او نشان دهد و یا تعبیر دیگری نظیر آن می کرد این نکته حاصل نمی شد.

و معنای آیه این است که: "باید تنزیه کند تنزیه کردن مخصوصی آن خدایی را که با عظمت و کبریائیش بنده خود محمد (صلی الله علیه و آله) را شبانه سیر داد، نهایت قدرت و سلطنت خود را به وی نشان داده در دل یک شب او را از مسجد الحرام به سوی مسجد اقصی برده که همان بیت المقدسی است که پیرامونش را مبارک گردانیده بود، و این بدان جهت است که عظمت و کبریایی و آیات کبرای خود را به وی بنمایاند، چون او شنوای به گفتار و بصیر و دانای به حال او بود، و می دانست که او لایق چنین عنایت و مکرمتی هست".

### بحث روایتی مفصل در شرح واقعه "اسراء" و "معراج" و آنچه پیامبر (صلی الله علیه و آله) در شب معراج دید و شنید

#### اشاره

قمی در تفسیر خود از پدرش از ابن ابی عمیر از هشام بن سالم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: جبرئیل و میکائیل و اسرافیل براق را برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آوردند، یکی مهار آن را گرفت و دیگری رکابش را و سومی جامه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را در هنگام سوار شدن مرتب کرد، در این موقع براق بنای چموشی گذاشت که جبرئیل او را لطمه ای زد و گفت: آرام باش ای براق، قبل از این پیغمبر، هیچ پیغمبری سوار تو نشده، و بعد از این هم کسی همانند او، سوارت نخواهد شد.

آن گاه اضافه فرمود که براق بعد از لطمه آرام شد و او را مقداری که خیلی زیاد هم نبود بالا برد، در حالی که جبرئیل هم همراهش بود، و آیات خدایی را از آسمان و زمین به وی نشان می داد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خودش فرموده: که در حین رفتن ناگهان یک منادی از سمت راست ندایم داد که هان ای محمد! ولی من پاسخ نگفته و توجهی به او نکردم.



منادی دیگر از طرف چپ ندایم داد که هان ای محمد! به او نیز پاسخ نگفته و توجهی نمودم، زنی با دست و ساعد برهنه و غرق در زیورهای دنیوی به استقبال آمد و گفت ای محمد به من نگاه کن تا با تو سخن گویم به او نیز توجهی نکردم و هم چنان پیش می رفتم که ناگهان آوازی شنیدم و از شنیدنش ناراحت شدم، از آن نیز گذشتم، اینجا بود که جبرائیل مرا پایین آورد و گفت ای محمد، نماز بخوان من مشغول نماز شدم سپس گفت هیچ می دانی کجا است که نماز می خوانی؟ گفتم نه، گفت: طور سینا است، همانجا است که خداوند با موسی تکلم کرد، تکلمی مخصوص، آن گاه سوار شدم، خدا می داند که چقدر رفتیم که به من گفت پیاده شو و نماز بگزار. من پایین آمده نماز گزاردم، گفت: هیچ می دانی کجا نماز خواندی؟ گفتم نه، گفت این بیت اللحم بود، و بیت اللحم ناحیه ایست از زمین بیت المقدس که عیسی بن مریم در آنجا متولد شد.

آن گاه سوار شده براه افتادیم تا به بیت المقدس رسیدیم، پس براق را به حلقه ای که قبلا انبیاء مرکب خود را به آن می بستند بسته وارد شدم در حالی که جبرئیل همراه و در کنارم بود، در آنجا به ابراهیم خلیل و موسی و عیسی در میان عده ای از انبیاء که خدا می داند چقدر بودند برخورد نمودم که همگی به خاطر من اجتماع کرده بودند و مهبای نماز بودند و من شکی نداشتم در اینکه به زودی جبرئیل جلو می ایستد و بر همه ما امامت می کند ولی وقتی صف نماز مرتب شد جبرئیل بازوی مرا گرفت و جلو برد و بر آنان امامت نمودم و البته غرور و عجبی نیست.

آن گاه خازنی نزد آمد در حالی که سه ظرف همراه داشت یکی شیر و دیگری آب و سومی شراب و شنیدم که می گفت اگر آب را بگیرد هم خودش و هم امتش غرق می شوند و اگر شراب را بگیرد هم خودش و هم امتش گمراه می گردند و اگر شیر را بگیرد خود هدایت شده و امتش نیز هدایت می شوند.

آن گاه فرمود من شیر را گرفتم و از آن آشامیدم، جبرئیل گفت هدایت شدی و امت نیز هدایت شدند آن گاه از من پرسید در مسیرت چه دیدی؟ گفتم صدای هاتفی را شنیدم که از طرف راستم مرا صدا زد. پرسید آیا تو هم جوابش را دادی؟ گفتم نه و هیچ توجهی به آن نکردم گفت او مبلغ یهود بود اگر پاسخش گفته بودی امت بعد از خودت به یهودی گری می گزیدند، سپس پرسید دیگر چه دیدی؟ گفتم هاتفی از طرف چپم صدایم زد، پرسید آیا تو هم جوابش گفتی؟ گفتم نه و توجهی هم نکردم، گفت او داعی مسیحیت بود اگر جوابش می دادی امت بعد از تو مسیحی می شدند آن گاه پرسید چه کسی در روبرویت ظاهر شد؟

گفتم زنی دیدم با بازوانی برهنه که همه زیورهای دنیوی بر او بود به من گفت: ای محمد به سوی من بنگر، تا با تو سخن گویم، جبرئیل پرسید آیا تو هم با او سخن گفتی؟ گفتم نه سخن گفتم و نه به او توجهی کردم، گفت او دنیا بود اگر با او همکلام می شدی امت دنیا را بر آخرت ترجیح می دادند.

آن گاه آوازی هول انگیز شنیدم که مرا به وحشت انداخت جبرئیل گفت ای محمد می شنوی؟ گفتم آری، گفت این سنگی است که من هفتاد سال قبل از لب جهنم به داخل آن پرتاب کرده ام الآن در قعر جهنم جای گرفت و این صدا از آن بود، اصحاب می گویند به همین جهت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تا زنده بود خنده نکرد.

آن گاه فرمود: جبرئیل بالا رفت و من هم با او بالا رفتم تا به آسمان دنیا رسیدیم و در آن فرشته ای را دیدم که او را اسماعیل می گفتند و هم او بود صاحب خطفه که خدای عز و جل در باره اش فرموده: "إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ - مگر کسی که خبر را برآید پس تیر شهاب او را دنبال می کند" (۱)

و او هفتاد هزار فرشته زیر فرمان داشت که هر یک از آنان هفتاد هزار فرشته دیگر زیر فرمان داشتند فرشته مذکور پرسید ای جبرئیل، این کیست همراه تو؟ گفت این محمد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، پرسید: مبعوث هم شده؟ گفت آری، فرشته در را باز کرد من به او سلام کردم او نیز به من سلام کرد من جهت او استغفار کردم او هم جهت من استغفار کرد و گفت مرحبا به برادر صالح و پیغمبر صالح و همچنین ملائکه یکی پس از دیگری به ملاقاتم می آمدند تا به آسمان دوم وارد شدم در آنجا هیچ فرشته ای ندیدم مگر آنکه خوش و خندانش یافتم تا اینکه فرشته ای دیدم که از او مخلوقی بزرگتر ندیده بودم، فرشته ای بود کریه المنظر و غضبناک او نیز مانند سایرین با من برخورد نمود، هر چه آنها گفتند او نیز بگفت و هر دعا که ایشان در حقم نمودند او نیز کرد، اما در عین حال هیچ خنده نکرد، آن چنان که دیگر ملائکه می کردند، پرسیدم: ای جبرئیل این کیست که این چنین مرا به فزع انداخت؟ گفت: جا دارد که ترسیده شود خود ما هم همگی از او می ترسیم او خازن و مالک جهنم است، و تا کنون خنده نکرده، و از روزی که خدا او را متصدی جهنم نموده تا به امروز روز به روز بر غضب غیظ خود نسبت به دشمنان خدا و گنهکاران - می افزاید، و خداوند به دست او از ایشان انتقام می گیرد، و اگر بنا بود به روی احدی تبسم کند، چه آنها که قبل از تو بودند و چه بعدیها قطعا به روی تو تبسم می کرد، پس من بر او سلام کردم و او بر من سلام کرده به نعیم بهشت بشارتم داد.

ص: ۸

پس من به جبرئیل گفتم آیا ممکن است او را فرمان دهی تا آتش دوزخ را به من نشان دهد؟ جبرئیل (یعنی همان کسی که خداوند در باره اش فرمود "مُطَاعٌ ثُمَّ أَمِينٌ" (۱))

(گفت آری، و به آن فرشته گفت: ای مالک، آتش را به محمد نشان بده، او پرده جهنم را بالا زد، و دری از آن را باز نمود لهیب و شعله ای از آن بیرون جست و به سوی آسمان سر کشید و هم چنان بالا رفت که گمان کردم مرا نیز خواهد گرفت، به جبرئیل گفتم دستور بده پرده اش را بیندازد، او نیز مالک را گفت تا به حال اولش برگردانید.

آن گاه به سیر خود ادامه دادم، مردی گندم گون و فربه را دیدم از جبرئیل پرسیدم این کیست؟ گفت: این پدرت آدم است، سپس مرا معرفی بر آدم نمود و گفت: این ذریه تو است، آدم گفت (آری) روحی طیب و بویی طیب از جسدی طیب.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به اینجا که رسید سوره مطففین را از آیه هفدهم که می فرماید: "كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيِّنَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلْمُؤُنَّ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ" تا آخر سوره را تلاوت فرمود، پس آن گاه فرمود: من به پدرم آدم سلام کردم، او هم بر من سلام کرد، من جهت او استغفار نموده او هم جهت من استغفار کرد و گفت مرحبا به فرزند صالحم پیغمبر صالح و مبعوث در روزگار صالح، آن گاه به فرشته ای از فرشتگان گذشتم که در مجلسی نشسته بود، فرشته ای بود که همه دنیا در میان دو زانویش قرار داشت، در این میان دیدم لوحی از نور در دست دارد و آن را مطالعه می کند، و در آن چیزی نوشته بود، و او سرگرم دقت در آن بود، نه به چپ می نگریست و نه به راست و قیافه ای (چون قیافه مردم) اندوهگین به خود گرفته بود، پرسیدم: این کیست ای جبرئیل؟ گفت: این ملک الموت است که دائما سرگرم قبض ارواح می باشد، گفتم مرا نزدیکش ببر قدری با او صحبت کنم وقتی مرا نزدیکش برد سلامش کردم و جبرئیل وی را گفت که این محمد نبی رحمت است که خدایش به سوی بندگان گسیل و مبعوث داشته عزرائیل مرحبا گفت و با جواب سلام تحیتم داد و گفت: ای محمد مژده باد ترا که تمامی خیرات را می بینم که در امت تو جمع شده.

گفتم حمد خدای منان را که منتها بر بندگان خود دارد، این خود از فضل پروردگارم می باشد آری رحمت او شامل حال منست، جبرئیل گفت این از همه ملائکه شدید العمل تر است پرسیدم آیا هر که تا کنون مرده و از این به بعد می میرد او جانش را می گیرد؟ گفت آری از خود عزرائیل پرسیدم آیا هر کس در هر جا به حال مرگ می افتد تو او را می بینی و در آن

ص: ۹

- واحد بر بالین همه آنها حاضر می شوی؟ گفت آری.

ملك الموت اضافه کرد که در تمامی دنیا در برابر آنچه خدا مسخر من کرده و مرا بر آن سلطنت داده بیش از یک پول سیاه نمی ماند که در دست مردی باشد و آن را در دست بگرداند و هیچ خانه ای نیست مگر آنکه در هر روز پنج نوبت واری می کنم و وقتی می بینم مردمی برای مرده خود گریه می کنند می گویم گریه مکنید که باز نزد شما بر می گردم و آن قدر می آیم و می روم تا احدی از شما را باقی نگذارم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود ای جبرئیل فوق مرگ واقعه ای نیست! جبرئیل گفت بعد از مرگ شدیدتر از خود مرگ است.

آن گاه فرمود به راه خود ادامه دادیم تا به مردمی رسیدیم که پیش رویشان طعامهایی از گوشت پاک و طعامهایی دیگر از گوشت ناپاک بود. ناپاک را می خوردند و پاک را فرو می گذاشتند پرسیدم ای جبرئیل اینها کیانند؟ گفت اینها حرام خوران از امت تو هستند که حلال را کنار گذاشته و از حرام استفاده می برند.

فرمود آن گاه فرشته ای از فرشتگان را دیدم که خداوند امر او را عجیب کرده بود بدین صورت که نصفی از جسد او را از آتش و نصف دیگرش را از یخ آفریده بود که نه آتش یخ را آب می کرد و نه یخ آتش را خاموش و او با صدای بلند می گفت: "منزه است خدایی که حرارت این آتش را گرفته نمی گذارد این یخ را آب کند، و برودت یخ را گرفته نمی گذارد این آتش را خاموش سازد، بار الها ای خدایی که میان آتش و آب را سازگاری دادی میان دلهای بندگان با ایمانت الفت قرار ده"، پرسیدم ای جبرئیل این کیست؟ گفت فرشته ایست که خدا او را به اکناف آسمان و اطراف زمین ها موکل نموده و او خیرخواه ترین ملائکه است نسبت به بندگان مؤمن از سکنه زمین، و از روزی که خلق شده همواره این دعا را که شنیدی به جان آنان می کند.

و دو فرشته در آسمان دیدم که یکی می گفت پروردگارا به هر کسی که انفاق می کند خلف و جایگزینی عطا کن و به هر کسی که از انفاق دریغ می ورزد تلف و کمبودی ده.

آن گاه به سیر خود ادامه داده به اقوامی برخوردم که لبهایی داشتند مانند لبهای شتر، گوشت پهلویشان را قیچی می کردند و به دهانشان می انداختند، از جبرئیل پرسیدم اینها کیانند؟ گفت سخن چینیان و مسخره کنندگانند.

باز به سیر خود ادامه داده به مردمی برخوردم که فرق سرشان را با سنگ های بزرگ می کوبیدند پرسیدم اینها کیانند؟ گفت آنان که نماز عشاء نخوانده می خوابند.

باز به سیر خود ادامه دادم به مردمی برخوردارم که آتش در دهانشان می انداختند و از پائینشان بیرون می آمد پرسیدم اینها کیانند گفت اینها کسانی هستند که اموال یتیمان را به ظلم می خورند که در حقیقت آتش می خورند و بزودی به سعیر جهنم می رسند.

آن گاه پیش رفته به اقوامی برخوردارم که از بزرگی شکم احدی از ایشان قادر به برخاستن نبود از جبرئیل پرسیدم اینها چه کسانی هستند؟ گفت اینها کسانی هستند که ربا می خورند، بر نمی خیزند مگر برخاستن کسی که شیطان ایشان را مس نموده و در نتیجه احاطه شان کرده.

در این میان به راه آل فرعون بگذشتم که صبح و شام بر آتش عرضه می شدند و می گفتند پروردگارا قیامت کی بیا می شود. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: پس از آنجا گذشته به عده ای از زنان برخوردارم که به پستانهای خود آویزان بودند، از جبرئیل پرسیدم اینها چه کسانی هستند؟ گفت اینها زنانی هستند که اموال همسران خود را به اولاد دیگران ارث می دادند آن گاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: غضب خداوند شدت یافت در باره زنی که فرزندی را که از یک فامیل نبوده داخل آن فامیل کرده و او در آن فامیل به عورات ایشان واقف گشته اموال آنان را حیف و میل کرده است.

آن گاه فرمود: (از آنجا گذشته) به عده ای از فرشتگان خدا برخوردارم که خدا به هر نحو که خواسته خلقشان کرده و صورت هایشان را هر طور خواسته قرار داده هیچ یک از اعضای بدنشان نبود مگر آنکه جداگانه از همه جوانب و به آوازه های مختلف خدا را حمد و تسبیح می کردند، و فریاد آنان به ذکر و گریه از ترس خدا بلند بود، من از جبرئیل پرسیدم اینها چه کسانی هستند؟ گفت خداوند اینها را همین طور که می بینی خلق کرده و از روزی که خلق شده اند هیچیک از آنان به رفیق بغل دستی خود نگاه نکرده و حتی یک کلمه با او حرف نزده از ترس و خشوع در برابر خدا به بالای سر خود و پائین پایشان نظر نینداخته اند من به ایشان سلام کرده ایشان بدون اینکه به من نگاه کنند با اشاره جواب دادند، آری خشوع در برابر خدا اجازه چنین توجهی را به ایشان نمی داد، جبرئیل مرا معرفی نمود، و گفت: این محمد پیغمبر رحمت است که خدایش به سوی بندگان خود به عنوان نبوت و رسالت فرستاده، آری این خاتم النبیین و سید المرسلین است، آیا با او هم حرف نمی زنید؟ ملائکه وقتی این حرف را شنیدند روی به من آورده سلام کردند و احترام نمودند، و مرا و امتم را به خیر مژده دادند.

سپس به آسمان دوم صعود کردیم، در آنجا ناگهان به دو مرد برخورداریم که شکل هم بودند، از جبرئیل پرسیدم، این دو تن کیانند؟ جبرئیل گفت اینان دو پسر خاله های تو یحیی و

عیسی بن مریم (علیه السلام)، من بر آن دو سلام کردم، ایشان نیز بر من سلام کردند، و برایم طلب مغفرت نموده من هم برای ایشان طلب مغفرت کردم به من گفتند مرحبا به برادر صالح و پیغمبر صالح، در این میان نگاهم به ملائکه ای افتاد که در حال خشوع بودند، خداوند چهره هایشان را آن طور که خواسته قرار داده بود احدی از ایشان نبود مگر اینکه خدای را با صوتهای مختلف حمد و تسبیح می کردند.

آن گاه به آسمان سوم صعود کردیم در آنجا به مردی برخوردیم که صورتش آن قدر زیبا بود که از هر خلق دیگری زیباتر بود، آن چنان که ماه شب چهارده از ستارگان زیباتر است، از جبرئیل پرسیدم این کیست؟ گفت: این برادرت یوسف است، من بر او سلام کردم و جهتش استغفار نمودم او هم به من سلام کرده برایم طلب مغفرت نمود، و گفت مرحبا به پیغمبر صالح و برادر صالح و مبعوث در زمان صالح.

در این بین ملائکه ای را دیدم که در حال خشوع بودند به همان نحوی که در باره ملائکه آسمان دوم توصیف کردم جبرئیل همان حرفهایی را که در آسمان دوم در معرفی من زد اینجا نیز همان را تکرار نمود ایشان هم همان عکس العمل را نشان دادند.

آن گاه به سوی آسمان چهارم صعود نمودیم در آنجا مردی را دیدم از جبرئیل پرسیدم این مرد کیست؟ گفت این ادریس است که خداوند به مقام بلندی رفعتش داده، من به او سلام کرده برایش طلب مغفرت نمودم، او نیز جواب سلام داد، و برایم طلب مغفرت نمود و از ملائکه در حال خشوع همان را دیدم که در آسمانهای قبل دیده بودیم همه مرا و امتم را بشارت به خیر دادند، به علاوه آنها در آنجا فرشته ای دیدم که بر تخت نشسته هفتاد هزار فرشته زیر فرمان داشت که هر یک از آنها هفتاد هزار ملک زیر فرمان داشتند در اینجا به خاطر مبارک رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خطور کرد که نکند این همان باشد، پس جبرئیل با صیحه و فریاد به او گفت بایست و او اطاعتش نموده پیا خاست و تا قیامت هم چنان خواهد ایستاد.

آن گاه به آسمان پنجم صعود کردیم در آنجا مردی سالخورده و بزرگ چشم دیدم که بعمرم، پیر مردی به آن عظمت ندیده بودم، نزد او جمع کثیری از امتش بودند من از کثرت ایشان خوشم آمد، از جبرئیل پرسیدم این کیست؟ گفت: این پیغمبری است که امتش دوستش می داشتند، این هارون پسر عمران است، من سلامش کردم، جوابم را داد برایش طلب مغفرت کردم او نیز برای من طلب مغفرت نمود، در همان آسمان باز از ملائکه در حال خشوع همان را دیدم که در آسمانهای قبلی دیده بودم.

آن گاه به آسمان ششم صعود نمودیم، در آنجا مردی بلند بالا و گندم گون دیدم که

گویی از شنوه (قبیله معروف عرب) بود، و اگر هم دو تا پیراهن روی هم می پوشید باز موی بدنش از آنها بیرون می آمد، و شنیدم که می گفت: بنی اسرائیل گمان کردند که من محترم ترین فرزندان آدم نزد پروردگار هستم و حال آنکه این مرد گرامی تر از من است از جبرئیل پرسیدم این کیست؟ گفت: این برادر تو موسی بن عمران است، پس او را سلام کردم او نیز به من سلام کرد، سپس برای همدیگر استغفار نمودیم، و باز در آنجا از ملائکه در حال خشوع همانها را دیدم که در آسمان های قبلی دیده بودم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سپس فرمود آن گاه به آسمان هفتم صعود نمودیم و در آنجا به هیچ فرشته از فرشتگان عبور نکردیم مگر آنکه می گفتند ای محمد حجامت کن و به امت بگو حجامت کنند، در ضمن در آنجا مردی دیدم که سر و ریشش جو گندمی، و بر کرسی نشسته بود از جبرئیل پرسیدم این کیست که تا آسمان هفتم بالا آمده و کنار بیت المعمور در جوار پروردگار عالم مقام گرفته؟ گفت: ای محمد این پدر تو ابراهیم است در اینجا محل تو و منزل پرهیزکاران از امت تو است، آن گاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این آیه را تلاوت فرمود: "إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ اللَّهُ وَ لِيُّ الْمُؤْمِنِينَ" (۱)

پس به وی سلام کردم، بعد از جواب سلامم گفت: مرحبا به پیغمبر صالح و فرزند صالح و مبعوث در روزگار صالح، در آنجا نیز از ملائکه در حال خشوع همان را دیدم که در دیگر آسمانها دیده بودم، ایشان نیز مرا و امتم را به خیر بشارت دادند.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اضافه کرد که در آسمان هفتم دریاها از نور دیدم که آن چنان تلالؤ داشتند که چشم ها را خیره می ساخت و دریاها از ظلمت و دریاها از رنج دیدم که نعره می زد و هر وقت وحشت مرا می گرفت یا منظره هول انگیزی می دیدم از جبرئیل پرسش می کردم، می گفت بشارت باد ترا ای محمد شکر این کرامت الهی را بجای آور و خدای را در برابر این رفتاری که با تو کرد سپاسگزاری کن، خداوند هم دل مرا با گفتار جبرئیل سکونت و آرامش می داد وقتی اینگونه تعجب ها و وحشت ها و پرسشهایم بسیار شد جبرئیل گفت: ای محمد! آنچه می بینی به نظرت عظیم و تعجب آور می آید، اینها که می بینی یک خلق از مخلوقات پروردگار تو است، پس فکر کن خالق که اینها را آفریده چقدر بزرگ است با اینکه آنچه تو ندیده ای خیلی بزرگتر است از آنچه دیده ای آری میان خدا و خلقش هفتاد هزار حجابست و از همه خلائق نزدیک تر به خدا من و اسرافیل و بین ما و خدا

ص: ۱۳

چهار حجاب فاصله است حجابی از نور حجابی از ظلمت حجابی از ابر و حجابی از آب.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) افزود از عجائب مخلوقات خدا (که هر کدام بر آنچه که خواسته اوست مسخر ساخته) خروسی را دیدم که دو بالش در بطون زمینهای هفتم و سرش نزد عرش پروردگار است و این خود فرشته ای از فرشتگان خدای تعالی است که او را آن چنان که خواسته خلق کرده، دو بالش در بطون زمینهای هفتم و رو به بالا گرفته بود تا سر از هوا در آورد و از آنجا به آسمان هفتم و از آنجا هم چنان بالا گرفته بود تا اینکه شاخش به عرش خدا نزدیک شده بود.

و شنیدم که می گفت: منزه است پروردگار من هر چه هم که بزرگ باشی نخواهی دانست که پروردگارت کجا است، چون شان او عظیم است و این خروس دو بال در شانه داشت که وقتی باز می کرد از شرق و غرب می گذشت و چون سحر می شد بالها را باز می کرد و به هم می زد و به تسبیح خدا بانگ بر می داشت و می گفت: "منزه است خدای ملک قدوس، منزه است خدای کبیر متعال، معبودی نیست جز خدای حی قیوم" و وقتی این جملات را می گفت، خروس های زمین همگی شروع به تسبیح نموده بالها را به هم می زدند، و مشغول خواندن می شدند و چون او ساکت می شد همه آنها ساکت می گشتند. خروس مذکور پرهایی ریز و سبز رنگ و پری سفید داشت که سفیدیش سفیدتر از هر چیز سفیدی بود که تا آن زمان دیده بودم و زغب (پره های ریز) سبزی هم زیر پره های سفید داشت آنهم سبزتر از هر چیز سبزی بود که دیده بودم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چنین ادامه داد که: سپس به اتفاق جبرئیل به راه افتاده وارد بیت المعمور شدم، در آنجا دو رکعت نماز خواندم و عده ای از اصحاب خود را در کنار خود دیدم که عده ای لباسهای نو به تن داشتند و عده ای دیگر لباسهایی کهنه، آنها که لباسهای نو در برداشتند با من به بیت المعمور روانه شدند و آن نفرات دیگر بجای ماندند.

از آنجا بیرون رفتم دو نهر را در اختیار خود دیدم یکی از آنها به نام "کوثر" دیگری به نام "رحمت" از نهر کوثر آب خوردم و در نهر رحمت شستشو نمودم آن گاه هر دو برایم رام شدند تا آنکه وارد بهشت گشتم که ناگهان در دو طرف آن خانه های خودم و اهل بیتم را مشاهده کردم و دیدم که خاکش مانند مشک معطر بود، دختری را دیدم که در نهرهای بهشت غوطه ور بود، پرسیدم دختر! تو از کیستی؟ گفت از آن زید بن حارثه می باشم صبح این مژده را به زید دادم.

نگاهم به مرغان بهشت افتاد که مانند شتران بختی (عجمی) بودند انار بهشت را دیدم



که مانند دلوهای بزرگ بود، درختی دیدم که آن قدر بزرگ بود که اگر مرغی می خواست دور تنه آن را طی کند، می بایست هفتصد سال پرواز کند و در بهشت هیچ خانه ای نبود مگر اینکه شاخه ای از آن درخت بدانجا سر کشیده بود. از جبرئیل پرسیدم این درخت چیست؟ گفت این درخت "طوبی" است که خداوند آن را به بندگان صالح خود وعده داده، و فرموده:

"طوبی لَهُمْ وَ حُسْنُ مَأَبٍ - طوبی و سرانجام نیک مر ایشان راست" (۱)

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود وقتی وارد بهشت شدم به خود آمدم و از جبرئیل از آن دریاهاى هول انگیز و عجائب حیرت انگیز آن سؤال نمودم، گفت اینها سیر اوقات و حجابهایی است که خداوند به وسیله آنها خود را در پرده انداخته و اگر این حجابها نبود نور عرش تمامی آنچه که در آن بود را پاره می کرد و از پرده بیرون می ریخت.

آن گاه به درخت سدره المنتهی رسیدم که یک برگ آن امتی را در سایه خود جای می داد و فاصله من با آن درخت همان قدر بود که خدای تعالی در باره اش فرمود: "قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى" (۲)

در اینجا بود که خداوند ندایم داد و فرمود: "أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ" در پاسخ، از قول خودم و امتم عرض کردم: "وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ بِإِلَهِهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَ إِلَيْكَ الْمَصِيرُ" خدای تعالی فرمود: "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" عرض کردم: "رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا" خدای تعالی فرمود تو را مؤاخذه نمی کنم عرض کردم: "رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا" خداوند تعالی خطاب فرمود: "نه، تحمیلت نمی کنم"، من عرض کردم: "رَبَّنَا وَ لَا تُحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَ اعْفُ عَنَّا وَ اغْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ" (۳)

خدای تعالی فرمود: این را که خواستی به تو و به امت تو دادم.

امام صادق (علیه السلام) در اینجا فرمود: "هیچ میهمانی به درگاه خدا گرامی تر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) (در آن وقتی که این تقاضاها را برای امتش می کرد) نبوده است."

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرض کرد: پروردگارا تو به انبیایت فضائلی کرامت فرمودی، به من نیز عطیه ای کرامت کن، فرمود: به تو نیز در میان آنچه که داده ام دو کلمه عطیه داده ام که در زیر عرشم نوشته شده، و آن کلمه: "لا حول و لا قوه الا بالله" و کلمه:

ص: ۱۵

۱- سوره رعد، آیه ۲۹.

۲- سوره نجم، آیه ۹. [...]

۳- سوره بقره، آیه ۲۸۵ و ۲۸۶.

"لا- منجی منک الا- الیک" می باشد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: در اینجا بود که ملائکه کلامی را به من آموختند، تا در هر صبح و شام بخوانم، و آن این است:

"اللهم ان ظلمی اصبح مستجیرا بعفوک و ذنبی اصبح مستجیرا بمغفرتک و ذلی اصبح مستجیرا بعزتک، و فقری اصبح مستجیرا بغناک و وجهی الفانی اصبح مستجیرا بوجهک الباقي الذی لا یفنی - خدایا اگر ظلم می کنم دلگرم به عفو توام و اگر گناه می کنم پناهنده به مغفرت هستم، خدایا ذلتم از دلگرمی به عزت تو است و فقرم پناهنده به غنای تو است و وجه فانیم مستجیر به وجه باقی تو" و من این را در موقع عصر می خوانم.

آن گاه صدای اذانی شنیدم و ناگاه دیدم فرشته ایست که اذان می گوید، فرشته ایست که تا قبل از آن شب کسی او را در آسمان ندیده بود، وقتی دو نبوت گفت "الله اکبر" خدای تعالی فرمود درست می گوید بنده من، من از هر چیز بزرگترم، او گفت: "اشهد ان لا اله الا الله" خدای تعالی فرمود: بنده ام درست می گوید، منم الله، که معبودی نیست مگر من و معبودی نیست به غیر من.

او گفت: "اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله" پروردگار فرمود:

بنده ام راست می گوید محمد بنده و فرستاده من است، من او را مبعوث کرده ام، او گفت:

"حی علی الصلاه حی علی الصلاه" خدای تعالی فرمود: راست می گوید بنده من و به سوی واجب من دعوت می کند هر کس از روی رغبت و به امید اجر دنبال واجب من برود همین رفتنش کفاره گناهان گذشته او خواهد بود.

او گفت: "حی علی الفلاح حی علی الفلاح" خدای تعالی فرمود: آری نماز صلاح و نجات و فلاح است آن گاه در همان آسمان بر ملائکه امامت کردم و نماز گزاردم آن طور که در بیت المقدس بر انبیاء امامت کرده بودم (این روایت از دستبرد عامه محفوظ نمانده و گرنه جا داشت حی علی خیر العمل هم در آن ذکر شده باشد).

سپس فرمود بعد از نماز، مهی همانند ابر مرا فرا گرفت به سجده افتادم پروردگارم مرا ندا داد: من بر همه انبیای قبل از تو پنجاه نماز واجب کرده بودم همان پنجاه نماز را بر تو و امت نیز واجب کردم این نمازها را در امتت بپای دار، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می گوید: من برخاسته به طرف پایین به راه افتادم، در مراجعت به ابراهیم برخوردم، چیزی از من نپرسید، به موسی برخوردم، پرسید چه کردی؟ گفتم: پروردگارم فرمود: بر هر پیغمبری پنجاه نماز واجب کردم، و همان را بر تو و بر امتت نیز واجب کردم، موسی گفت: ای محمد

امت تو آخرین امتند، و نیز ناتوان ترین امتهايند، پروردگار تو نیز هيچ خواسته ای براي زياد نيست و امت تو طاقت اين همه نماز را ندارد برگرد و درخواست کن که قدری به امت تو تخفيف دهد.

من به سوی پروردگارم برگشتم تا به سدره المنتهی رسیده در آنجا به سجده افتادم، و عرض کردم پنجاه نماز بر من و امتم واجب کردی نه من طاقت آن را دارم و نه امتم پروردگارا قدری تخفيف بده، خدای تعالی ده نماز تخفيف داد، بار ديگر نزد موسی برگشتم و قصه را گفتم گفت تو و امت طاقت اين مقدار را هم نداريد، برگرد به سوی پروردگار، برگشتم ده نماز ديگر از من برداشت، باز نزد موسی آمدم و قصه را گفتم. گفت باز هم برگرد و در هر بار که بر می گشتم تخفيفی می گرفتم. تا آنکه پنجاه نماز را به ده نماز رساندم، و نزد موسی باز گشتم، گفت: طاقت اين را هم نداريد، به درگاه خدا شدم پنج نماز ديگر تخفيف گرفته نزد موسی آمدم، و داستان را گفتم، گفت: اين هم زياد است طاقتش را نداريد، گفتم: من ديگر از پروردگارم خجالت می کشم، و زحمت پنج نماز براي من آسانتر از درخواست تخفيف است، اينجا بود که گوینده ای ندا در داد: حال که بر پنج نماز صبر کردی در برابر همين پنج نماز ثواب پنجاه نماز را داری، هر يك نماز به ده نماز و هر که از امت تو تصميم بگيرد که به اميد ثواب کار نيکی بکند اگر آن کار را انجام داد ده برابر ثواب براي می نویسم و اگر (به مانعی برخورد و نکرد بخاطر همان تصميمش) يك ثواب براي می نویسم، و هر که از امت تصميم بگيرد کار زشتی انجام دهد، اگر انجام هم داد فقط يك گناه براي می نویسم، و اگر منصرف شد و انجام نداد، هيچ گناهی براي نمی نویسم.

امام صادق (عليه السلام) در اينجا فرمود: خداوند از طرف اين امت به موسی (عليه السلام) جزای خير بدهد " او باعث شد که تکليف اين امت آسان شود " اين است تفسير آيه:

" سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ " (۱)

مؤلف: قريب به مضمون اين روايت، روايات بسيار زيادی از طرق شيعه (۲)

و سنی (۳)

وارد شده است، و اينکه در اين روايت داشت: (" مردی گندم گون " در عبارت عربيش دارد) " رجل آدم " و آدم به معنای گندم گون است، و کلمه: " طامه " به معنای امری است شديد که

ص: ۱۷

۱- تفسير قمی، ج ۲، ص ۳ الی ص ۱۲.

۲- مجمع البيان، ج ۶، ص ۳۹۵.

۳- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۵.

با شدتش بر هر امر دیگری غلبه کند، و به همین جهت در قرآن کریم، قیامت، "طامه" خوانده شده است.

و کلمه: "اکتاف" جمع کتف (شانه) است، ولی مقصود از این کلمه در این روایت، اطراف و نواحی است و اینکه در شرح گذشتن از آسمان چهارم داشت "به خاطر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چنین خطور کرد که نکند این همان باشد" مقصود این است که نکند این همان کسی باشد که تدبیر امور عالم به دست اوست، و همه امور به او منتهی می گردد.

و اینکه در عبور از آسمان ششم داشت که "به مردی برخوردی که گویی از شنوه بود" مقصود از "شنوه" قبیله ایست از عرب که به بلندی قامت معروفند.

و اینکه در خصوص آسمان هفتم داشت "به مردی برخوردی که سر و ریشش اشمط بود" مقصود از "اشمط" این است که موی سر و یا ریش سفید و سیاه باشد.

و اینکه در باره آن خروس داشت "خروس مذکور زغبی سبز روی پرها و زغبی دیگر زیر پرها داشت" معنایش در مرغها آن پرهای خیلی ریز است و در حیوانات موی دار مویهای خیلی ریز است.

و اینکه داشت: "نگاهم به مرغان بهشت افتاد که مانند شتران بختی بودند، مقصود از آن شتران خراسانی است، و کلمه: "دلی" (با ضم دال و کسر لام و تشدید یاء) جمع دلو است که در اصل دلوی بر وزن فعول بوده، و ضبابه اگر با صاد بی نقطه باشد باید به فتحه صاد خواند و معنایش شوق و عشق رقیق است، و اگر ضبابه با ضاد نقطه دار باشد، باید با ضمه ضاد خواند و معنایش ابر رقیق است.

### روایات دیگری در شرح اسراء و معراج

و در امالی صدوق از پدرش از علی از پدرش از ابن ابی عمیر از ابان بن عثمان از ابی عبد الله جعفر بن محمد (علیه السلام) روایت آمده که فرمود: وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را به معراج و به بیت المقدس بردند جبرئیل او را سوار براق کرد و به اتفاق به بیت المقدس آمدند جبرئیل محرابهای انبیاء را به آن جناب نشان داد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در آن محرابها نماز گزارده و از آنجا عبورش داده در مراجعت به کاروان قریش برخوردند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آبی را که آنان در ظرف داشتند دید و دید که شتری گم کرده اند و در پی آن می گردند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آن آب بیاشامید، و ما بقی آن را به زمین ریخت و چون از معراج برگشت و صبح شد به قریش فرمود که خدای تعالی دیشب مرا به بیت المقدس برد و آثار انبیاء و منزلهای ایشان را نشانم داد، و

من در مراجعت در فلان محل به کاروانی از قریش برخوردیم که شتری گم کرده بودند و از آب ایشان بیاشامیدم، و ما بقی آن را ریختم.

ابو جهل گفت: ای قریش الآن فرصت خوبی دست داده، برسید مسجد اقصی چند ستون داشت؟ و چند قندیل در آن آویزان بود؟ پرسیدند ای محمد! در این جمع کسانی هستند که بیت المقدس را دیده باشند، اینک تو بیت المقدس را برای ما توصیف کن بینیم راست می گویی یا خیر، بگو بینیم چند عدد ستون داشت؟ و قندیلها و محراب هایش چند تا بود؟

جبرئیل در دم نازل شده صورت بیت المقدس را در برابر آن جناب مجسم نمود، و آن جناب هر چه را ایشان می پرسیدند پاسخ می گفت، بعد از آنکه از جزئیات بیت المقدس فارغ شدند گفتند باید صبر کنی تا کاروان برسد، از کاروانیان نیز قضیه تو را پرسیم، حضرت فرمود:

شاهد صدق گفتار من این است که کاروانیان قریش هنگام طلوع آفتاب وارد می شوند، در حالی که شتری خاکستری رنگ پیشاپیش کاروانست.

فردای آن روز قریش به استقبال کاروان آمده شکاف دره را نگاه می کردند می گفتند الآن آفتاب می زند در همین بین در یک آن هم آفتاب طلوع کرد و هم کاروان نمودار شد در حالی که شتری خاکستری رنگ پیشاپیش آن بود از داستان شب گذشته و آنچه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده بود پرسیدند گفتند آری همین طور بود شتری از ما در فلان محل گم شده بود و ما آب خود را در ظرفی ریخته بودیم صبح که برخاستیم دیدیم آب به زمین ریخته شده است. ولی مشاهده این معجزات چیزی جز بر طغیان قریش نیفزود (۱)

مؤلف: در معنای این روایت، روایت دیگری نیز از شیعه (۲)

و سنی (۳)

وارد شده است.

و در همان کتاب به سند خود از عبد الله بن عباس روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی به آسمان عروج نمود جبرئیل او را به کنار نهی رسانید، که آن را نهی نور می گویند و آیه: "وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ" اشاره به آنست، وقتی به آن نهی رسیدند جبرئیل به او گفت: ای محمد! به برکت خدا عبور کن، زیرا خداوند چشمت را برایت نورانی کرده و پیش رویت را وسعت داده، آری این نهی است که تا کنون احدی از آن عبور نکرده نه فرشته ای مقرب و نه پیغمبری مرسل، تنها و تنها من روزی یک بار در آن آب تنی می کنم، و وقتی بیرون می شوم بالهائم را بهم می زنم هیچ قطره ای نیست که از بالم بچکد مگر آنکه

- ١- امالى شىخ صدوق، ص ٣٦٣، مجلس ٦٩، ح ١.
- ٢- منهج الصادقين، ج ٥، ص ٢٥٢.
- ٣- الدر المنثور، ج ٤، ص ١٥٥.

خدای تعالی از آن قطره فرشته ای مقرب خلق می کند که بیست هزار صورت و چهل هزار بال دارد و به هر زبانی با لغتی جداگانه حرف می زند که زبان دیگری آن را نمی داند و نمی فهمد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آن نهر عبور کرد تا رسید به حجابها و حجابها پانصد عدد بودند که میان هر دو حجابی پانصد سال راه بود آن گاه به وی گفت ای محمد! جلو برو رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسید چرا با من نمی آیی گفت من نمی توانم از اینجا پا فراتر بگذارم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن قدر که خدا می خواست جلو رفت تا آنکه گفتار خدای را شنید که می فرمود من محمودم و تو محمدی اسمت را از اسم خودم مشتق نمودم پس هر که با تو بیوندد من با او می پیوندم و هر که با تو قطع کند با او قطع می کنم برو به سوی بندگانم و ایشان را از کرامتی که به تو کردم خبر بده، هیچ پیغمبری برنگزیدم مگر آنکه برای او وزیری قرار دادم و تو پیغمبر من، و علی بن ابی طالب وزیر تو است. (۱)

و در مناقب ابن شهر آشوب از ابن عباس روایت شده که در خبری گفته: (رسول خدا) آوازی را شنید که می گفت: "آمنای برب العالمین" ابن عباس اضافه کرده که (جبرئیل) گفت: اینها ساحران فرعونند و همچنین (رسول الله) شنید که گوینده ای می گفت "لیک اللهم لیک" جبرئیل گفت اینها حاجیانند، و نیز شنید صدای گوینده ای را که می گفت "لیک الله اکبر" جبرئیل گفت اینها مجاهدین راه خدایند و نیز صدای تسبیح شنید جبرئیل بیان داشت که اینان انبیانند پس وقتی به سدره المنتهی و از آنجا به حجابها رسید جبرئیل گفت یا رسول الله تو خود جلو برو که من بیش از این نمی توانم نزدیک شوم چرا که اگر به اندازه یک بند انگشت نزدیکتر شوم خواهم سوخت (۲)

و در احتجاج از ابن عباس روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در ضمن احتجاجی که علیه یهود می کرد فرمود: "بر بال جبرئیل سوار شدم، سیر نمودم و به آسمان هفتم رسیدم از سدره المنتهی که نزد آن جنت الماوی است نیز گذشتم تا آنکه به ساق عرش پیوستم، و از ساق عرش ندا شد که به درستی که منم آری منم الله و معبود یکتا، معبودی نیست غیر من، منم "سلام" مؤمن "مهین" عزیز "جبار" متکبر "رؤوف" رحیم"، و من او را با چشم دل دیدم نه با چشم سر... " (۳)

و در کافی به سند خود از ابی الربیع روایت کرده که گفت سفری با حضرت ابیت.

ص: ۲۰

۱- امالی صدوق، ص ۲۹۰، ح ۱۰، طبع بیروت.

۲- مناقب، ج ۱، ص ۱۷۹.

۳- احتجاج، ج ۱، ص ۴۸، طبع بیروت.

جعفر (علیه السلام) به حج مشرف شدم که آن سال هشام بن عبد الملک نیز به اتفاق نافع مولای عمر بن خطاب مشرف بود.

نافع نظری به ابی جعفر (علیه السلام) انداخت در حالی که در رکن بیت بود و مردم اطرافش جمع بودند، نافع به هشام گفت یا امیر المؤمنین! این کیست که اینقدر مردم اطرافش را گرفته اند؟ گفت: این پیغمبر اهل کوفه محمد بن علی است، نافع گفت شاهد باش که می روم و از مسائلی پرسش می کنم که در جواب عاجز بماند، سؤالاتی به میان می آورم که جز پیغمبر و یا وصی پیغمبر و یا فرزند پیغمبر نمی تواند جواب بگوید، گفت برو و سعی کن سؤالاتی را مطرح کنی تا شرمنده اش سازی.

نافع نزدیک آمد تا خود را به دوش مردم تکیه داده رو به ابی جعفر کرد و گفت: ای محمد بن علی من تورات و انجیل و زبور و قرآن را خوانده ام و حلال و حرام آنها را یاد گرفته ام اینک آمده ام تا از تو سؤالاتی کنم که جواب آنها را جز پیغمبران و یا اوصیای آنان نمی دانند، راوی می گوید امام ابی جعفر (علیه السلام) سرش را بلند کرد و فرمود پرس هر چه را که می خواهی.

نافع گفت به من بگو بینم بین عیسی (علیه السلام) و خاتم الانبیاء چند سال فاصله بود؟ فرمود نظریه خودم را بگویم یا رأی ترا؟ عرض کرد هر دو را، فرمود بنا به قول من پانصد سال فاصله شد و اما بنا بر قول تو ششصد سال بوده، گفت: بگو بینم معنای کلام خدا که می فرماید: " وَ سَأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَلْجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ " (۱)

چیست؟ و با اینکه بین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و پیغمبر قبل او عیسی پانصد سال فاصله است این سؤال را از کدام پیغمبر بکند؟

حضرت در جوابش این آیه را تلاوت فرمود: " سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا " و از جمله آیاتی که خداوند در بیت المقدس به او نشان داد این بود که خداوند انبیاء و مرسلین اولین و آخرین را محشور نموده به جبرئیل دستور داد تا اذان و اقامه را دو تا دو تا بگوید، و او در اذانش گفت حی علی خیر العمل آن گاه به انبیاء نماز گزارد.

و چون از نماز فارغ شد رو به ایشان کرده پرسید شما به چه چیز شهادت می دهید

ص: ۲۱

۱- از پیغمبرانی که قبل از تو فرستاده ایم پرس آیا ما به غیر رحمان معبودهای دیگری قرار دادیم که مردم را بپرستند؟ سوره زخرف، آیه ۴۵.



(عقاید دینی شما چیست؟) و چه چیزی را می پرستیدید؟ گفتند ما شهادت می دهیم به اینکه معبودی نیست جز خدای تعالی و او را شریکی نیست و نیز شهادت می دهیم بر اینکه تو رسول خدایی بر این معنا از ما عهد و میثاقها گرفته اند، نافع گفت درست فرمودی ای ابا جعفر (۱)

و در علل به سند خود از ثابت بن دینار روایت کرده که گفت من از حضرت زین العابدین علی بن الحسین (علیه السلام) در باره خدای عز و جل پرسیدم که آیا خداوند به مکان وصف می شود؟ حضرت فرمود: "تعالی الله عن ذلک - خدا بزرگتر از این است" عرض کردم اگر خداوند به مکان وصف نمی شود پس چرا وقتی می خواست پیغمبرش را به خود نزدیک کند او را به آسمان برد، مگر خدا در آسمان است؟ فرمود: نه این کار برای آن بود که می خواست ملکوت و واقعیت آسمانها و آنچه در آنها (از عجائب صنع و بدایع خلقت) است را به او نشان دهد.

پرسیدم پس اینکه خدای تعالی می فرماید: "ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى" چه معنا دارد؟ و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به کجا نزدیک شد؟ (که بیش از دو تیرانداز و یا کمتر فاصله نماند؟) فرمود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به حجابهای نوری نزدیک شد و در آنجا ملکوت آسمانها را مشاهده کرد، آن گاه تدلی (نزدیکی) نموده و از طرف پائین ملکوت زمین را نگریست تا آنجا که پنداشت نزدیکیهای زمین است و بیش از دو تیرانداز و یا کمتر فاصله نبود خلاصه جمله "قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى" ناظر به فاصله آن جناب با زمین است (۲)

و در تفسیر قمی به سند خود از اسماعیل جعفری روایت کرده که گفت: من در مسجد الحرام نشسته بودم و حضرت ابی جعفر (علیه السلام) نیز در گوشه ای نشسته بود، سر بلند کرده نگاهی به آسمان و نگاهی به کعبه کرد و فرمود: "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى" سه بار این آیه را تکرار کرد، آن گاه متوجه من شد و فرمود: اهل عراق در باره این آیه چه می گویند؟ عرض کردم می گویند خداوند رسول خود را از مسجد الحرام به بیت المقدس برد، فرمود اینطور نیست که آنان می گویند لیکن از اینجا به اینجا سیرش دادند و با دست اشاره به آسمان کرد و فرمود ما بین آن دو حرم است.

آن گاه فرمود: به سدره المنتهی رسید جبرئیل از همراهیش باز ایستاد رسول خدا (صلی الله علیه و آله)

ص: ۲۲

۱- روضه کافی، ص ۱۰۳، ح ۹۳.

۲- علل شرایع، ج ۱، ص ۱۳۱، باب ۱۱۲، ح ۱.

پرسید آیا در چنین جایی مرا تنها می گذاری؟ گفت تو پیش برو که به خدا سوگند به جایی رسیده ای که هیچ خلقی از خلائق بدانجا نرسیده و نخواهد رسید اینجا بود که پروردگار خود را دید و تنها سبحة میان او و خداوند فاصله بود، پرسیدم فدایت شوم سبحة چیست؟ حضرت با صورت خود اشاره به زمین و با دست خود اشاره به آسمان کرد و سه نوبت گفت "جلال ربی جلال ربی" آن گاه خطاب شد که ای محمد، گفت لیک یا رب، خطاب رسید سکنه آسمان در چه چیز مشاجره می کنند؟ پیامبر گفت: خداوندا تو منزهی من علمی ندارم جز آنچه که تو به من آموختی.

رسول خدا سپس فرمود: پس خدای تعالی دست در میان دو پستانم گذاشت و من برودت آن را در میان دو کتفم احساس کردم، آن گاه هیچ چیز از گذشته و آینده از من نپرسید مگر آنکه پاسخ آن را دانستم، در پایان پرسید ای محمد! سکن آسمانها در چه چیز مخاصمه و نزاع دارند؟ گفتم در درجات و کفارات و حسنات.

فرمود: ای محمد نبوت پایان رسید، و خوردنت تمام شد، چه کسی را برای جانشینی خود در نظر گرفته ای؟ عرض کردم: پروردگارا من همه خلقت را آزمایش کرده ام کسی را مطیع تر از علی برای خود نیافتم، فرمود: ای محمد! همچنین مطیع تر از همه خلق نسبت به دستورات منست، عرض کردم: پروردگارا همه خلقت را آزمودم کسی را نسبت بخودم علاقمندتر از علی نیافتم، فرمود: و همچنین نسبت به من، پس ای محمد! او را بشارت بده به اینکه آیات هدایت و پیشوای اولیای من و نور برای فرمانبران من و کلمه باقیه ایست که من متقین را ملزم به پذیرفتن آن کرده ام، هر که او را دوست بدارد مرا دوست داشته و هر که او را دشمن بدارد مرا دشمن داشته، علاوه بر این، من او را به خصائصی اختصاص داده ام که احدی را به آن اختصاص نداده ام.

عرض کردم پروردگارا آخر او برادر من و صاحب و وزیر و وارث من است، فرمود:

این امری است که قضایش مقدر شده که او باید مبتلا شود و مردم هم به وسیله او امتحان شوند علاوه بر این من او را ارث داده ام وارث داده ام وارث داده ام وارث داده ام، چهار چیز را که گره آنها به دست اوست و او هرگز فاش نمی کند (۱)

مؤلف: اینکه امام (علیه السلام) فرمود: "از اینجا به اینجا سیرش دادند" مقصود این است که آن جناب را از کعبه به بیت المعمور سیر دادند (و ما بین کعبه و بیت المعمور حرم).

ص: ۲۳

است) نه اینکه مقصود این باشد که از کعبه تا بیت المقدس نرفته بلکه به مسجد اقصی رفته است، چون اخبار بسیاری وارد شده که مقصود از مسجد اقصی همان بیت المقدس است، نه اینکه خواسته باشد مسجد اقصی را به بیت المعمور تفسیر کرده باشد بلکه مقصود حضرت این است که منتهای معراج بیت المقدس نبوده بلکه از آنجا هم گذشته به بیت المعمور که در آسمانها است برده شده.

و اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: "اینجا بود که پروردگار خود را دیدم" معنایش دیدن به چشم قلب است نه به چشم سر، هم چنان که در پاره ای از روایات قبلی خود آن حضرت تصریح به آن کرده بود، روایاتی هم که رؤیت را به رؤیت قلبی تفسیر می کند مؤید این معنا است.

و اینکه فرمود: "تنها سبحة میان پیامبر و خدا فاصله بود" معنایش این است که در نزدیکی به خدا به جایی رسید که میان خدا و پیامبر جز جلال او فاصله ای نماند.

و اینکه فرمود: "خدای تعالی دست در میان دو پستانم گذاشت ..." کنایه است از رحمت الهی، و حاصل معنایش این است که علمی از ناحیه او به قلبم وارد شد که هر شک و ریبی را از میان برد.

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه و مسلم و ابن مردویه از طریق ثابت از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: براق را برایم آوردند، حیوانی بود سفید و دراز، و بزرگتر از الاغ و کوچکتر از قاطر که هر گامش به اندازه چشم اندازش بود من آن را سوار شده به راه افتادم تا به بیت المقدس رسیدم، در آنجا براق را به همان حلقه ای که انبیاء مرکب خود را می بستند بستم و داخل مسجد شده دو رکعت نماز بجا آوردم.

آن گاه بیرون آمدم جبرئیل ظرفی شراب و ظرفی شیر برایم آورد، من شیر را انتخاب کردم جبرئیل گفت، فطرت را اختیار کردی، آن گاه ما را به طرف آسمان دنیا برد در آنجا اجازه ورود خواست، پرسیدند تو کیستی؟ گفت: جبرئیلیم، پرسیدند همراهت کیست؟ گفت:

محمد (صلی الله علیه و آله) است، پرسیدند مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، در این موقع درب را باز کردند، ناگهان آدم را دیدم که به من مرحبا گفت و برایم دعای خیر کرد.

آن گاه ما به آسمان دوم عروج داده شدیم در آنجا نیز جبرئیل اذن ورود خواست، پرسیدند: تو کیستی؟ گفت: جبرئیلیم، پرسیدند: چه کسی با تو است؟ گفت: محمد است، پرسیدند: مگر مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، ما را راه دادند، ناگهان دو پسر خاله ام عیسی بن مریم و یحیی بن زکریا را دیدم مرا مرحبا گفتند و برایم دعای خیر کردند.

سپس به آسمان سوم برده شدیم در آنجا نیز جبرئیل اجازه ورود خواست، پرسیدند: تو کیستی؟ گفت: جبرئیلیم، پرسیدند: همراهت کیست؟ گفت: محمد است، پرسیدند: مگر مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، ما را راه دادند، ناگهان یوسف را دیدم که بهره ای از زیبایی داشت مرحبا گفت و برایم دعای خیر نمود.

آن گاه ما به آسمان چهارم برده شدیم، جبرئیل اجازه ورود خواست، پرسیدند کیستی؟

گفت جبرئیلیم، پرسیدند: چه کسی با تو است؟ گفت محمد است، پرسیدند مگر مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، آن گاه ما را راه دادند وارد شدیم و من به ادريس برخوردارم بر من مرحبا گفت و برایم دعای خیر کرد.

آن گاه به آسمان پنجم رفتیم، و جبرئیل اجازه ورود خواست، گفتند: کیستی؟

گفت: جبرئیلیم گفتند: آن کیست با تو؟ گفت: محمد است، پرسیدند: مگر مبعوث شده؟

گفت: آری مبعوث شده، اجازه دادند وارد شدیم، و من به هارون برخوردارم و مرا ترحیب گفت و برایم دعای خیر کرد.

سپس به آسمان ششم عروجمان دادند در آنجا نیز جبرئیل اجازه خواست، گفتند:

کیستی؟ گفت: جبرئیلیم، پرسیدند: به همراه تو کیست؟ گفت: محمد است، پرسیدند: مگر مبعوث شده؟ گفت: آری مبعوث شده، اجازه دادند وارد شدیم و من موسی را دیدم و مرا ترحیب گفت و دعای خیر برایم کرد.

پس آن گاه به آسمان هفتم عروج داده شدیم و جبرئیل اجازه خواست، پرسیدند:

کیستی؟ گفت: جبرئیلیم، گفتند آن کیست؟ گفت محمد، پرسیدند، مگر مبعوث شده؟ گفت آری مبعوث شده اجازه ورودمان دادند و من به ابراهیم برخوردارم که تکیه به بیت المعمور داده بود و هر روز هفتاد هزار فرشته به دیدارش می آمدند و دیگر آن عده نزد او نمی آمدند، بلکه هر روز یک عده ای دیگر او را دیدار می کردند.

از آنجا عبور داده شدم و به سدره المنتهی رسیدم، برگ درخت سدر را در آنجا دیدم که مانند گوش فیل بود و میوه اش همچون کوزه های بزرگ و چون امر الهی آن درخت را فرا گرفت وضعش تغییر کرد، در نتیجه احدی از خلق خدا قادر نیست که زیبایی آن را توصیف کند، آنجا بود که خداوند به من وحی کرد آنچه را که کرد، و پنجاه نماز بر من واجب کرد تا در هر شبانه روز به جای آورم، پس فرود آمدم تا به موسی رسیدم، او پرسید: خدا چه چیز بر امت تو واجب کرد؟ گفتم پنجاه نماز گفت برگرد نزد پروردگارت، چرا که امت تو طاقت این مقدار را ندارند، آری بنی اسرائیل را آزموده و این تجربه را به دست آوردم.

من به درگاه پروردگارم برگشته به عرض رساندم که به امت من تخفیف ده خدای تعالی پنج نماز را تخفیف داد و من نزد موسی برگشتم و گفتم که پنج نماز تخفیف داده شد، گفت: امتت طاقت این را هم ندارند برگرد و از پروردگارت درخواست تخفیف کن، می فرماید من هم چنان برمی گشتم و تخفیف می گرفتم تا آنکه خدای تعالی فرمود: ای محمد! حال رسید به پنج نماز، برای هر شبانه روز، و هر نماز اجر ده نماز را دارد و در نتیجه امت از پنجاه نماز برخوردار می شوند، و هر کس که تصمیم بگیرد حسنه ای را انجام دهد اگر نتوانست انجام دهد یک حسنه به حسابش می نویسند و اگر انجام داد ده حسنه به حسابش نوشته می شود و از طرفی اگر کسی تصمیم گرفت گناهی را مرتکب شود اما به آن گناه دست نیازید چیزی به حسابش نوشته نمی شود و اگر مرتکب شد یک سیئه برایش حساب می شود، اینجا بود که به سوی موسی برگشته و جریان را برایش گفتم، باز موسی گفت که نزد پروردگارت برگرد و باز تخفیف بگیر، گفتم: نه آن قدر رفتم و برگشتم که دیگر خجالت می کشم (۱)

مؤلف: این روایت از انس به طرق مختلفی نقل شده، از آن جمله طریق بخاری و مسلم و ابن جریر و ابن مردویه است که از طریق شریک بن عبد الله بن ابی نمر از انس روایت کرده و روایتش چنین است که گفت: شبی که رسول خدا را از مسجد کعبه به معراج بردند سه نفر قبل از اینکه به آن جناب وحی بیاید نزد او آمدند در حالی که آن جناب در مسجد الحرام خوابیده بود یکی از آن سه نفر از بقیه پرسید کدامیک از ایشان است؟ وسطی گفت:

بہتر از همه او است، دیگری گفت بگیری بہتر از همه را، و این جریان در آن شب زیاد ادامه نیافت و از نظر آن جناب ناپدید شدند تا آنکہ در شبی دیگر آمدند در حالی کہ دیدگان آن جناب بسته بود ولی دلش بیدار بود و می دید (البته این اختصاص بہ آن شب و بہ آن حضرت ندارد اصولاً انبیاء چنین هستند کہ دیدگانشان بسته می شود و لیکن دلہایشان بیدار است و می بیند) هیچ سخن نگفتند و او را برداشته نزد چاه زمزم گذاشتند و از میان آنان جبرئیل جلو آمد و بین گلو تا آخر سینه آن جناب را شکافته و قسمت سینه و اندرون او را با آب زمزم شستشو داد تا اینکه اندرونش پاکیزه گشت، آن گاہ طشتی طلائی پر از ایمان و حکمت آورده و سینه و رگہای گردنش را از آن پر کرد آن گاہ، روی ہم گذاشته (بہبودش بخشید) و سپس بہ آسمان دنیایش عروج داد. (راوی حدیث را طبق حدیث قبلی ادامه می دهد) (۲)

ص: ۲۶

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۳۶.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۳۷.

مساله شکافتن سینه و شستشو و پاکیزه کردن آن و پر کردنش از ایمان و حکمت، بیان یک حالت مثالی است که آن جناب مشاهده کرده نه اینکه طشتی مادی و از طلا در کار باشد و هم چنان که بعضی ها پنداشته اند مملو از امری مادی بنام ایمان و حکمت شود بلکه همین پر کردن دل آن جناب از ایمان و حکمت، خود قرینه ای است بر اینکه طشت هم امری معنوی و مثالی بوده.

اخبار معراج از اینگونه مشاهدات مثالی و تمثیل های روحی پر است و این معنا در عده ای از اخبار معراجیه که از طرق عامه نقل شده دیده می شود، و پر واضح است که هیچ اشکالی هم ندارد.

ظاهر این روایت این است که معراج پیغمبر (صلی الله علیه و آله) قبل از بعثت بوده که هنوز وحی به او نازل نشده بود دیگر اینکه از آن بر می آید که این پیشامد در خواب بوده نه در بیداری. اما اینکه قبل از بعثت بوده باشد احتمالی است که معظم روایات وارده در معراج که شاید از حد شمارش هم بیرون باشد آن را رد می کند و علمای این بحث نیز همه اتفاق نظر دارند بر اینکه معراج بعد از بعثت بوده.

علاوه بر این، خود حدیث هم با این احتمال سازگار نیست، و آن را دفع می کند زیرا در آن آمده است که در معراج پنجاه نماز و پس از چند نوبت گرفتن تخفیف، به راهنمایی موسی، پنج نماز واجب شده است، و واجب شدن نماز قبل از نبوت چه معنایی دارد؟ پس ناگزیر باید صدر حدیث را که داشت "قبل از آنکه به آن جناب وحی می آمد نزد او آمدند" بر این حمل کنیم که ملائکه شبی قبل از شب بعثت آمدند و آن سخنان را با خود گفتند، آن گاه شب بعد که آن حضرت مبعوث به نبوت شده بود آمدند و به معراجش بردند.

و در روایات ما امامیه (۱)

آمده است که آن عده که در شب معراج با آن جناب در مسجد خوابیده بودند عبارت بودند از حمزه بن عبدالمطلب و جعفر و علی دو فرزند ابی طالب.

اما اینکه این واقعه در شب معراج در عالم خواب اتفاق افتاده ممکن است. - البته بعید است - بگوئیم که مساله شکافتن سینه و شستشوی اندرون آن حضرت در خواب بوده ولی پس از آن بیدارش کرده و به معراجش برده اند. ولی انصاف این است که ظهور این روایت در اینکه تمامی جریانات معراج، در خواب واقع شده بیشتر است، و روایات بعدی هم دلالت بر آن دارد.

ص: ۲۷

از آن جمله روایتی است که در الدر المنثور آمده و آن این است که ابن اسحاق و ابن جریر از معاویه بن ابی سفیان روایت کرده اند که هر وقت در باره مساله معراج رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از معاویه پرسش می شد در جواب می گفت: "روایای صادقه از پیش خدا بود" (۱)

### رد روایاتی که بنا بر آنها معراج جسمانی نبوده و در عالم رؤیا صورت گرفته است

مؤلف: ولی ظاهر آیه کریمه که می فرماید "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ تَا جَمَلَهُ: لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا" این احتمال و این گفته معاویه را رد می کند و هم چنین آیات اول سوره نجم. - مثلا- در آن آیات این جمله است که: "مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى" چشم منحرف نشد و خطا نکرد او بزرگترین آیات پروردگار خود را دید (۲)

. علاوه بر این که آیه در مقام منت نهادن است، در عین حال ثنای بر خدای سبحان نیز هست که چنین پیشامد بی سابقه را پیش آورده و چنین قدرت نمایی عجیبی را انجام داده، و پر واضح است که مساله "قدرت نمایی" با "خواب دیدن" به هیچ وجه سازگار نیست، خلاصه خواب دیدن پیغمبر بی سابقه و قدرت نمایی نیست چون خواب را همه کس چه صالح و چه طالح می بیند و چه بسا فاسق و فاجر خوابهایی می بینند که بسیار عجیب تر است از خوابهایی که یک مؤمن متقی می بیند.

و اصلا خواب در نظر عامه مردم بیش از یک نوع تخیل چیز دیگری نیست که عامه آن را دلیل بر قدرت یا سلطنت بدانند منتهی اثری که دارد این است که با دیدن آن تفرالی بزنند و امیدوار خیری شوند و یا با دیدن آن تطیری بزنند و احتمال پیشامد ناگواری را بدهند.

و نیز در همان کتاب است که ابی اسحاق و ابن جریر از عایشه روایت کرده اند که گفت: من بدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را از بستر غایب ندیدم و در آن شب خداوند روح او را به معراج برد (۳)

مؤلف: همان اشکالی که به روایت قبلی وارد بود بر این روایت نیز وارد است. علاوه بر این در سقوط این روایت از درجه اعتبار، همین بس که تمام راویان حدیث و تاریخ نویسان اتفاق کلمه دارند بر اینکه معراج قبل از هجرت به مدینه واقع شده، و ازدواج رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با عایشه بعد از هجرت و در مدینه اتفاق افتاده آنهم بعد از گذشتن مدتی از هجرت و حتی دو نفر هم از راویان در این مطلب اختلاف نکرده اند.

ص: ۲۸

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۷.

۲- سوره نجم، آیه ۱۷ و ۱۸.

۳- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۷.

خود آیه نیز صریح است در اینکه معراج آن جناب از مکه و مسجد الحرام بوده.

و نیز در همان کتاب است که ترمذی (وی روایت را حسن دانسته) و طبرانی و ابن مردویه از ابن مسعود روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: من ابراهیم را در شب معراج دیدم به من گفت: ای محمد از من بر امت سلام برسان و به ایشان بگو که زمین بهشت، زمین پاکیزه و قابل کشت و زرع و آب آن گواراست، و همه آن دشت هموار است و نهالهایی که می توانید بفرستید کلمه سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر و کلمه لا حول و لا قوه الا بالله است [\(۱\)](#)

و نیز در همان کتاب است که طبرانی از عایشه روایت کرده که گفت: رسول خدا فرمود: وقتی مرا به آسمان بردند داخل بهشت شدم و به درختی از درختان بهشت رسیدم که زیباتر و سفیدبرگ تر و خوش میوه تر از آن ندیده بودم یک دانه از میوه های آن را چیده و خوردم و همین میوه نطفه ای شد در صلب من، وقتی به زمین آمدم و با خدیجه همبستر شدم به فاطمه حامله شد و اینک هر وقت مشتاق بوی بهشت می شوم فاطمه را می بویم [\(۲\)](#)

و در تفسیر قمی از پدرش از ابن محبوب از ابن رثاب از ابی عبیده از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بسیار فاطمه را می بوسید، این کار برای عایشه خوشایند نبود، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ای عایشه! وقتی مرا به آسمان بردند داخل بهشت شدم جبرئیل مرا به نزدیک درخت طوبی برد و از میوه هایش به من داد و من خوردم، خداوند همان میوه را به صورت نطفه ای در پشتم درآورد- وقتی به زمین هبوط نمودم با خدیجه همبستر شدم به فاطمه حامله شد، و اینک هیچ وقت او را نمی بوسم مگر آنکه بوی درخت طوبی را از او استشمام می کنم [\(۳\)](#).

و در الدر المنثور است که طبرانی در کتاب اوسط از ابن عمر روایت کرده که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را به معراج بردند خداوند به او وحی کرد که باید اذان بگوید چون نازل شد (به جبرئیل رسید) جبرئیل اذان را به او یاد داد [\(۴\)](#).

و نیز در همان کتاب آمده است که ابن مردویه از علی (علیه السلام) روایت کرده که اذان را در شب معراج تعلیم رسول خدا کردند، و واجب شد که نماز را بعد از آن بخوانند [\(۵\)](#).

و در کتاب علل به سند خود از اسحاق ابن عمار روایت کرده که گفت: من از

ص: ۲۹

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۳.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۳.

۳- تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۶۵.

۴- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۴.

۵- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۴.



حضرت ابی الحسن موسی ابن جعفر پرسیدم چطور شد که هر یک رکعت نماز دارای یک رکوع و دو سجده شد؟ و با اینکه سجده دو تا است چرا دو رکعت حساب نمی شود؟ فرمود: حال که این مطلب را سؤال کردی حواست را جمع کن تا جوابش را خوب بفهمی، اولین نمازی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بجا آورد نمازی بود که در آسمان در برابر پروردگار متعال و در جلوی عرش خدای عز و جل خواند.

و شرحش چنین است که وقتی آن جناب را به معراج بردند و آن جناب را به معراج بردند و آن جناب به پای عرش الهی رسید به او خطاب شد ای محمد! به چشمه صاف نزدیک شو و محل های سجده خود را بشوی و پاکیزه کن و برای پروردگارت نماز بخوان، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بدانجا که خدایش دستور داده بود نزدیک شده و وضو گرفت، وضویی طولانی و سیر، آن گاه در برابر پروردگار جبار تبارک و تعالی به ایستاد. خدای تعالی دستور داد تا نماز را افتتاح کند، او نیز (با گفتن الله اکبر) نماز را شروع کرد. دستور رسید ای محمد! بخوان: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ تا آخر سوره، او چنین کرد دستورش داد تا به اصطلاح حسب و نسب خدای را بخواند و بگوید بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اللّٰهُ الصَّمَدُ، در اینجا خدای تعالی از تلقین بقیه سوره باز ایستاد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گفت: قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اللّٰهُ الصَّمَدُ. آن گاه خدای تعالی دستورش داد: بگوید لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ وَ لَمْ یَكُنْ لَهُ کُفُوًا اَحَدٌ، باز خدای تعالی از تلقین بقیه باز ایستاد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خودش پس از اتمام سوره گفت کَذٰلِکَ اللّٰهُ رَبِّی، کَذٰلِکَ اللّٰهُ رَبِّی.

بعد از آنکه رسول خدا این را بگفت خدای تعالی دستورش داد که برای پروردگارش رکوع کند رسول خدا رکوع کرد و دستور داده شد در حال رکوع بگوید "سبحان ربی العظیم و بحمده" رسول خدا سه بار این ذکر را گفت، دستور آمد سر از رکوع بردارد، رسول خدا سر برداشته در برابر پروردگار متعال ایستاد دستور آمد که ای محمد! سجده کن برای پروردگارت رسول خدا با صورت به سجده افتاد، دستور آمد بگو "سبحان ربی الاعلی و بحمده" او این ذکر را هم سه بار تکرار کرد. دستور رسید بنشیند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نشست جلالت پروردگار جل جلاله را متذکر گشته بی اختیار و بدون اینکه دستور داشته باشد به سجده افتاد و مجدداً سه بار تسبیح گفت، خدای تعالی دستور داد برخیزد آن جناب تمام قامت برخاست، و در برخاستن آن جلالتی که از پروردگار خود باید مشاهده کند ندید.

خدای تعالی دستور داد ای محمد! بخوان همانطور که در رکعت اول خواندی، آن جناب انجام داده بعد از آنکه یکباره سجده کرد نشست باز متذکر جلال پروردگار تبارک و

تعالی گشته بی اختیار به سجده افتاد بدون اینکه دستور داشته باشد بعد از تسبیح دستور رسید که سر بردار، خداوند ترا ثابت قدم کند و گواهی ده که معبودی نیست به غیر از خدا، و اینکه محمد فرستاده خداست و قیامت آمدنی است و شکی در آن نیست و اینکه خداوند همه مردگان را زنده می کند و بگو "اللهم صل علی محمد و آل محمد کما صلیت و بارکت و ترحم علی ابراهیم و آل ابراهیم انک حمید مجید اللهم تقبل شفاعته فی امته و ارفع درجته" رسول خدا همه اینها را گفت.

خدای تعالی فرمود ای محمد، رسول خدا روی خود به سوی پروردگارش نموده (و از ادب) سر بزیر افکند و گفت "السلام علیک" پس خدای جبار جل جلاله جوابش داد و گفت: "و علیک السلام یا محمد" به نعمت من نیرو بر طاعتم یافتی و به عصمت. ترا پیغمبر و حبیب خود کردم.

امام ابو الحسن (علیه السلام) سپس فرمود نمازی که خدای تعالی دستور داد دو رکعت بود و دو سجده داشت و او همانطور که برایت گفتم در هر رکعت دو سجده به جا آورد و مشاهده عظمت پروردگارش او را بی اختیار به تکرار سجده واداشت خدای تعالی هم همان دو سجده را واجب کرد.

پرسیدم فدایت شوم آن صاد که رسول خدا مامور شد از آن غسل کند چه بود؟ فرمود:

چشمه ایست که از یکی از ارکان عرش می جوشد و آن را آب حیات می گویند و همان است که خدای تعالی در قرآن از آن یاد کرده و فرموده "ص وَالْقُرْآنِ ذِی الذِّکْرِ" و خلاصه دستور این بود که از آن چشمه وضو بگیرد و قرائت کند و نماز بخواند (۱).

مؤلف: در این معنا روایت دیگری نیز هست.

در کافی به سند خود از علی بن حمزه روایت کرده که گفت در حضور حضرت صادق (علیه السلام) بودم که ابو بصیر از آن جناب پرسید: فدایت شوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را چند نوبت به معراج بردند؟ فرمود دو نوبت جبرئیل او را در موقعی برد و به او گفت:

اینجا باش که در جایی قرار گرفته ای که تا کنون نه فرشته ای بدان راه یافته و نه پیغمبری، اینجاست که پروردگارت صلوات می گذارد. پرسید چگونه صلوات می گذارد؟ گفت: می گوید:

"سبوح قدوس" منم پروردگار ملائکه و روح، رحمت از غضبم پیشی گرفته است رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گفت: "عفوک عفوک".

ص: ۳۱

فرمود: در آن حال نزدیکیش به پروردگار همان قدر بوده است که قرآن در باره اش فرموده:

"قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ" ابو بصیر به آن جناب عرض کرد "قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ" یعنی چه؟ فرمود:

ما بین دستگیره کمان تا سر کمان سپس فرمود: میان آن دو حجابی است دارای تلالؤ و به نظرم می رسد، فرمود حجابی است از زبرجد. پس رسول خدا "ص" از دریچه ای به قدر سوراخ سوزن عظمتی را که جز خدا نمی داند مشاهده نمود ... (۱).

### خلاصه آنچه که از روایات اسراء و معراج استفاده می شود در مجمع البیان طبرسی

مؤلف: آیات سوره نجم هم مؤید این روایت است که می گوید معراج دو بار اتفاق افتاد: "صلواتی" هم که در این روایت بود ظاهراً باید درست باشد چون معنای صلوات در لغت به معنی میل و انعطاف است. و میل و انعطاف از خدای سبحان (بطوری که گفته شد) "رحمت" و از عبد "دعا" است. گفتاری هم که جبرئیل از خدای تعالی در صلواتش نقل کرد که می فرماید: "رحمت من از غضبم پیشی گرفته" خود مؤید این معنا است. و نیز به همین جهت بود که جبرئیل آن جناب را در آن موقف نگاهداشت موقفی که خود او گفت هیچ فرشته و پیغمبری بدانجا راه نیافته است، و لازمه این وصفی که برای آن موقف کرده این است که موقف مذکور واسطه ای میان خلق و خالق و آخرین حدی از کمال بوده که ممکن است یک انسان بدانجا برسد، پس حد نامبرده همان حدی است که رحمت الهی در آن ظهور کرده، و از آنجا به ما دون و پائین تر افاضه می شود، و به همین جهت در آنجا باز داشته شد که رحمت خدای را (بخود و بمادون خود) ببیند.

و در مجمع البیان خلاصه آنچه را که از روایات استفاده می شود چنین آورده است که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: جبرئیل در موقعی که من در مکه بودم نزد من آمد و گفت ای محمد! برخیز و من برخاسته با او به طرف درب به راه افتادم و دیدم که میکائیل و اسرافیل نیز با او آمده اند. جبرئیل براق را- که حیوانی بزرگتر از الاغ و کوچکتر از قاطر بود و صورتی چون گونه انسان و دمی چون دم گاو و یالی چون یال اسب و پاهایی چون پاهای شتر داشت- حاضر کرد بر پشت آن جلی بهشتی بود و دو بال از قسمت رانهایش بر آمده بود، گامش به اندازه ای بود که چشمش کار می کرد جبرئیل خطاب به من گفت سوار شو. من سوار شدم و براه افتادم تا به بیت المقدس رسیدم.

آن گاه داستان را نقل کرده تا رسیده به اینجا که وقتی به بیت المقدس رسیدم فرشتگانی از آسمان فرود آمده از ناحیه رب العزه به من بشارت دادند و احترام کردند و من در

ص: ۳۲

و در بعضی از روایات این باب آمده است که ابراهیم هم در میان خیل انبیاء مرا بشارت داد، آن گاه از وصف موسی و عیسی گفت و فرمود: سپس جبرئیل دست مرا گرفته بالای صخره برد و در آنجا نشانید که ناگهان نردبان و معراجی دیدم که هرگز به زیبایی و جمال آن ندیده بودم.

پس به آسمان بالا- صعود داده شدم و عجائب و ملکوتش را دیدم، ملائکه آنجا به من سلام کردند آن گاه جبرئیل مرا به آسمان دوم برد در آنجا عیسی بن مریم و یحیی بن زکریا را ملاقات کردم سپس، به آسمان سوم عروج داد در آنجا یوسف را دیدم، مرا به آسمان چهارم بالا برد در آنجا ادريس را دیدم به آسمان پنجم برد در آنجا هارون را دیدم به آسمان ششم بالا برد در آنجا خلق کثیری دیدم که موج می زدند سپس به آسمان هفتم عروج داد در آنجا خلقی و فرشتگانی دیدم و در حدیث ابو هریره آمده است که در آسمان ششم موسی را و در آسمان هفتم ابراهیم را دیدم.

آن گاه فرمود: از آسمان هفتم هم گذشته به اعلی علین رفتیم و اعلی علین را وصف نموده و در آخر فرمود: پروردگارم با من سخن گفت و من با پروردگارم سخن گفتم بهشت و دوزخ را دیدم و عرش سدره المنتهی را نظاره کردم و سپس به مکه بازگشتم.

همین که صبح شد داستان را برای مردم شرح دادم ابو جهل و مشرکین مرا تکذیب کردند مطعم بن عدی گفت: تو چنین می پنداری که در یک شب دو ماه راه را پیموده ای من شهادت می دهم بر اینکه تو از دروغگویانی.

راویان حدیث اضافه کرده اند که قریش گفتند بگو بینم در این سفر چه چیزها دیدی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: به کاروان فلان قبیله برخوردم و دیدم که شتری گم کرده دنبالش می گشتند و در کاروانشان ظرف بزرگی از آب بود، از آب نوشیدم و روی ظرف را پوشاندم، شما می توانید از ایشان پرسید که آیا آب را در قده دیدند یا نه. قریش گفتند: این یک نشانه، سپس فرمود به کاروان فلان قبیله برخوردم و دیدم که شتر فلانی فرار کرده و دستش شکسته بود شما از ایشان پرسید، گفتند: این دو نشانه، آن گاه پرسیدند از کاروان ما چه خبر داری؟ فرمود کاروان شما را در تنعیم دیدم، آن گاه از جزئیات بارها و وضع کاروان برای آنان مطالبی گفت و فرمود: پیشاپیش کاروان شتری خاکستری رنگ در حرکت بود که دو فزاره بر دوش داشت در موقع طلوع خورشید پیدایشان می شود گفتند این هم نشانه ای دیگر (۱).

در تفسیر عیاشی از هشام بن حکم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در آن شب که به معراج رفت هم نماز عشاء را در مکه خواند و هم نماز صبح را (۱).

مؤلف: و در پاره ای از اخبار آمده که آن جناب نماز مغرب را در مسجد الحرام خواند و بعد از آن برنامه معراجش شروع شد و میان این دو روایت منافاتی نیست، هم چنان که میان نماز خواندنش قبل از معراج و واجب شدن نماز در شب معراج منافاتی نیست، چرا که نماز قبل از معراج واجب شده بود، و لیکن جزئیات آن که چند رکعت است تا آن روز معلوم نشده بود.

باقی می ماند این اشکال که در روایات بسیاری آمده که آن جناب از روز اول بعثتش نماز می خواند، هم چنان که در سوره علق که اولین سوره است فرموده: **أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى - هَيْج يَادْت هَسْت أَنْ كَسَى رَا كَه نَهَى مَى كَرْد بِنْدَه اَى رَا كَه نَمَاز مَى خَوَاند** (۲) روایاتی هم آمده که آن جناب قبل از اعلام دعوتش تا مدتی با علی "ع" و خدیجه نماز می خواند.

و در کافی از عامری از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) معراج رفت در مراجعت ده رکعت نماز بجا آورد هر دو رکعت به یک سلام، و چون حسن و حسین (علیه السلام) متولد شدند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به شکرانه خدا هفت رکعت دیگر زیاد کرد و خداوند هم عمل او را امضاء فرمود، و اگر در نماز صبح چیزی اضافه نکرد برای این بود که در هنگام فجر ملائکه شب می رفتند و ملائکه روز می آمدند.

و چون خداوند دستورش داد تا در مسافرت نمازهایش بشکند رسول خدا "ص" همه را دو رکعتی کرد مگر مغرب را که از آن چیزی کم نکرد در نتیجه شش رکعت را بر امتش تخفیف داد. و احکام سهو هم تنها مربوط به رکعت هایی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اضافه کرد و اگر کسی در اصل واجب یعنی در دو رکعت اول شک کند باید نماز را از سر بگیرد (۳).

مرحوم صدوق در کتاب فقیه به سند خود از سعید بن مسیب روایت کرده که: "وی از علی بن الحسین (علیه السلام) پرسیده است، چه وقت نماز بدین طریق که امروز واجب است بر

ص: ۳۴

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۷۹، ح ۱۱.

۲- سوره علق، آیه ۹ و ۱۰. [.....]

۳- فروع کافی، ج ۳، ص ۴۸۷، ح ۲.

مسلمانان واجب شد؟ فرمود: در مدینه و بعد از ظهور اسلام و قوت گرفتن آن، که خداوند جهاد را بر مسلمانان واجب نمود، آن گاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هفت رکعت به آن اضافه کرد، دو رکعت در نماز ظهر و دو رکعت در عصر و یک رکعت در مغرب و دو رکعت در عشاء و نماز صبح را به حال خود به همان دو رکعتی که در مکه واجب شده بود باقی گذارد... " (۱). و در الدر المنثور است که احمد و نسایی و بزار و طبرانی و ابن مردویه و بیهقی (در کتاب دلائل) به سند صحیح از ابن عباس روایت کرده اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: وقتی مرا به معراج بردند بویی پاکیزه از پیش رویم گذشت به جبرئیل گفتم این بوی خوش از کجا است؟ گفت: بوی مشاطه و آرایشگر خانواده فرعون بود، چرا که او روزی مشغول شانه زدن به گیسوان دختر فرعون بود که شانه از دستش افتاد و گفت: بسم الله.

دختر فرعون گفت مقصودت نام پدر من است؟ گفت: خیر، مقصودم پروردگار خودم و پروردگار تو و پدرت می باشد، پرسید مگر تو غیر از پدر من پروردگار دیگری داری؟ گفت:

آری. پرسید به پدرم بگویم؟ گفت: بگو!

دختر فرعون نزد پدرش رفته و جریان را برای او نقل کرد. فرعون آرایشگر و دخترش را احضار کرد و پرسید آیا غیر از من پروردگار دیگری داری؟ گفت: آری پروردگار من و تو خدایی است که در آسمانها است، فرعون دستور داد مجسمه گاوی که از مس بود گداخته کردند و آن زن بیچاره و بچه هایش را در آن افکندند همین که خواستند زن را در آن مس گداخته بیندازند، گفت: من درخواستی از تو دارم. پرسید چیست؟ گفت: حاجتم این است که وقتی مرا و فرزندانم را سوزاندی استخوانهای ما را جمع آوری نموده و دفن کنی...! فرعون قبول کرد و گفت اینکار را می کنم زیرا تو به گردن ما حق داری. آن گاه آنان را به نوبت در آن مس گداخته انداختند تا در آخر خواستند که طفل شیرخوارش را بسوزانند، مادرش فریادی کشید، طفل گفت: ای مادر پیش بیا و عقب نرو که تو بر حقی، سرانجام او و فرزندانش در آن مجسمه مسی سوختند.

ابن عباس اضافه کرده است که چهار نفر در کودکی به زبان آمده اند، یکی همین کودک است، دومی آن شاهدی بود که به بیگناهی یوسف شهادت داد و سومی طفل شیرخوار در داستان جریح و چهارمی عیسی بن مریم (علیه السلام) می باشد (۲).

ص: ۳۵

۱- من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۹۱، ح ۲.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۰.

مؤلف: این روایت به طرز دیگری از ابن عباس از ابی بن کعب از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده است (۱).

و نیز در الدر المنثور است که ابن مردویه از انس روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود شبی به که مرا به معراج بردند از جمعیتی عبور دادند که لبهایشان را با قیچی های آتشی می بریدند و دوباره جایش سبز می شد، از جبرئیل پرسیدم اینها کیانند؟

گفت: اینها خطیبهایی از امت تواند که به مردم چیزی می گویند که خود عمل نمی کنند (۲).

مؤلف: و این نوع تمثالت برزخی که نتایج اعمال و عذابهای آماده شده برای هر یک را مجسم می سازد. در اخبار معراجیه بسیار است که پاره ای از آنها در روایات گذشته از نظر خوانندگان گذشت.

این را هم باید دانست که آنچه که ما از اخبار معراج نقل کردیم فقط مختصری از آن بود و گرنه اخبار در این زمینه بسیار زیاد است که به حد تواتر می رسد و جمع کثیری از صحابه مانند مالک و شداد بن اویس و علی بن ابی طالب (علیه السلام) و ابو سعید خدری و ابو هریره و عبد الله بن مسعود و عمر بن خطاب و عبد الله بن عمر و عبد الله بن عباس و ابی بن کعب و سمره بن جندب و بریده و صهیب بن سنان و حذیفه بن یمان و سهل بن سعد و ابو ایوب انصاری و جابر بن عبد الله و ابو الحمراء و ابو الدرداء و عروه و ام هانی و ام سلمه و عایشه و اسماء دختر ابی بکر همگی آن را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده اند، و جمع بسیاری از راویان شیعه از امامان اهل بیت (علیه السلام) نقل نموده اند.

از دانشمندان اسلامی هم همه آنهایی که کلامشان مورد اعتنا است اتفاق دارند بر اینکه معراج در مکه معظمه و قبل از هجرت به مدینه اتفاق افتاده است، هم چنان که خود آیه مورد بحث هم آن را افاده می کند و می فرماید "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى ... - منزله است آن خدایی که بنده خود را شبانه از مسجد الحرام به مسجد اقصی برد ... " و بسیاری از روایات هم که داستان گفتگوی آن جناب را با قریش نقل می کند بر این معنی دلالت دارد، زیرا از مجموع آنها هم بر می آید که رسول خدا جریان شب گذشته خود را برای قریش نقل نموده و آنان انکار نموده اند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به عنوان نشانه، عدد ستونهای مسجد اقصی را برایشان گفت، و جزئیاتی که در راه و از کاروانهای بین راه مشاهده کرده بود نقل کرد.

ص: ۳۶

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۰.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۵۰.

و اما در اینکه معراج در چه سالی اتفاق افتاده اختلاف است، بعضی گفته اند: سال دوم بعثت بوده و این قول را به ابن عباس نسبت داده اند، بعضی دیگر از آن جمله صاحب خرائج از علی (علیه السلام) نقل کرده که وی فرمود: در سال سوم بعثت اتفاق افتاده، بعضی آن را در سال پنجم و یا ششم دانسته اند، بعضی ده سال و سه ماه بعد از بعثت و بعضی دوازده سال بعد از بعثت و بعضی یک سال و پنج ماه قبل از هجرت و بعضی یک سال و سه ماه قبل از هجرت و بعضی شش ماه قبل از آن دانسته اند (۱).

هر چه بوده بحث در آن و تتبع در سال و ماه و روز آن قدرها اهمیت ندارد، علاوه بر این مستند و دلیلی هم که بتوان بر آن اعتماد کرد در دست نیست، لذا از این بحث صرف نظر می نمایم.

چیزی که باید خاطر نشان ساخت این است که روایات وارده از امامان اهل بیت، معراج را در دو نوبت می دانند. و از آیات سوره نجم هم همین معنا استفاده می شود، زیرا در آنجا دارد: "وَلَقَدْ رَأَوْهُ نَزْلَةً أُخْرَى - بَتَحْقِيقِ أَنْ رَأَوْهُ دَيْكِرًا بِدِيدٍ" تا آخر که انشاء الله به تفسیر آن سوره به زودی خواهید رسید. و بنا بر این جزئیاتی که در باره معراج در روایات وارد شده و با هم سازگاری ندارند ممکن است یک دسته آنها مربوط به معراج اول و یک دسته دیگر راجع به معراج دوم بوده و پاره ای دیگر مشاهداتی باشد که آن حضرت در هر دو معراج مشاهده کرده است.

آن گاه در محل وقوع این حادثه نیز اختلاف دیگری کرده اند، بعضی (۲) گفته اند از شعب ابی طالب به معراج رفتند، بعضی (۳) دیگر محل آن را خانه ام هانی دانسته که پاره ای از روایات هم بر آن دلالت دارد، آن گاه آیه شریفه مورد بحث را که ابتدای آن را مسجد الحرام دانسته چنین تاویل می کنند که مقصود از آن تمامی حرم است که آن را مجازاً مسجد الحرام نامیده.

بعضی (۴) دیگر گفته اند از مسجد الحرام بوده چون آیه بر آن دلالت دارد و دلیل دیگری که بتواند آیه را تاویل کند در دست نیست.

ممکن هم هست از آن نظر که گفتیم دوباره اتفاق افتاده بگوئیم: یکی از دو معراج از مسجد الحرام بوده و یکی دیگر از خانه ام هانی و اما اینکه از شعب ابی طالب بوده باشد در روایاتی که متضمن آنست چنین آمده که ابو طالب (علیه السلام) در تمام طول شب دنبال آن حضرت

ص: ۳۷

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۶ و مناقب، ج ۱، ص ۱۷۷.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، پاورقی ص ۶.

۳- مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۶ و روح المعانی، ج ۱۵، ص ۶.





می گشت، و به او دست نمی یافت تا آنچه با بنی هاشم در مسجد الحرام جمع شده شمشیرها را برهنه نموده قریش را تهدید کردند که اگر محمد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پیدا نشود چنین و چنان می کنیم، در همین حال بودند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آسمان نازل شده نزد ایشان آمد، و مشاهدات خود را برای قریش تعریف کرد: و پر واضح است که این همه جزئیات و خصوصیات تصور نمی رود در ایامی اتفاق افتاده باشد که ابی طالب (علیه السلام) در شعب محاصره و دست بگریبان آن شداوند و بلایا بوده.

و به هر حال معراجی که آیه شریفه مورد بحث آن را اثبات می کند معراجی که به بیت المقدس بود ابتدایش مسجد الحرام بوده و آیه شریفه در این معنی کمال ظهور را دارد، و جهت ندارد که ما آن را تاویل کنیم.

باز اختلاف دیگری کرده اند در کیفیت معراج، بعضی (۱) گفته اند: هم روحانی و هم جسمانی بوده رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با بدن خاکی خود از مسجد الحرام به بیت المقدس و از آنجا نیز با جسد و روحش به آسمانها عروج نموده است، و این قول بیشتر مفسرین است.

بعضی (۲) دیگر گفته اند: با روح و جسدش تا بیت المقدس و از آنجا با روح شریفش به آسمانها عروج نموده است و این قول گروهی از مفسرین است. و بعضی گفته اند: با روحش بوده و این خود از رؤیاهای صادقی است که خداوند به پیغمبرش نشان داده، و این قول نادری از مفسرین است.

در مناقب گفته: مردم در معراج اختلاف کرده اند، و خوارج آن را انکار و فرقه جهمی معترض شده اند به اینکه روحانی و به صورت رؤیا بوده است، ولی فرقه امامیه و زیدیه و معتزله گفته اند تا بیت المقدس روحانی و جسمانی بوده، چون آیه شریفه دارد: "تا مسجد اقصی".

عده ای دیگر گفته اند: از اول تا به آخر حتی آسمانها را هم با جسد و روح خود معراج کرده است، و این معنی از ابن عباس و ابن مسعود، و جابر، و حدیفه و انس و عایشه و ام هانی روایت شده است.

و ما در صورتی که ادله مذکور دلالت کند آن را انکار نمی کنیم، و چگونه انکار کنیم با اینکه سابقه آن در دست هست، و آن معراج موسی بن عمران (علیه السلام) است کهی.

ص: ۳۸

۱- منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۴۰، روح المعانی، ج ۱۵، ص ۷، مجمع البیان، ج ۶، پاورقی ص ۳۹۶.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۷ به نقل از مازری.

خدای تعالی او را با جسد و روحش تا طور سینا برد، و در قرآن در خصوص آن فرموده: "وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ - تو در جانب طور نبودی"، و نیز ابراهیم را تا آسمان دنیا برده در قرآن فرموده "وَكَذَلِكَ نُرِي اِبْرَاهِيمَ ... - اینچنین به ابراهیم نشان دادیم ..."، و عیسی را تا آسمان چهارم برده در قرآن فرموده: "وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا - او را تا جایی بلند عروج دادیم" و در باره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده: "فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ - پس تا اندازه قاب دو قوس رسید" و معلوم است که این بخاطر علو همت آن حضرت بود، این بود گفتار صاحب مناقب (۱).

ولی آنچه سزاوار است در این خصوص گفته شود این است که اصل "اسراء" و "معراج" از مسائلی است که هیچ راهی به انکار آن نیست چون قرآن در باره آن به تفصیل بیان کرده، و اخبار متواتر، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و امامان اهل بیت بر طبق آن رسیده است.

و اما در باره چگونگی جزئیات آن، ظاهر آیه و روایات محفوف به قرائنی است که آیه را دارای ظهور نسبت به آن جزئیات می کنند. ظهوری که به هیچ وجه قابل دفع نیست، و با در نظر داشتن آن قرائن از آیه و روایات چنین استفاده می شود که آن جناب با روح و جسدش از مسجد الحرام تا مسجد اقصی رفته، و اما عروجش به آسمانها، از ظاهر آیات سوره نجم که به زودی انشاء الله به تفسیرش خواهیم رسید و صریح روایات بسیار زیادی که بر می آید که این عروج واقع شده و به هیچ وجه نمی توان آن را انکار نمود، چیزی که هست ممکن است بگوئیم که این عروج با روح مقدسش بوده است.

و لیکن نه آن طور که قائلین به معراج روحانی معتقدند که به صورت رؤیای صادقه بوده است، چه اگر صرف رؤیا می بود دیگر جا نداشت آیات قرآنی اینقدر در باره آن اهمیت داده و سخن بگویند، و در مقام اثبات کرامت در باره آن جناب بر آید.

و همچنین دیگر جا نداشت قریش وقتی که آن جناب قصه را بر ایشان نقل کرد آن طور به شدت انکار نمایند و نیز مشاهداتی که آن جناب در بین راه دیده و نقل فرموده با رؤیا بودن معراج نمی سازد، و معنای معقولی برایش تصور نمی شود.

بلکه مقصود از روحانی بودن آن این است که روح مقدس آن جناب به ما و رای این عالم مادی یعنی آنجایی که ملائکه مکرمین منزل دارند و اعمال بندگان بدانجا منتهی و اقدار از آنجا صادر می شود عروج نموده و آن آیات کبرای پروردگارش را مشاهده و حقایق اشیاء و نتایج اعمال برایش مجسم شده، ارواح انبیای عظام را ملاقات و با آنان گفتگو کرده است،

ص: ۳۹

ملائکه کرام را دیده و با آنان صحبت نموده است و آیاتی الهی دیده که جز با عبارات:

"عرش" "حجب" "سرادقات" تعبیر از آنها ممکن نبوده است.

این است معنای معراج روحانی ولی آقایان چون قائل به اصالت وجود مادی بوده و در عالم به غیر از خدا هیچ موجود مجردی را قائل نیستند و از سوی دیگر که کتاب و سنت در وصف امور غیر محسوسه اوصافی را برمی شمارد که محسوس و مادی است مانند ملائکه کرام و عرش و کرسی و لوح و قلم و حجب و سرادقات ناگزیر شده این امور را حمل کنند بر اجسام مادیه ای که محسوس آدمی واقع نمی شوند و احکام ماده را ندارند، و نیز تمثیلاتی که در روایات در خصوص مقامات صالحین و معارج قرب آنان و بواطن صور معاصی از نتایج اعمال و امثال آن وارد شده بر نوعی از تشبیه و استعاره حمل نموده، در نتیجه خود را به ورطه سفسطه بیندازند حس را خطاکار دانسته قائل به روابطی جزافی و نامنظم در میان اعمال و نتایج آن شوند و محذوره‌های دیگری از این قبیل را ملتزم گردند.

و نیز به همین جهت بوده که وقتی یک عده از انسان‌ها معراج جسمانی رسول خدا را انکار کرده اند ناگزیر شده اند که بگویند معراج آن حضرت در خواب بوده چون رؤیا به نظر ایشان یک خاصیت مادی است برای روح مادی، و آن گاه ناچار شده اند آیات و روایاتی را که با این گفتارشان سازگاری نداشته تاویل کنند گو اینکه از آیات و روایات یکی هم با گفتار ایشان جور نمی آید.

#### **بحثی دیگر (تقسیم جزئیات مربوط به معراج به چهار قسم، از نظر معنی و سند)**

در مجمع البیان می گوید: موضعی که آن جناب بدانجا سیر داده شد مورد اختلاف است که کجا بوده، نظر ما این است که بیت المقدس بوده چون قرآن کریم این مطلب را به آن صراحت بیان نموده که هیچ مسلمانی نمی تواند آن را انکار نماید. و اینکه بعضی‌ها گفته اند:

این جریان در خواب واقع شده کلامی است ظاهر البطلان، زیرا اگر خواب می بود دیگر معجزه و برهان نبود.

و حال آنکه در روایات دارد که پیغمبر ما به آسمان عروج کرد و این مضمون را بسیاری از صحابه از قبیل ابن عباس و ابن مسعود و جابر بن عبد الله و حذیفه و عایشه و ام هانی و دیگران روایت کرده اند چیزی که هست در نقل جزئیات آن کم و زیاد دارند.

و اگر همه آن جزئیات را به دقت مورد نظر قرار دهیم خواهیم دید که از یکی از چهار

وجه خالی نیستند.

(۱) یا خصوصیاتی هستند که هم اخبار متضمن آنها، متواتر است و به هیچ وجه نمی توان انکارش نمود و هم اینکه علم ما می تواند به صحت آنها حکم کند.

(۲) و یا جزئیات و خصوصیاتی هستند که هر چند اخبار در دلالت بر آنها به حد تواتر نمی رسد و لیکن از آنجایی که اموری غیر معقول و مخالف با اصول نیستند، و خلاصه عقل حکم به امکان آنها می کند، که ما نیز آنها را انکار ننموده، و تجویزش می کنیم، و می گوئیم ممکن است چنین وقایعی اتفاق افتاده باشد و با فرض تواتر حکم قطعی می کنیم که اینگونه امور در بیداری اتفاق افتاده.

(۳) و یا اموری است که ظاهرش با اصول مسلمه ما مخالف دارند و لیکن وضع روایاتی که بر آنها دلالت می کند طوری است که می توان ظاهرش را تاویل نمود و محمل معقولی برایش درست کرد، در این صورت از ظاهر آن روایات صرفنظر نموده بر آن معانی معقول حمل می کنیم، حملی که هم با حق بسازد و هم با دلیل و روایت.

(۴) و یا اموری است که نه ظاهرش معقول و صحیح است و نه ممکن است بر محمل صحیحی حملشان نمود، و حمل نمودن آنها به اصطلاح بدون سریش صورت نمی گیرد، اینگونه جزئیات و خصوصیات راجع به معراج را قبول ننموده ادله آنها را رد می کنیم.

از جمله مطالبی که در باره معراج جزء دسته اول است، یعنی مورد یقین است اصل معراج است و اینکه اجمالا آن جناب را به معراج برده اند.

و از جمله مطالبی که جزء دسته دوم است این است که آن جناب آسمانها را گشته و انبیاء و عرش و سدره المنتهی و بهشت و دوزخ را دیده است.

و مطالب جزء دسته سوم از قبیل دیدن اهل بهشت و تنعم آنان و اهل دوزخ و کیفیت عذاب ایشان است که می توان بر این معنا حمل کرد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اسماء و صفات ایشان را دیده و به اصطلاح لیست بهشتیان و دوزخیان را قرائت فرموده است.

و مطالبی که جزء دسته چهارم است و چاره ای جز طرح و طرد روایات آن نیست، مطالبی است که از ظاهر ادله آن تشبیه بر می آید مثل سخن گفتن علنی با خدا و دیدن خدا و با او بر تخت نشستن و امثال آن که ظاهرش جسمانیت و شباهت خدا به خلق را می رساند، و خدا از آنها منزّه است، و از همین دسته است آن روایتی که دارد شکم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را شکافته و دل او را شستند. چون دل آن جناب از هر بدی و عیبی طاهر و مطهر

بوده و چنان دلی که مرکز آن همه معارف و عقائد حقه است چگونه احتیاج به شستشو دارد (۱).

و بسیار خوب گفته است، جز اینکه بیشتر مثالهایی که آورده مورد اشکال است، مثلاً گردش در آسمانها و دیدن انبیاء و امثال آن و همچنین شکافتن سینه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و شستشوی آن را از دسته چهارم شمرده و حال آنکه از نظر عقل هیچ اشکالی ندارد. زیرا می توان گفت همه آنها از باب تمثلات برزخی و یا روحی بوده است، و روایات معراج پر است از این نوع تمثالات، مانند مجسم شدن دنیا در هیات زنی که همه رقم زیور دنیایی به خود بسته و تمثیل دعوت یهودیت و نصرانیت و دیدن انواع نعمت ها و عذابها برای بهشتیان و دوزخیان و امثال اینها.

از جمله مؤیداتی که گفتار ما را تأیید می کند اختلاف لحن اخبار این باب است در بیان یک مطلب، مثلاً در بعضی از آنها در باره صعود رسول خدا به آسمان می گوید که به وسیله براق صورت گرفته و در بعضی دیگر بال جبرئیل مده و در بعضی نردبانی که یکسرش روی صخره بیت المقدس و سر دیگرش به بام فلک و آسمانها رفته است، و از این قبیل اختلاف تعبیر در بیان یک حقیقت بسیار است که اگر کسی بخواهد دقت کند در خلال روایات این باب بسیار خواهد دید.

بنا بر این از همین جا می توان حدس زد که منظور از این بیانات مجسم ساختن امری غیر جسمی و غیر مادی است به صورت امری مادی به نحو تمثیل و یا تمثیل و وقوع اینگونه تمثیلات در ظواهر کتاب و سنت امری است واضح که به هیچ وجه نمی شود انکارش کرد.

ص: ۴۲

اشاره

وَ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ جَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكَيْلًا (۲) ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا (۳) وَ قَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَ لَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا (۴) فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَ كَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا (۵) ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَ آمَدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَيْنٍ وَ جَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا (۶)

إِن أَحْسَبْتُمْ أَحْسَبْتُمْ لَأَنفُسِكُمْ وَ إِن أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرِهِ لِيَسُوؤُوا وُجُوهَكُمْ وَ لِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ لِيَتَّبِعُوا مَا عَلَّمُوا تَتَّبِعُوا (۷) عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَ إِن عُدْتُمْ عُدْنَا وَ جَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا (۸)

ترجمه آیات:

و به موسی کتاب تورات را فرستادیم و آن را وسیله هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم تا غیر من که خدای عالمم هیچکس را حافظ و نگهبان فرا نگیرند (۲).

ای فرزندان کسانی که با نوح (بر کشتی) سوار کردیم، او بنده شکرگزاری بود (۳).

و در کتاب تورات یا در لوح محفوظ و کتاب تکوین الهی خبر دادیم و چنین مقدر کردیم که شما بنی اسرائیل دو بار حتما در زمین فساد و خونریزی می کنید و تسلط و سرکشی سخت و ظالمانه می یابید (یک بار بقتل شعیا و مخالفت آرمیا و بار دیگر بقتل زکریا و یحیی مبادرت می ورزند) (۴).

پس چون وقت انتقام اول فرا رسید بندگان سخت جنگجو و نیرومند خود را (چون بخت النصر) بر شما برانگیزیم تا آنجا که در درون خانه های شما نیز جستجو کنند و این وعده انتقام، حتمی خواهد بود (۵).

آن گاه شما را روبروی آنها قرار داده و بر آنها غلبه دهیم و به مال و فرزندان نیرومند مدد بخشیم و عده جنگجویان شما را بسیار گردانیم (تا بر دشمن و لشکر بخت النصر غلبه کنید) (۶).

(شما بنی اسرائیل و همه اهل عالم) اگر نیکی و احسان کردید بخود کرده و اگر بدی و ستم کردید باز بخود کرده اید و آن گاه که وقت انتقام ظلم های شما (کشتن یحیی و زکریا و یا عزم قتل عیسی) فرا رسید باز بندگان قوی و جنگ آور را بر شما مسلط می کنیم تا اثر بیچارگی و خوف و اندوه رخسار شما ظاهر شود و به مسجد بیت المقدس، معبد بزرگ شما- مانند بار اول- داخل شوند و ویران کنند و به هر چه رسند نابود ساخته و به هر کس تسلط یابند به سختی هلاک گردانند (۷).

ای رسول ما! باز هم به بنی اسرائیل بشارت ده که امید است خدا به شما اگر توبه کرده و صالح شوید مهربان گردد و اگر به عصیان و ستمگری برگردید ما هم به عقوبت و مجازات شما باز می گردیم و جهنم را زندان کافران قرار داده ایم (۸).

## بیان آیات

### اشاره

از ظاهر سیاق این آیات که در صدر سوره قرار دارند چنین برمی آید که در مقام بیان این معنا است که سنت الهی در امتها و اقوام مختلف انسانی همواره بر این بوده است که ایشان را به راه بندگی و توحید هدایت نموده و رسیدن به آن را برایشان ممکن ساخته و ایشان را در پذیرفتن و نپذیرفتن مخیر نموده است، نعمت های دنیا و آخرت را در اختیارشان قرار داد و ایشان را به همه رقم اسبابی که در اطاعت و معصیت بدان نیازمندند مسلح و مجهز ساخت تا اگر اطاعت و احسان کنند به سعادت دنیا و آخرت پاداششان دهد، و اگر گناه و عصیان ورزند به نکال و خواری در دنیا و عذاب آخرت کیفرشان کند.

بنا بر این می توان گفت که هفت آیه مذکور به منزله مثالی است که کیفیت و چگونگی جریان این سنت عمومی را در بنی اسرائیل مجسم می سازد، بدین شرح که خدا بر پیغمبرشان کتاب نازل کرد، و آن را هدایتی قرار داد تا به وسیله آن به سوی خدایشان راه یابند، و در آن کتاب چنین پیشگویی کرد که به زودی ترقی نموده و در اثر همان ترقی، طغیان و تباهی خواهند ورزید و خداوند با مسلط نمودن دشمن، بر آن قوم، انتقام سختی از آنان خواهد



گرفت و خوارشان خواهد ساخت و دشمن آن قدر از ایشان بکشد و اسیر کند تا آن که غرور و طغیانشان فروکش نموده دوباره به سوی اطاعت خدا برمی گردند، در آن وقت خدا هم به نعمت و رحمت خود برگشته باز سرو سامانی به ایشان خواهد داد، باز برای بار دوم طغیان خواهند ورزید و خدا هم به عذاب خود برمی گردد.

از این بیان این نتیجه به دست می آید که آیات هفتگانه مورد بحث به منزله توطئه و زمینه چینی برای بیان جریان همین سنت است در امت اسلام، و در حقیقت این چند آیه نظیر جمله معترضه است میان آیه اول و آیه نهم.

### اشاره به مورد استعمال کلمه " کتاب " در قرآن مجید و وجه اینکه وکیل گرفتن غیر خدا شرک است

" وَ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ جَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكَيْلًا "

کلمه " کتاب " در بسیاری از موارد در قرآن کریم بر مجموع شرایعی که بر مردمی واجب شده، و در آنچه از عقاید و اعمال اختلاف داشته اند داوری می کرده، اطلاق شده است، و اطلاقش بر این معنا خود دلیل بر این است که کتاب مشتمل بر وظایفی اعتقادی و عملی است که باید به آن معتقد شده و عمل کنند، و بعید نیست که به خاطر همین جهت فرموده: " ما کتاب را برای موسی فرستادیم " و فرمود: " تورات را فرستادیم " تا بفهماند که کتاب نامبرده مشتمل بر شرایعی است که اخذ و عمل به آنها بر آنان فرض و واجب است.

و از همین جا روشن می شود که جمله: " وَ جَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ " به منزله تفسیر برای فرستادن کتاب است و هدایت بودن آن همین است که شرایع پروردگارش را برایشان بیان می کند، شرایعی که اگر به آنها معتقد شوند و عمل کنند به سوی حق راه می یابند و به سعادت دو سرا نائل می گردند.

و کلمه: " ان " در جمله: " أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكَيْلًا " تفسیریه است و مدخول ان، محصل همه آن معارفی است که کتاب هدایتشان مشتمل بر آنست.

پس برگشت معنای آیه به این است که محصل آن معارفی که کتاب بیانش می کند و ایشان را به آن راهنمایی می نماید این است که ایشان را از شرک به خدا نهی می کند، و از اینکه چیزی غیر خدا را وکیل خود بگیرند زنده می دهد و بنا بر این جمله: " أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكَيْلًا " تفسیر جمله: " وَ جَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ " خواهد بود، البته این در صورتیست که ضمیر در جمله: " لا- تتخذوا " به بنی اسرائیل برگردد، هم چنان که ظاهر هم همین است، و اما اگر احتمال دهیم که به موسی و بنی اسرائیل هر دو برگردد در این صورت تفسیر همه جملات قبل، خواهد بود.

و در این جمله التفاتی به کار رفته، و آن را التفات از تکلم با غیر (ما) به تکلم تنها (من) است اول فرمود: "ما قرار دادیم" پس از آن فرمود: "غیر من را وکیل نگیرید" و وجه آن بیان این نکته است که در اول به منظور تعظیم و همچنین به منظور حفظ وحدت سیاق، به صورت تکلم با غیر، آورده شد و اشکالی هم وارد نمی شد و اما اگر در دومی هم به همین صورت می آورد می فرمود: "بغیر ما وکلایی نگیرید" شنونده خیال می کرد که خدایان متعددند و این با توحیدی که خود سیاق در مقام اثبات آنست مناسب نبود به همین جهت در خصوص این جمله از سیاق قبل صرف نظر نموده و جمله را به صیغه تکلم تنهایی آورد.

و بعد از آنکه این محذور برطرف شد دوباره به سیاق سابق عودت نموده و فرمود:

"ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا".

و اما چرا وکیل گرفتن غیر خدا شرک است؟ جهتش این است که وکیل آن کسی است که شئون ضروری موکل خود را اصلاح نموده و به برآورده کردن حوائجش اقدام نماید، و چنین کسی غیر از خدای سبحان نمی تواند باشد، پس اگر کسی غیر او پروردگاری اتخاذ کند در حقیقت غیر خدا را وکیل اتخاذ نموده است.

"ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا".

"ذریه" به این عنایت بر اولاد اطلاق می شود که آنها اولاد صغیری هستند که به پدران خود ملحق می شوند، و اگر در آیه شریفه به صدای بالا آمده بخاطر اختصاص است (۱).

و اختصاص خود عنایت خاص متکلم را می رساند و می فهماند که متکلم از این حکمی که در باره کلمه "ذریه" کرده بدین جهت بوده که نسبت به آن عنایت خاصی داشته، و بنا بر این، همین اختصاص به منزله تعلیل بوده و خاصیت آن را دارد، هم چنان که به صدای بالا بودن کلمه: "اهل" در آیه: "يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ" (۲) همین خاصیت را افاده نموده و چنین معنا می دهد: "خدا می خواهد رجس را از شما ببرد به خاطر اینکه شما اهل بیت نبوت هستید".

در آیه مورد بحث هم جمله "ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ" آیه قبلی خود را تعلیل می کند، [

ص: ۴۶

۱- اختصاص یکی از نکات ادبی است و در نحو بابی دارد و منظور از آن این است که اعراب وصفی را به منظور افاده عنایت بیشتر عوض کنند و کلمه: "اخص" را تقدیر بگیرند، در آیه مورد بحث اگر این عنایت نبود کلمه "ذریه" را باید مجرور می خواندیم تا عطف بر لام در بنی اسرائیل باشد و لیکن منصوب آمده تا اختصاص را برساند (مترجم).

۲- سوره احزاب، آیه ۳۳. [...]

هم چنان که جمله "إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا" آن جمله را تعلیل می کند.

و اما تعلیل بودن جمله اول برای آیه قبلی خود از این جهت است که خداوند سبحان در باره سرنشینان کشتی نوح وعده های جمیل داده و بعد از آنکه از غرق نجاتشان داد فرمود:

"ای نوح از کشتی فرود آی که سلام ما و برکات و رحمت ما بر تو و بر آن اممی که همیشه با تو انداخته و امتهایی که (خودسر و ستمگر شوند) ما پس از آنکه به آنها بهره از دنیا دهیم آنان را به عذاب سخت کیفر خواهیم داد" (۱).

بنا بر این فرستادن کتاب برای موسی و هدایت بنی اسرائیل به وسیله آن، وفای به همان وعده نیکویی است که به پدرانشان یعنی به سرنشینان کشتی نوح داده بود و هم اجرای سنت الهی است که در امتهای گذشته اعمال می شد.

پس گویی چنین فرموده که "ما بر موسی کتاب فرستادیم و آن را وسیله هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم، به خاطر اینکه بنی اسرائیل ذریه همانها هستند که ما با نوح سوار بر کشتیشان کردیم، و سلامتی و برکات را وعده شان دادیم".

و اما دوم، برای اینکه این سنت یعنی سنت هدایت و ارشاد و طریقه دعوت به توحید، عینا همان سنتی است که نوح اولین مجری آن در عالم بشری بود، و با قیام به آن، شکر نعمتهای خدا را به جای آورده و عبودیت خود را نسبت به خدا خالص کرده- قبلا- هم مکرر گفته ایم: که شکر حقیقی ملازم است با اخلاص در عبودیت- خدای تعالی هم شکر خدمت او را گذارده، و سنت او را تا بقاء دنیا بقاء داده و در همه عوالم بر او سلام کرده و تا روز قیامت در هر کلمه طیب و عمل صالحی که از نسل بشر سر بزند او را شریک در اجر نموده هم چنان که خود فرموده: "وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ، وَ تَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ، سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ، إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ" (۲).

بنا بر این، آیه مورد بحث در این جمله خلاصه می شود که ما نوح را به خاطر اینکه بنده ای شکور بود پاداش دادیم و دعوتش را باقی گذاردیم سنتش را در ذریه آنها که در کشتی با او بودند اجرا نموده، مثلا بر یکی از ذریه اش موسی کتاب نازل کردیم و آن را مایه هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم.

**وجه منصوب بودن کلمه "ذریه" در جمله: "ذُرِّيَّةٌ مِّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ... " و معنایی که از آن استفاده می شود**

از جمله: "ذُرِّيَّةٌ مِّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ" و جمله: "وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ" بخوبی بر

ص: ۴۷

۱- سوره هود، آیه ۴۸.

۲- ذریه او را بقاء دادیم و سنتش را در نسلهای بعد جاری ساختیم، سلام بر نوح در همه ادوار، ما نیکوکاران را چنین پاداش می دهیم. سوره صافات، آیه ۹۷.

می آید که مردم امروز، همه ذریه پسری و دختری نوح می باشند، و اگر تنها ذریه پسری او بودند و مقصود از جمله " آنها که در کشتی با نوح سوار کردیم" پسران نوح باشند بهتر و بلکه متعین این بود که گفته باشد ذریه نوح، و این خود روشن است.

مفسرین در اعراب آیه، وجوه بسیار دیگری دارند، از جمله گفته اند (۱): کلمه " ذریه" منصوب به ندایی است که حذف شده، و تقدیر آن چنین بوده " ای ذریه کسانی که با نوح بر کشتی نشانندیم" و یا گفته اند (۲) مفعول اول جمله: " تتخذوا" است و مفعول دوم آن کلمه:

" وکیلا" است و تقدیر کلام این است که: " به جای من کس دیگری را- هر که باشد- از ذریه کسانی که با نوح در کشتیشان نشانندیم وکیل مگیرید" و یا گفته اند (۳) بدل است از کلمه موسی که در آیه قبلی بود ولی سخافت هیچیک از این وجوه بر خواننده پوشیده نیست.

وجه زیر نیز از نظر سخافت دست کمی از وجوه مذکور ندارد، و آن این است که گفته اند (۴): ضمیر در " انه" به موسی برمی گردد نه به نوح! و جمله، تعلیل فرستادن کتاب به موسی و آن را هدایت بنی اسرائیل قرار دادن است البته در صورتی که ضمیر " هاء" در " وَ جَعَلْنَاهُ" را به موسی برگردانیم نه به کتاب.

### معانی مختلف واژه " قضاء" و معنای آیه: " وَ قَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لِنُفْسِدَنَّ فِي الْأَرْضِ ..."

" وَ قَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لِنُفْسِدَنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَ لَنَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا".

راغب در مفردات در معنای " قضاء" گفته است که به معنای فیصله دادن به امری است، چه با گفتار باشد و چه با عمل و هر کدام بر دو وجه است یکی الهی و دیگری بشری، از جمله قضاء الهی این است که فرموده: " وَ قَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ". خدا دستور داده که جز او را نپرستید: و نیز در همین معنا است که فرموده: " وَ قَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ" یعنی ما اعلام کردیم و حکم را فیصله یافته کردیم و به ایشان به وسیله وحی چنین اعلام نمودیم که ... و بر همین معنا حمل می شود آیه: " وَ قَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هُوْلَاءِ مَقْطُوعٌ" این امر را به وی حکم کردیم که نسل اینان مقطوع خواهد بود.

و اما قضاء فعلی و عملی الهی این است که می فرماید: " وَ اللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ" - تنها خداست که به حق حکم می کند و غیر او آنچه را به

ص: ۴۸

۱- تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۱۵۴ به نقل از مجاهد.

۲- تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۱۵۴.

۳- روح المعانی، ج ۱۶، ص ۱۵ به نقل از ابو البقاء.

۴- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۶.

خدایی می خوانند هیچ حکم (و اثری) نخواهند داشت نه به حق و نه بیاطل".

"فَقَضَاهُنَّ سَبَّعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ - پس آنها را در دو روز هفت آسمان کرد" که قضاء در آن به معنای ابداء و فراغت از ایجاد است و این آیه در حقیقت در معنی همان آیه:

"بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" است.

و اما "قضاء" در قول بشری این است که می گویند: داوود چنین قضاء کرد، پس حکمی که حاکم می کند از مقوله کلام است و در قضاء فعلی بشری، آیه شریفه می فرماید:

"فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ - پس چون مناسک خود را پایان رساندید" و همچنین می فرماید:

"ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ - پس آلودگیهای خود را زائل نموده به نذرهای خود وفا کنند" (۱).

و کلمه "علو" به معنای ارتفاع و در آیه مورد بحث کنایه است از طغیان به ظلم و تعدی، زیرا "علو" عطف بر فساد شده، آنهم ف تفسیری، در جای دیگر قرآن نیز به این معنا آمده است آنجا که فرموده: "إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا - فرعون در زمین علو کرد و اهل زمین را فرقه فرقه نمود".

و معنای آیه این است که ما بنی اسرائیل را در کتاب که همان تورات باشد خبر داده و اعلام نمودیم، خبری قاطع، که سوگند می خورم و قطعی می گویم که شما نژاد و گروه بنی اسرائیل به زودی در زمین فساد خواهید کرد - که مراد از "زمین" سرزمین فلسطین و اطراف آنست - و این فساد را در دو نوبت پشت سر هم انجام خواهید داد.

و در زمین طغیان و علو بزرگی خواهید نمود.

"فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا ...".

راغب در مفردات در معنای کلمه "باس" می گوید: "بؤس" و "باس" و "باساء" به معنای شدت و مکروه است، با این تفاوت که بؤس بیشتر در فقر و جنگ و باس و باساء بیشتر در عذاب استعمال می شود مانند آیه شریفه: "وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنْكِيلًا" (۲).

و در مجمع البیان می گوید: ماده "جوس" به معنای سر زدن به اینجا و آنجا است، مثلاً گفته می شود: فلانی را در فلان قبیله رها کردم تا یجوسهم و یدوسهم یعنی بگردد و یک یک را پیدا نموده لگد مال کند، ابو عبیده هم در معنای این کلمه گفته است: هر جا را که".

١- مفردات راغب، ماده "قضى".

٢- مفردات راغب، ماده "بؤس".

آمد و شد کرده پا نهاده باشی حوس و جوس کرده ای، آن گاه گفته است: بعضی گفته اند جوس به معنای طلب کردن یک چیزی به جستجو است (۱).

### توضیح معنای آیه شریفه: "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا... " و اشاره به ضعف وجوه دیگری که در این باره گفته شده است

و اینکه فرمود: "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا" تفریعی است بر جمله: "لنفسدن... " و ضمیر تثنیه "هما" به مرتین برمی گردد، و معنایش این است که دو بار فساد می کنید، و بنا بر این معنای "اولیهما" افساد اولی است و مراد به "وعد اولی" وعده اول از آن دو وعده و آن نکال و نعمتی است که خدا در برابر فسادشان داده، و در نتیجه وعد به معنای موعود خواهد بود، و آمدن وعد کنایه از آمدن هنگام انجام و عملی کردن آنست، و همین خود دلیل است بر اینکه خداوند در برابر دو نوبت افساد آنان دو تا وعده داده، و اگر اسمی از دومی نبرده به خاطر اختصار بوده، و گویا فرموده: در زمین دو نوبت فساد می کنید و ما وعده تان داده ایم که در هر نوبت انتقام بگیریم وقتی افساد اول کردید... همه آنچه را که گفتیم به کمک سیاق آیه بود که از آیه استفاده کردیم و معنای آیه که فرمود: "بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ" این است که بندگان نیرومند خود را بسیج کردیم و فرستادیم تا شما را ذلیل نموده و از شما انتقام بگیرند.

و دلیل اینکه گفتیم بعث بمنظور انتقام و ذلیل کردن بوده جمله: "أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ... " است.

و در اینکه آمدن آن بندگان خدا بسوی بنی اسرائیل و قتل عام و اسارت و غارت و تخریب آنان را "بعث الهی" خوانده، اشکالی ندارد چرا که این بعث و برانگیختن بر سیبل کیفر و در برابر فساد و طغیان و ظلم به غیر حق بنی اسرائیل بوده است، پس کسی نگوید که خدا با فرستادن چنین دشمنانی آدم کش و مسلط ساختن آنان بر بنی اسرائیل نسبت به ایشان ظلم کرده، بلکه خود ایشان به خود ظلم کردند.

و از همین جا روشن می شود که در آیه شریفه هیچ دلیلی وجود ندارد که دلالت کند بر گفتار آن مفسری (۲) که گفته است: "قومی که خدای تعالی بر بنی اسرائیل مسلط کرد بندگان مؤمن بوده اند" چون فرموده "ما برانگیختیم"، و نیز فرموده "عده ای از بندگان خود را فرستادیم".

زیرا هیچیک از این دو دلیل دلالتی بر مؤمن بودن آنان ندارد، اما اولی به خاطر اینکتهی

ص: ۵۰

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۸.

۲- مجمع البیان، ج ۶ ص ۳۹۸ به نقل از جبائی

برانگیختن و وادار نمودن کفار برای قلع و قمع کردن مردمی در صورتی که از باب مجازات باشد بعث الهی است و لازم نیست که مجازات الهی همیشه به دست مؤمنین صورت گیرد.

و اما دومی به خاطر اینکه کفار هم بندگان خدایند، آنهم در مثل این آیه که بندگان را به وصف باس و شدت و خونخواری توصیف نموده.

قول (۱) دیگری نیز هست که بی شباهت بقول این مفسر نیست، و آن این است که ممکن است افراد مبعوث شده، مؤمنینی بوده اند که خداوند دستورشان داده تا با این طایفه جهاد کنند، و نیز ممکن است که کفاری بوده اند که یکی از پیغمبران با آنان ائتلاف کرده که با این طایفه بجنگند و آنان را بر ایشان که مثل خود آنان کفار و فساق بودند مسلط ساخته باشد و لیکن همان اشکالی که بقول قبلی وارد می شد بر این قول نیز وارد می گردد.

و جمله "وَ كَانَ وَعْداً مَفْعُولاً" تاکید است بر حتمی بودن قضاء و معنایش این است که چون زمان آن عذاب که در برابر فساد اولتان وعده دادیم رسید از میان مردم بندگان نیرومند و خونخوار را علیه شما برمی انگیزیم تا سرزمینهای شما را با قهر و غلبه مسخر نموده و تا مرکز سرزمینهایتان پیش روی کنند و شما را ذلیل و استقلال و علو و آقائیتان را تباه سازند و این خود وعده ای است شدنی که گریزی از آن نیست.

"ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكُرَّةَ عَلَيْهِمْ وَ أَمَدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَيْنَ وَ جَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيراً".

در مجمع البیان گفته است که: کلمه: "کره" به معنای "برگشتن" و هم به معنای "دولت" است، و "نفیر" به معنای "نفر" و عدد رجال "است، و زجاج در معنای آن گفته است: ممکن هم هست که "نفیر" جمع "نفر" باشد، هم چنان که در جمع "عبد"، "عبید" و در جمع "ضآن" (گوسفند)، "ضئین" و در جمع معز (بز) معیز و در جمع کلب (سگ) کلیب هم می گویند، و "نفر" انسان و "نفر" - با سکون - و "نفیر" و "نافره" به معنای گروهی است که او را یاری می کنند، و با او کوچ می کنند (۲).

و معنای آیه روشن است، و ظاهرش این است که بنی اسرائیل به زودی به دولت سابق خود بازگشته و بعد از عذاب بار اول بر دشمنان مسلط می شوند، و از چنگ استعمار رهایی می یابند و به تدریج و در برهه ای از زمان این برگشتن صورت خواهد گرفت، زیرا امداد شدنشان به اموال و فرزندان و بالا رفتن آمارشان به زمان قابل توجهی احتیاج دارد.

ص: ۵۱

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۸ به نقل از ابی مسلم.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۸.



و آیه بعدی که می فرماید: "إِنْ أَحْسَيْتُمْ أَحْسَيتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا" اشعار و بلکه با کمک سیاق، دلالت دارد بر اینکه این واقعه یعنی برگشتن دولت بنی اسرائیل و غلبه کردنشان بر دشمنان به خاطر برگشتن از کفر و فسق به ایمان و نیکی است، و این هم ثمره چشیدن وبال و آثار تلخ بدیهای قبل است، هم چنان که وعده و یا به تعبیر دیگر عذاب دومی هم به خاطر برگشتن از این نیکیها به سوی بدی است.

### آثار نیک و بد اعمال به عامل بر می گردد (إِنْ أَحْسَيْتُمْ أَحْسَيتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا)

"إِنْ أَحْسَيْتُمْ أَحْسَيتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا".

"لام" در "لأنفسكم" و همچنین در "فلها" لام اختصاص است یعنی: هر یک از احسان و اسائه شما مختص به خود شما است، بدون این که به دیگران چیزی از آن بچسبد، و این خود سنت جاریه خداست که اثر و تبعه عمل هر کسی را - چه خوب و چه بد- به خود او برمی گرداند، بنا بر این آیه مورد بحث، در معنای آیه: "تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ" (۱) می باشد.

پس آیه، در مقام بیان این معنا است که اثر هر عمل - چه خوب و چه بد- به صاحبش برمی گردد، نه اینکه بخواهد این معنا را برساند که کار نیک به نفع صاحبش و کار زشت به ضرر او تمام می شود تا گفته شود چرا به جای "فلها" نفرمود: "فعلیها" هم چنان که در آیه دیگر فرمود: "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَیْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" (۲).

بنا بر این دیگر نیازی به آن زحمت بیهوده نیست که بعضی به خود داده و گفته اند:

"لام" در جمله "وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا" به معنی "علی" است و آنکه دیگری گفته که بمعنای "الی" است، زیرا اسائه با این حرف متعدی می شود و گفته می شود: "أساء الی فلان و یسیء الیه اساءه" یعنی بدی کرد به فلانی یا بدی می کند و یا آن دیگری که گفته است: لام مزبور برای استحقاق و نظیر لامی است که در "لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ" است (۳).

و چه بسا که به گفته ما که گفتیم لام، لام اختصاص است اشکال شود به اینکه واقع مطلب خلاف آنست، زیرا که بسیار می بینیم که اثر احسان به خود احسان کننده برنگشته بلکه عاید غیر او می شود و یا اثر گناه و بدی به خود بدکار نرسیده و عاید غیر او می شود.

ص: ۵۲

۱- آن گروه پیشین از پیغمبران و امتان همه در گذشتند، هر چه کردند برای خود کردند و شما نیز هر چه کنید به سود خویش کنید. سوره بقره، آیه ۱۴۱.

۲- نیکی های هر شخصی به سود خودش است و بدیهایش نیز به ضرر خودش. سوره بقره، آیه ۲۸۶. [.....]

۳- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۶.

ولی جوابش روشن است، و آن این است که صاحب این اشکال غفلت ورزیده از اینکه قرآن کریم چه نظری نسبت به آثار اعمال دارد و اینکه اثر هر عملی به عاملش بر می گردد مربوط به آثار اخروی اعمال است که به هیچ وجه به غیر صاحب عمل ربطی ندارد، و در این باره فرموده است: " مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ " (۱).

و اما آثار دنیوی اعمال چنان نیست که به غیر فاعل نرسد بلکه در صورتی که خدا بخواهد به عنوان انعام و یا عذاب و یا امتحان اثر عمل شخصی را به شخص دیگر نیز می رساند بنا بر این اینطور نیست که هر فاعلی بتواند به طور دائم اثر فعل خود را به دیگری برساند، مگر همان احیانا که گفتیم مشیت خدا بر آن تعلق گرفته باشد، و اما خود فاعل اثر فعلش دائما و بدون هیچ تخلفی به خودش بر می گردد.

بنا بر این نیکوکار سهمی از عمل نیک و بدکار سهمی از عمل بد خود دارد، هم چنان که فرمود: " فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ " (۲).

پس اثر فعل از فاعلش جدا نمی شود، و بطور دائم به غیر او نمی رسد، و این همان معنایی است که از علی (۳) (علیه السلام) روایت شده که فرمود: تو هیچ احسانی به غیر نمی کنی و هیچ بدی نیز به غیر نمی کنی آن گاه این آیه را تلاوت فرمود.

" فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَ لِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ لِيَتَّبِعُوا مَا عَلَّمُوا تَتَّبِعُونَ " .

" تتبیر " به معنای هلاک کردن و از ماده تبار به معنی هلاک و دمار است.

و کلمه: " لیسوؤا " از مسائه به معنای غصه دار کردن است. گفته می شود " ساء زید فلانا " یعنی اندوهناک کرد او را و این کلمه بطوری که بعضی (۴) هم گفته اند: متعلق است به فعل مقدر که بخاطر اختصار حذف شده.

و لایم در آن برای غایت است، و تقدیر آن چنین است: " بعثناهم لیسوؤا و جوهکم بظهور الحزن و الکابه فیها- ما آن بندگان خود را برانگیختیم برای اینکه نشانه های ناراحتی

ص: ۵۳

۱- هر که کفر بورزد علیه خود کرده و هر که عمل صالح کند به نفع خود تهیه دیده است. سوره روم آیه ۴۴.

۲- هر کس به وزن ذره ای نیکی کند آن را می بیند، و هر کس به وزن ذره ای بدی کند آن را می بیند سوره زلزال، آیه ۸.

۳- کشاف، ج ۲، ص ۶۵۰.

۴- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۶.

و حزن و اندوه را در چهره های تان آشکار سازند، بطوری که آثار ذلت و مسکنت و خواری و بردگی از سر و رویتان بیارد، و همه اینها به وسیله قتل عام و غارت ها و اسیریهها که در شما اعمال می کنند صورت بگیرد".

و مقصود از مسجد در جمله: "و لِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ" مسجد اقصی بیت المقدس - است و به حرف آن کس (۱) که گفته مراد از مسجد تمامی سرزمین بیت المقدس است، و مجازاً آن را مسجد خوانده نباید اعتنا کرد.

این کلام دلالت بر چند نکته دارد: اول اینکه دشمنان بنی اسرائیل در نوبت اول هم داخل مسجد اقصی شده و آن را به قوه قهریه گرفتند، و اگر در قرآن کریم آن را نیاورده به منظور اختصار بوده است، دوم اینکه داخل شدن در مسجد برای هتک حرمت و تخریب آن بوده، سوم اینکه این مهاجمین و مبعوثین برای مجازات بنی اسرائیل و گرفتن انتقام از ایشان همانها بودند که در بار اول مبعوث برایشان شدند.

و معنای جمله "و لِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا" این است که هلاک کنند و نابود سازند "هر کسی را" که بر آن دست یابند، مردم را کشته، اموال را سوزانیده، خانه ها را خراب و شهرها را ویران سازند.

احتمال هم دارد که "ما" مصدریه و به معنای مدت باشد، و مضاف حذف شده، تقدیر چنین باشد: "و لِيُتَبِّرُوا مَدَّةً عُلُوِّهِمْ تَتْبِيرًا" ولی معنای اول به فهم نزدیک تر و با سیاق آیه مناسب تر است.

از مقایسه میان وعد اول یعنی جمله "بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا..." و وعد دوم یعنی جمله "لِيَسُوؤُوا وُجُوهَكُمْ..." این معنا به دست می آید که وعده دوم بر بنی اسرائیل سخت تر بوده و در آن وعده نزدیک بوده که به کلی نابود شوند، و در دلالت بر این معنا همین عبارت کافی است که فرمود: "و لِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا".

و معنای آیه این است که وقتی زمان وعده دوم رسید، یعنی بنی اسرائیل افساد بار دوم خود را از حد گذراندند ما همان بندگان خود را واداشتیم تا با فراهم آوردن اسباب حزن و اندوه و تحقق بخشیدن ذلت و مسکنت آنان چهره های شان را اندوهگین نموده و نیز مانند نوبت نخستین وارد مسجد اقصی شوند و هر چه را که بر آن غلبه یافتند هلاک نموده و سرزمینهایی را که از آن عبور کردند ویران سازند.

ص: ۵۴

"عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُدتُمْ عُدتُمْ وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا".

حصیر از ماده "حصر" و به طوری که گفته اند به معنای حبس کردن و در مضیقه قرار دادن است هم چنان که در جای دیگر قرآن فرموده: "وَاحْضُرُوهُمْ" یعنی برایشان تنگ بگیرید.

و معنای جمله "عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ" - بطوری که از سیاق برمی آید- این است که امید است بعد از بعث دشمنان در بار دوم خداوند به شما رحم کند، و این وعده امیدوار کننده مشروط است به توبه ایشان و اینکه به طاعت و احسان برگردند. به دلیل جمله "وَإِنْ عُدتُمْ عُدتُمْ" که تهدید می کند اگر باز هم به فساد برگردید ما نیز به عقوبت و نکال بر می گردیم و ما جهنم را برای کافران حصیر و محلی محصور قرار می دهیم تا نتوانند از آن خارج شوند.

و در جمله "عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ" از تکلم با غیر به غیبت التفات شده است، و گویا وجه آن این باشد که خواسته است به اصلی اشاره کند که ربوبیت خدای تعالی اقتضای آن را دارد و آن اصل این است که: بر بندگان خود- در صورتی که به مقتضای خلقت خود مشی کنند- رحم کند و به سوی فطرتشان ارشاد نماید مگر اینکه از خط مرزی خلقت خود منحرف گشته و از راه فطرت بیرون شوند و چون اشاره به این نکته باعث می شد ربوبیت خدای تعالی یادآوری شود لازم بود سیاق تکلم با غیر (ما چنین و چنان می کنیم) به هم بخورد و به سیاق تکلم به غیبت (پروردگارتان چنین و چنان کند) مبدل شود، و بعد از آنکه نکته مزبور ایفاء شد دوباره به همان سیاق قبلی برگردد.

## بحث روایتی

### اشاره

در تفسیر برهان از ابن بابویه به سند خود از محمد بن مسلم از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: اگر خداوند نوح (علیه السلام) را عبد شکور نامید برای این بود که آن جناب در هر صبح و شام می گفت: بار الهی من گواهی می دهی که اگر در شب و روز قرین نعمتها و عافیتم، همه آنها از تو است و تو یگانه ای هستی بی شریک، حمد و شکر تو به خاطر آن نعمتها بر من فرض است ولی نه تنها آن قدر که راضی شوی بلکه رضایت بعد از رضا نیز لازم است (۱).

ص: ۵۵

مؤلف: این معنا با مختصر تفاوتی به چند طریق در کافی (۱) و تفسیر قمی (۲) و عیاشی (۳) روایت شده است.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی فاطمه روایت کرده که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: نوح هیچ چیز کوچک و یا بزرگی را بر نمی داشت مگر آنکه بسم الله و الحمد لله، می گفت و به همین جهت خداوند او را بنده شکور نامید (۴).

مؤلف: این روایات با روایاتی که قبلاً شکر را به اخلاص تفسیر می کرد منافات ندارد، زیرا پر واضح است که شخصی مثل نوح (علیه السلام) دعا نمی کند مگر آنکه حقیقت معنای دعا را داشته باشد، و چنین دعائی منفک از اخلاص در بندگی نیست.

و در تفسیر برهان از ابن قولویه نقل کرده که وی بسند خود از صالح بن سهل از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه " وَ قَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ " فرمود: یکی کشته شدن امیر المؤمنین (علیه السلام) و یکی ضربت خوردن حسن بن علی (علیه السلام) است و در تفسیر " وَ لَتَعْلَنَّ عُلوًّا كَبِيرًا " فرموده: مقصود کشتن حسین بن علی (علیه السلام) و در باره جمله: " فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا " فرمود: وقتی که حسین یاری شود " بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ " قبل از قیام قائم قومی برانگیخته شود که هیچ خونی از آل محمد را بی انتقام نگذارند و انتقام همه خونهای ریخته شده از اهل بیت را بگیرند " وَ كَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا " و این وعده ای است شدنی (۵).

مؤلف: در این معنا روایتهای دیگری نیز هست که سیاقش مانند این روایت تطبیق حوادثی است که در این امت واقع می شود و در میان بنی اسرائیل اتفاق افتاده است، و در حقیقت در مقام تصدیق مطلبی است که رسول خدا پیش بینی کرده و فرموده بود: این امت به زودی همان را که بنی اسرائیل مرتکب شد دقیقاً و طابق النعل بالنعل مرتکب خواهد شد، حتی اگر بنی اسرائیل داخل سوراخی رفته باشد این امت نیز خواهد رفت، پس این روایات را نباید جزو روایاتی شمرد که آیه مورد بحث را تفسیر می کند بلکه تنها در مقام جری و تطبیق است، چرا که می بینیم هر کدام از این روایتها آیه را بگونه ای تطبیق کرده اند.

ص: ۵۶

۱- اصول کافی، ج ۲، ص ۹۹، ح ۲۹.

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۸۴.

۳- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۰، ح ۱۷.

۴- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۶۲.

۵- برهان، ج ۲، ص ۴۰۷، ح ۳.

و اما در اصل داستان که آیات مورد بحث متضمن آن است روایتها اختلاف عجیبی دارند، بطوری که از انسان نسبت به این روایتها سلب اطمینان می شود و به همین جهت، از ایراد آنها در اینجا صرف نظر کردیم، هر که بخواهد باید به جوامع حدیث چه از عامه (اهل سنت) چه از خاصه (شیعه) مراجعه نماید.

### **مقصود از دو بار سرکوب شدن و هلاکت بنی اسرائیل بر اثر دو بار فساد انگیزی آنان بر روی زمین**

آری از آن روزی که بنی اسرائیل استقلال یافته و در میان سرها سری بلند کردند بلا و گرفتاری بسیاری دیدند،- بطوری که تاریخ این قوم ضبط کرده- این بلایا از دو تا بیشتر است. و آیات مورد بحث با دو تایی آنها قابل انطباق هست و لیکن آن حادثه ای که بطور مسلم یکی از دو حادثه مورد نظر آیات است، حادثه ایست که به دست بخت النصر (نبوکدنصر) یکی از سلاطین بابل در حدود ششصد سال قبل از میلاد بر آنان آمده است.

وی پادشاهی نیرومند و صاحب شوکت و یکی از ستمکاران عهد خود به شمار می رفت و در آغاز از بنی اسرائیل حمایت می کرد و لیکن چون از ایشان تمرد و عصیان دید لشکرهای بی شمار به سرشان گسیل داشت، و ایشان را محاصره و شهرهایشان را در هم کوبید و همه را ویران ساخت، مسجد اقصی را خراب و تورات و کتب انبیاء را طعمه حریق ساخت و مردم را قتل عام نمود، بطوری که جز عده قلیلی از ایشان آن هم از زنان و کودکان و مردان ضعیف، کسی باقی نماند. باقیمانده ایشان را هم اسیر گرفته و به بابل کوچ داد، بنی اسرائیل هم چنان در ذلت و خواری و بی کسی در بابل بسر می بردند و تا بخت النصر زنده بود و مدتی بعد از مرگ او، احدی نبود که از ایشان حمایت و دفاع کند. تا آنکه کسرای کورش یکی از پادشاهان ایران تصمیم گرفت به بابل سفر نموده و آنجا را فتح کند. وقتی فتح کرد نسبت به اسرای بنی اسرائیل تلافی و مهربانی نمود و به ایشان اجازه داد تا دوباره به وطن خود سرزمین مقدس بروند و ایشان را در تجدید بنای هیکل (مسجد اقصی) و تجدید بناهای ویران شده کمک نمود، و به عزرا یکی از کاهنان ایشان اجازه داد تا تورات را برایشان بنویسد، و این حوادث در حدود چهار صد و پنجاه و اندی قبل از میلاد بود.

و آنچه از تاریخ یهود برمی آید این است که اول کسی که از ناحیه خدا مبعوث شد که بیت المقدس را ویران کند بخت النصر بود که در این نوبت هفتاد سال خرابه افتاده بود، و آن کس که در نوبت دوم بیت المقدس را ویران کرد قیصر روم اسپانوس بود که تقریباً یک قرن قبل از میلاد می زیسته و وزیر خود طوطوز را روانه کرد تا مسجد را خراب و مردمش را ذلیل ساخته و تنبیه نماید.

و بعید نیست که این دو حادثه، مورد نظر این آیات باشد، زیرا بقیه حوادثی که تاریخ

برای بنی اسرائیل نشان می دهد طوری نبوده که به کلی آنان را از بین برده و استقلال و مملکتشان را از ایشان گرفته باشد، به خلاف داستان بخت النصر که همه آنان و آقایی و استقلالشان را تا زمان کورش به کلی از بین برد. آن گاه کورش بعد از مدتی همه آنان را جمع نموده و سر و صورتی به زندگیشان داد. بار دیگر رومیان بر آنان دست یافتند و قوت و شوکتشان را گرفتند و دیگر تا زمان اسلام نتوانستند قد علم کنند.

و این احتمال هیچ وجه بعیدی در آن نیست مگر همانی که در تفسیر آیات مورد بحث به آن اشاره کردیم، و آن این بود که از آیات برمی آید منقرض کننده بنی اسرائیل در هر دو نوبت یک طایفه بوده اند، و گرنه نمی فرمود "ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ" زیرا این عبارت اشعار بر این دارد که خداوند بنی اسرائیل را نیرو بخشید تا توانستند بر دشمنان بار اول خود غلبه کنند و تلافی در آوردند و جمله "فَإِذَا جَاءَ وَعَيْدُ الْأَخِرِ لِيُسُوُوا وُجُوهَكُمْ" اشعار بر این دارد که برای نوبت دوم بر همان دشمنان غلبه یافته اند. چون ظاهر این است که ضمیر جمع در این جمله به همان جمله "عِبَادًا لَنَا" برگردد.

و لیکن این تنها اشعاری است بدون اینکه ظهور داشته باشد، چون عبارت با این احتمال هم می سازد که جبران حمله اول به دست قومی غیر از بنی اسرائیل انجام شده باشد یعنی خداوند به دست مردمی دیگر انتقام بنی اسرائیل را از دشمنانشان گرفته باشد، و بنی اسرائیل از این پیشامد سود برده باشند و ضمیر جمع هم به گروهی برگردد که از سیاق استفاده می شود، و همانطور که گفتیم سیاق هم ظهور در این ندارد که مبعوثین در مرتبه دوم همان مبعوثین در مرتبه اولند، بلکه با غیر ایشان هم می سازد.

## اشاره

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا (٩) وَ أَنْ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَغْتَابْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (١٠) وَ يَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا (١١) وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسَابَ وَ كُلُّ شَيْءٍ ءِ فَضْلَنَا هُتَفَصِّ بِيَا (١٢) وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا (١٣)

اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا (١٤) مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (١٥) وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا لَمَّا كَانُوا فِيهَا أَوْ لَمَّا كُنَّا فِيهَا قَدْ مَرَّ نَاهَا تَدْمِيرًا (١٦) وَ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَ كَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (١٧) مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَدْمُومًا مَدْحُورًا (١٨)

وَ مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا (١٩) كَلَّا نُمَدِّدُ هُوْلَاءِ وَ هُوْلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا (٢٠) انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَ لِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلًا (٢١) لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقَعَّدَ مَدْمُومًا مَخْذُولًا (٢٢)



همانا این قرآن خلق را به راست تر و استوارترین طریقه هدایت می کند و اهل ایمان را که نیکوکار باشند به اجر و ثواب عظیم بشارت می دهد (۹).

و بر آنان که به عالم آخرت ایمان نمی آورند البته عذاب دردناک مهیا ساخته ایم (۱۰).

انسان با شوق و پرتجملی که خیر و منفعت خود را می جوید چه بسا به نادانی شر و زیان خود را می طلبد و انسان بسیار شتاب کار است (۱۱).

و ما شب و روز را دو آیت و نشانه قدرت خود قرار دادیم آن گاه از آیت شب و روشنی آن کاستیم و آیت روز را تابان ساختیم تا شما در روز روزی حلال از فضل خدا طلب کنید و تا آنکه شماره سالها و حساب اوقات را بدانید و هر چیز را مفصل بیان کردیم (۱۲).

و ما مقدرات و نتیجه اعمال نیک و بد هر انسانی را طوق گردن او ساختیم که ملازم و قرین همیشگی او باشد و روز قیامت کتابی که نامه اعمال اوست بر او بیرون آریم در حالی که آن نامه چنان باز باشد که همه اوراق آن را یک مرتبه ملاحظه کند (۱۳).

و به او خطاب رسد که تو خود کتاب اعمال را بخوان و بنگر تا در دنیا چه کرده ای که تو خود تنها برای رسیدگی بحساب خویش کافی هستی (۱۴).

هر کس راه هدایت یافت تنها بنفع و سعادت خود یافته و هر کس به گمراهی شتافت آنهم به زیان و شقاوت خود شتافته و هیچ کسی بار عمل دیگری را به دوش نگیرد و ما تا رسول نفرستیم هرگز کسی را عذاب نخواهیم کرد (۱۵).

و ما چون اهل دیاری را بخواهیم به کیفر گناه هلاک سازیم پیشوایان و منعمان آن شهر را امر کنیم راه فسق و تبه کاری و ظلم در آن دیار پیش گیرند و آنجا تنبیه و عقاب لزوم خواهد یافت آن گاه همه را بجرم بدکاری هلاک می سازیم (۱۶).

چه بسیاری از ملل و اقوامی را بعد از نوح به جرم کفر و عصیان هلاک کردیم و تنها خدای تو که بر گناهان بندگانش آگاه و با خبر است کفایت می کند که به مصلحت هر که را خواهد عفو و هر که را خواهد عقاب کند (۱۷).

هر که دنیای نقد و زودگذر را بخواهد ما هم برایش در آن عجله می کنیم. البته برای هر که بخواهیم و هر قدر که بخواهیم، آن گاه جهنم را برایش معین می کنیم که ملامت زده و رانده شده در آن شود (۱۸).

و هر که آخرت را بخواهد و کوشش خود را همه برای رسیدن به آن قرار دهد آنان سعیشان قبول شده و صاحب اجر خواهند بود (۱۹).

هر یک را از عطاء پروردگارت مدد می کنیم، اینها را و آنها را، و از عطاء پروردگار تو جلوگیری نمی شود (۲۰).

بین چگونه بعضی را بر بعضی برتری دادیم، تازه این برتریها دنیویست برتری آخرت بیشتر و بزرگتر است (۲۱).

با خدا معبودی دیگر شریک مگیر تا در نتیجه ملامت زده و تنها و بی یار نشوی (۲۲).

## بیان آیات

### اشاره

آیات سابق از سوره مورد بحث، جریان سنت الهی را در هدایت انسان به سوی حق و دین توحید خاطر نشان می کرد و خلاصه آن سنت این بود که خداوند هر کس را که دعوت حق را اجابت کند در دنیا و آخرت سعادت مند گرداند و هر که را که به حق کفر ورزیده و از امر او سرپیچی نماید در دنیا و آخرت عقاب کند.

و اگر نزول تورات و حوادثی را که بعد از آن، برای بنی اسرائیل پیش آمده، ذکر فرمود از باب تطبیق حکم کل این سنت بر افراد و مصادیق آن بود.

و این دسته از آیات جریان همان سنت را در این امت خاطر نشان می سازد، و می فرماید که به همان نحو که در امت موسی (علیه السلام) جریان یافت در این امت نیز جریان می یابد، آن گاه نتیجه می گیرد که پس باید از شرک اجتناب ورزیده و همواره ملازم طریق توحید باشند، و در آخر می فرماید: "لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعَدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا".

### توضیح در مورد اینکه قرآن بدانچه "اقوم" است هدایت می کند و اینکه اسلام دین "قیم" است

"إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ" یعنی این قرآن هدایت می کند بسوی دینی که اقوم از هر دین و مسلطتر بر اداره امور بشر است هم چنان که در جای دیگر فرموده: "قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا" (۱).

و اقوم افعال تفضیل از قیام است و معنای اصلی قیام، ضد قعود است که این خود یکی

ص: ۶۱

۱- بگو ای پیامبر محققا مرا خدا براه راست هدایت کرده است به دین استوار و آیین پاک ابراهیم. سوره انعام، آیه ۱۶۱ و

۱۶۲.

از معتدل ترین حالات آدمی است و انسان در این حال از هر حالت دیگری نسبت به کارهایش مسلطتر است به خلاف قعود و یا طاقباز و یا دمر و امثال آن، ولی این کلمه را در نیکو انجام دادن هر کار استعمال کرده اند و به کسی که به خوبی متصدی کاری شود، و بدون عجز و خستگی و با حسن اداره آن را از آب در آورد می گویند فلانی قائم به فلان امر است یعنی آن امر را مراقب و نگهدارست، و حال آن را آن طور که مناسب آنست رعایت می نماید. در آیه مورد بحث خدای تعالی این ملت حنیف را ملتی قائم نامیده و در جای دیگر در باره آن فرموده:

" فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ " (۱) و نیز فرموده: " فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ " (۲).

و این بدان جهت است که این دین خیر دنیا و آخرت ملت خود را تامین و تضمین نموده و قائم بر اصلاح حال معاش و معاد ایشان است. و این نیز نیست مگر بخاطر اینکه این دین موافق با مقتضیات فطرت انسانی و ناموسی است که خداوند بر اساس آن ناموس او را خلق کرده و او را به حسب آن ناموس مجهز به ابزاری فرموده که او را به سوی غایت و هدف از خلقتش و سعادت می که برایش در نظر گرفته شده راهنمایی می کند.

و بنا بر این، توصیف این ملت در آیه مورد بحث به وصف "اقوم" (قائم تر) یا در مقایسه با سایر ملتها است و یا در مقایسه با سایر شریعتها، این را می دانیم که برای هر ملتی سنتی است که آن را برای خود برگزیده اند تا سودشان برساند و به درد زندگیشان بخورد، و لیکن این سنتها اگر در بعضی از امور ایشان را سود ببخشد در پاره ای دیگر به ضررشان تمام می شود، و اگر پاره ای از هواها و امیالشان را تامین می کند قسمت عظیمی از خیرات را از ایشان سلب می کند، همانا در میان همه سنتها این تنها اسلام است که قائم به مصالح حیات و تمامی اهداف دنیایی و آخرتی جامعه است، بدون اینکه خیری از ایشان سلب کرده و از بین برده باشد بنا بر این ملت حنیف اقوم است بر حیات انسانی تا دیگر ملل.

و اگر در مقایسه با سایر شرایع الهی قبل مانند شریعت نوح و موسی و عیسی (علیه السلام) باشد (هم چنان که ظاهرش هم همین است چون در مقابل این آیه، آیه دیگری هست که تورات را وسیله هدایت بنی اسرائیل می خواند، لذا فرمود: همانا قرآن کریم خلق را به چیزی

ص: ۶۲

- 
- ۱- پس تو ای رسول مستقیم روی بجانب آیین پاک اسلام آور و پیوسته از طریق دین خدا که فطرت خلق را بر آن آفریده است پیروی کن که هیچ تغییری در خلقت خدا نباید داد. این است آیین استوار. سوره روم، آیه ۳۰. [.....]
  - ۲- سوره روم، آیه ۴۳.

هدایت می کند که قویم تر و استوارتر است)، در این صورت دلیلش این است که دین حنیف از ادیان سابق خود که کتب انبیاء سلف متضمن آنها بودند کامل تر است، زیرا تمامی معارف الهی تا آنجا که بنیه بشری طاقتش را دارد و همچنین تمامی شرایعی که بشر در زندگی خود بدان نیازمند است در این دین آمده، و حتی یک عمل از اعمال فردی و اجتماعی بشر را بدون حکم نگذاشته، هم چنان که فرموده: "وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ" (۱). پس آنچه قرآن به سوی آن هدایت می کند قویم تر از آن چیز است که سایر کتب و شرایع بدان هدایت می کنند.

### خداوند برای مؤمنان صالح العمل بر خود حق قرار داده است (أَنْ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا)

"وَ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا".

کلمه "صالحات" صفتی است برای موصوفی که به منظور اختصار حذف شده، و تقدیر آن: "و عملوا الأعمال الصالحات" است.

در این آیه حقی برای مؤمنین بر خدا اثبات شده، و اینکه آن را "اجر" نامیده مؤید این معنا است، و همچنین آیه "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ" (۲) نیز مؤید آنست.

و هیچ محذور و اشکالی هم در آن نیست، زیرا زمانی اشکال پیش می آمد که شخص دیگری خدای را بدهکار اجر بندگان کند، اما وقتی که خودش حقی را برای بندگان بر خود واجب بسازد اشکالی پیش نمی آید و نظیر این مطلب که خداوند خود را بدهکار مؤمنین می شمارد آیه شریفه: "ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ الْمُؤْمِنِينَ" (۳) می باشد.

در این آیه عنایت دارد پاداش منجز و تثبیت شده نیکوکاران را بیان کند، هم چنان که در آیه بعدی عنایتش به بیان کیفری است که منجز شده است، و آن عبارت از عذاب کسانی است که نسبت به آخرت و معاد کفر ورزیده باشند و اما خداوند در این دو آیه متعرض حال کسانی که ایمان آورده ولی عمل صالح نکرده باشند نشده، پس چنین کسی از هیچ طرف وعده منجز ندارد، نه پاداش و نه کیفر، بلکه وضع او منوط به توبه و یا شفاعت است، تا به

ص: ۶۳

۱- و ما این کتاب (قرآن عظیم) را بحق بر تو فرستادیم که تصدیق بدرستی و راستی همه کتب که در برابر اوست نموده و بر حقیقت کتب آسمانی پیشین گواهی دهد. سوره مائده، آیه ۴۸.

۲- آنان که به خدا ایمان آورده و نیکوکار شدند البته پاداش بی پایان خواهند یافت. سوره فصلت، آیه ۸.

۳- و ما رسولان خود و مؤمنان را نجات می دهیم چنان که ما بر خود فرض کردیم که اهل ایمان را نجات بخشیم. سوره یونس، آیه ۱۰۳.

وسيله یکی از این دو به گروه صالحان از مؤمنین ملحق شود، و در جای دیگر در حق این طایفه فرموده: "وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ" (۱) و نیز فرموده: "وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يُتُوبُ عَلَيْهِمْ" (۲).

آری، این طایفه با طایفه ای که هم ایمان دارند و هم عمل صالح، در این جهت شرکت دارند که خدا به پاداش اینکه ایمان آوردند ایشان را بر حق پایدار می نماید، هم چنان که فرمود: "وَ بَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ" (۳) و نیز فرمود "يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ" (۴).

"وَ أَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا".

"اعتاد" به معنای "اعداد و تهیه کردن" است که از "عتاد" (به بفتح عین) گرفته شده است، و به طوری که راغب می گوید به معنای "ذخیره کردن چیزی است" قبل از رسیدن وقت حاجت و نیاز به آن (۵).

از سیاق آیه چنین برمی آید که جمله مورد بحث، عطف باشد به جمله "ان لهم ..."

که در آیه قبل بود و تقدیرش چنین است: "قرآن بشارت می دهد کسانی را که عمل صالح کردند به اینکه همانا برای آنان است اجری بزرگ و برای کسانی که ایمان به آخرت نیاورند عذابی دردناک ذخیره کرده ایم" اگر عذاب کفار را برای مؤمنین بشارت داده از این جهت است که عذاب ایشان انتقامی است که خدا از دشمنان دین می گیرد و باعث روشنی دیدگان مؤمنین می شود.

حال چرا از اوصاف این طایفه، تنها "ایمان نیاوردن به آخرت" را ذکر کرده با اینکه کفر، با انکار غیر آخرت- مثل انکار توحید یا نبوت- نیز تحقق می یابد؟ جوابش این است که چون سیاق کلام در بیان اثری است که دین قیم به دنبال دارد و با انکار معاد دیگر خاصیت و ".

ص: ۶۴

۱- و بعضی دیگر آنها به گناه نفاق خود اعتراف کردند که عمل صالح و فعل قبیح را هر دو بجای آوردند، امید باشد که خدا توبه آنان را بپذیرد. سوره توبه، آیه ۱۰۲.

۲- برخی دیگر از گناهکاران آنهایی هستند که کارشان بر مشیت خدا موقوف است، یا به عدل آنان را عذاب کند و یا به لطف و کرم از گناهشان درگذرد. سوره توبه، آیه ۱۰۶.

۳- و مؤمنان را به رحمت خدا بشارت ده که به راستی مقامشان نزد خدا رفیع است. سوره یونس، آیه ۲.

۴- خدا اهل ایمان را با عقیده ثابت در دنیا و آخرت پایدار می دارد. سوره ابراهیم، آیه ۲۷.

۵- مفردات راغب، ماده "عتد".

اثری برای دین قیم باقی نمی ماند، هر چند منکر معاد قائل به وحدانیت خداوند و سایر معارف حق باشد، و به همین جهت است که می بینیم خدای تعالی فراموش کردن قیامت را ریشه تمامی گمراهیها نامیده و فرمود: "إِنَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ" (۱).

### بیان اینکه انسان عجول بوده و آن سان که در طلب خیرات است در پی شر نیز می باشد (و يدع الإنسان بالشر دعاءه بالخير)

"و يدع الإنسان بالشر دعاءه بالخير و كان الإنسان عجولاً".

مراد از "دعا" بطوری که از سیاق آیه استفاده می شود مطلق طلب است، چه به لفظ دعا باشد مثل "خدایا مال و اولاد بر من روزی کن و ... " و چه بدون لفظ صورت گیرد و به صورت سعی و عمل بوده باشد، همه اینها دعا و درخواست از خداست، حتی اگر این درخواست از کسی صادر شود که به خدا معتقد نبوده و توجهی به درخواست از خدا ندارد، چون در حقیقت غیر از خدا معطی و مانعی وجود ندارد هم چنان که فرمود: "يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" (۲) و نیز فرموده: "وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ" (۳).

پس به شهادت این دو آیه، دعا به معنای مطلق طلب است، و حرف "باء" در دو کلمه: "بالشر" و "بالخير" برای چسباندن فعل به مفعول آن است و مقصود این است که انسان به همان نحو شر را می خواند و آن را درخواست می کند که خیر را می طلبد.

بنا بر این مقصود از اینکه فرمود: "انسان عجول است" این خواهد بود که او وقتی چیزی را طلب می کند صبر و حوصله به خرج نمی دهد، در جهات صلاح و فساد خود نمی اندیشد تا در آنچه طلب می کند راه خیر برایش مشخص گردد، و از آن راه به طلبش اقدام کند بلکه به محض اینکه چیزی را برایش تعریف کردند و مطابق میلش دید با عجله و شتابزدگی به سویش می رود و در نتیجه گاهی آن امر، شری از آب در می آید که مایه خسارت و زحمتش می شود، و گاهی هم خیری بوده که از آن نفع می برد.

این آیه و آیات بعدیش در سیاق توبیخ و سرزنشی است که ناشی از منت نهادن خدای تعالی در آیات قبل است که مساله "هدایت اقوم" را به رخ بندگانش می کشد، گویی که فرموده است: ما کتابی نازل کردیم که شما را به سوی ملتی اقوم هدایت می کند و گروندگان به آن ملت و کیش را به سعادت و بهشت می رساند و به سوی اجری عظیم و خیری

ص: ۶۵

۱- آنان که از راه خدا گمراه شوند چون روز حساب (و قیامت را) فراموش کرده اند به عذاب سخت معذب خواهند شد. سوره ص، آیه ۲۶.

۲- از او درخواست می کند هر آن کس که در آسمانها و زمین است. سوره رحمن، آیه ۳۰.

۳- و بشما داده از هر نعمتی که خواستید. سوره ابراهیم، آیه ۳۴.

کثیر ارشاد می کند، و لیکن جنس بشر عجول است و به خاطر همین عجله اش میان خیر و شر فرق نمی گذارد، بلکه هر چه برایش پیش بیاید همان را می خواهد و در طلبش برمی خیزد، بدون اینکه خیر و شر را از هم جدا نموده و حق را از باطل تشخیص دهد، در نتیجه به همان نحوی که عاشق خیر است، شر را نیز به همان وجه طلب می کند، و همانطور که باید بر سر حق سر و سینه بشکند بر سر باطل هم می شکند.

سزاوار نیست که انسان دستخوش عجله گشته و هر چه را که دلش خواست و اشتهايش طلب کرد دنبال کند و هر عملی که ارتکابش برایش ممکن بود مرتکب شود، و تا آنجا که تیغش برید ببرد، و آن گاه این معنا را بهانه کند که خدا برایم فراهم کرد و اگر او نمی خواست نمی گذاشت من اینکار را بکنم! درست است که شب و روز دو آیت الهی اند، و هیچ وقت در یک حال نمی مانند، بلکه خدا با آیت شب آثار روز را از بین برده و حرکات موجودات را متوقف و دیدگان را به خواب می برد، و بر عکس با آیت روز قوا را بار دیگر بیدار نموده و مردم به طلب فضل پروردگارشان به جنب و جوش در می آیند، و با این شب و روز عدد سالها و حسابها را در دست دارند.

و درست است که اعمال خیر و شر همه به اذن خدا در عالم وجود تحقق می یابند و همه آنها با قدرتی برای آدمی مقدر است که خدا به آدمی داده است و لیکن این معنی باعث نمی شود که اعمال خیر و شر، هر دو برای آدمی جایز شوند، و انسان هر چه را که هوس کرد با عجله و سراسیمه دنبال نماید، و بدون هیچ احساس مسئولیتی مرتکب هر عملی - چه خیر و چه شر - بشود و همان طور که در اطاعت خدا آزاد است معصیت خدا را هم آزادانه مرتکب شود.

بلکه واجب است اعمال شر را مانند شب تاریک کننده دانسته و نزدیکش نشود و عمل خیر را مانند روز بینا کننده دانسته انجامش دهد، و با انجام آن فضل پروردگار خود را جستجو نماید، امیدوار باشد که خدا به پاداش آن سعادت آخرت و رزق کریمش مرحمت فرماید آری عمل آدمی گریبانگیر آدمی است و تا او را به سعادت و یا شقاوتش نکشاند دست بردار نیست و آنچه می کند آثارش به خود برگشته و به غیر خود نمی رسد، و کسی را به جای خود نمی گیرد.

این آن معنائیست که از سیاق آیه استفاده می شود و با در نظر گرفتن آن، چند نکته روشن می گردد:

اول اینکه: این آیه و آیات بعدیش در مقام توبیخ و ملامتند و همانطور که قبلا اشاره

کردیم همین معنی وجه اتصال آنها به ما قبلند که فرمود: "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ...".

بنا بر این خدای سبحان می خواهد بفرماید که انسان به خاطر آن قریحه استعجالی که دارد آن طور که باید قدر نعمت هدایت الهی را نمی داند، و ملت اقوم و ملت دیگر در نظرش یکسان است، و به همین جهت همانطور و به همان عشق و علاقه که خیر را می طلبد در طلب شر می رود، و به همان عجله که به دنبال سعادت می رود در پی شقاوت می دود.

نکته دوم اینکه: مراد از "انسان" جنس آدمی است نه افراد معینی از انسانها، از قبیل کفار و مشرکین، چنان که بعضی (۱) گفته اند و مراد از "دعا" هم مطلق طلب است نه دعای اصطلاحی که بعضی (۲) خیال کرده اند، و مقصود از خیر و شر هر آن چیزی است که در حقیقت مایه سعادت و یا شقاوت آدمی است، نه مطلق هر چیزی که مضر یا نافع باشد، مانند درخواست فلاح و رستگاری برای کسی که مورد علاقه او است و درخواست خسران و نومیدی برای کسی که مورد انزجار و خشم او است و ...

و مراد از "عجله" علاقه آدمی است به اینکه آنچه میل دارد به زودی تحقق یابد، نه لجاجت و درخواست عذاب.

و ما از این نظر مفردات آیه را معنا کردیم که مفسرین در معانی آنها اختلاف عجیبی به راه انداخته اند و در وجه اتصال آیه به آیات قبل و بعدش حرفهایی مضطرب و گوناگون زده اند، که چون فایده ای در نقل آنها ندیدیم از ایراد آنها و غور و بحث در پیرامونش صرفنظر نمودیم، کسانی که مایلند همه آنها را ببینند باید به کتب تفسیر مراجعه نمایند.

" وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً ...".

در مجمع البیان آمده: کلمه "مبصره" به معنای "مضییئه: روشنگر" و "منیره: نور دهنده" و "نیره: درخشنده" است ابو عمرو گفته: مقصود از این کلمه اینست که مردم به وسیله قرآن بینا می شوند، همانطور که گفته می شود "لیل نائم" و "سر کاتم"، کسایی گفته: عرب وقتی می گوید: "ابصر النهار" یعنی بینا کرد روز، مقصود این است که روشن شد (۳).

و دو کلمه "لیل" و "نهار" به معنای ظلمت و نوری است که متعاقب هم و به خاطر مواجه بودن زمین با طلوع و غروب آفتاب در زمین پدید می آیند، و این دو مانند سایر موجودات.

ص: ۶۷

۱- تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۱۶۲. (۲ و ۳) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۰۱. [.....]



عالم و همچنین احوال آن موجودات دو آیت از آیات خدای سبحان است که بالذات دلالت بر یکتایی خدا در ربوبیت می کند.

### مراد از آیت بودن شب و روز و محو آیت لیل و مبصره بودن آیات نهار

و از همین جا روشن می شود اینکه فرمود: "شب و روز را دو آیت قرار داد" مقصود این است که آنها را دو آیت خلق کرد، نه اینکه در آغاز خلقتشان آیت نبودند و بعداً آنها را آیت خود قرار داد و آنها را به عنوان دلیل مقرر داشت، زیرا تمامی موجودات از همان اصل وجود، آیاتی هستند که بر مکون خود دلالت دارند.

بنا بر این به خوبی روشن می شود که مراد از آیت شب و آیت روز خود شب و روز است، و در حقیقت اضافه آیت به لیل و نهار در عبارت "آیه اللیل و آیه النهار" اضافه بیانیه است نه اضافه لامیه و مقصود از محو لیل تاریک کردن و پنهان کردن آن از چشمها است، که به خلاف روز باشد.

پس اینکه بعضی ها (۱) گفته اند: مراد از "آیت لیل" ماه و مراد از محو آن، لکه هایی است که در آن دو دیده می شود، و مراد از "آیت نهار" خود آفتاب، و مبصر بودن آن، نداشتن آن لکه ها است به هیچ وجه صحیح نیست.

زیرا گفتگو در خود دو "آیت" (لیل و نهار) است، نه در آیت آن دو آیت، علاوه بر این، تفریعی که بر جمله مورد بحث کرده و فرموده: "لَتَبْتَغُوا فُضْلاً مِّنْ رَبِّكُمْ..." متفرع بر روشنی دادن روز و ظلمت شب است نه بر لکه داشتن ماه و نداشتن آفتاب.

و نظیر این حرف بی اساس را بعضی (۲) دیگر نیز گفته اند که: مراد از آیت شب، ظلمت آن و از آیت روز نور آن و مراد از محو آیت شب، بردن ظلمت آن با نور روز است، و اگر در آیه از بردن نور روز، به وسیله شب سخنی نرفته برای این بوده که همین یکی بر آن دیگری دلالت می کرده.

و اگر خواننده محترم کلام سابق ما را به یاد داشته باشد قطعاً وجه سقوط این گفتار بر او پوشیده نخواهد ماند، زیرا ما گفتیم که آیه شریفه در مقام بیان فرقی است که میان این دو آیت است، و بنا به گفتار مفسر مزبور دیگر فرقی میان این دو آیت باقی نمی ماند، این یکی آن دیگری را و آن دیگری این را از بین می برد.

جمله: "لَتَبْتَغُوا فُضْلاً مِّنْ رَبِّكُمْ" متفرع است بر جمله "وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً" و

ص: ۶۸

۱- کشاف، ج ۲، ص ۶۵۲.

۲- مجمع البیان، ج ۲، ص ۴۰۲.

معنایش این است که اگر ما آیت روز را روشن قرار دادیم برای این است که شما بتوانید در آن موقع رزق پروردگار خود را طلب کنید، چون "رزق" فضل و عطای خدای تعالی است.

بعضی (۱) دیگر گفته اند که: تقدیر جمله مورد بحث چنین است: "لَتَسْكُنُوا بِاللَّيْلِ وَ لَتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ بِالنَّهَارِ- تا در شب آرام گیرید و در روز به جستجوی فضل خدا برخیزید" منتهی جمله اولی حذف شد، چون مساله سکونت در شب را در چند جای دیگر خاطر نشان کرده بود، و لیکن این حرف صحیح نیست، زیرا چنین تقدیری با سیاق کلام منافات دارد، چون سیاق اینست که می خواهد آثار یکی از دو آیت را در عین اینکه هر دو آیتند باقی گذارده و آثار آیت دیگری را محو نماید.

و اینکه فرمود: "وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ" یعنی تا اینکه با محو شب و روشننگری روز، سالها را بدانید، یکی از روزهای آن را واحد قرار داده و بقیه ایام را بر آن گره بزنید، و بدینوسیله حساب وقتها و موعدها را بدانید.

و کلمه: "و الحساب" هم متفرع بر مبصر بودن نهار است، نظیر همان متفرع بودن طلب رزق بر آن، و جهتش اینست که ما به هیچ عدم و فقدان بر نمی خوریم مگر از ناحیه وجودی که مقابل آنست، ولی به عکس نیست، یعنی از ناحیه عدمها به وجود متوجه نمی شویم، و ظلمت امری است عدمی به معنای نبود نور، و اگر نور نبود نه به نوری منتقل می شدیم و نه به ظلمتی، و ما هر چند که هم با شب حسابها را نگه می داریم و هم با روز و آن دو را ظاهرا از هم جدا می شماریم، لیکن احساس، اول به امر وجودی (یعنی روز) متعلق می شود، و سپس به نوعی قیاس متوجه امر عدمی (یعنی شب) می شویم، و هر امر وجودی و عدمی که با آن مقایسه شود وضع بدین منوال است.

فخر رازی در تفسیر خود می گوید بهتر این است که بگوییم: مراد از "محو آیت شب" بنا بر اینکه مقصود از آن ماه باشد، اختلاف شکلی است که در گردش از محاق به محاق بخود گرفته و نورش با سپری شدن شبها کم و زیاد می شود، زیرا همین اختلاف نور آثار عظیم و بسیاری در دریاها و بیابانها و مزاجهای مردم دارد، و لازمه این همانطور که خودش اشاره کرده این است که جمله: "لَتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ" و جمله: "لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ" متفرع بر محو آیت شب و مبصر کردن آیت نهار (هر دو) باشد، و معنایش چنین باشد: "دو آیت شب و روز را چنین کردیم تا شما با نور خورشید و اختلاف نور ماه رزق خود را به دست آورید

ص: ۶۹

و تا اینکه بدین وسیله سالها و حسابها را بدانید، چون آفتاب شب و روز را از هم متمایز نموده، و ماه با اختلاف شکلهایش ماههای قمری را ترسیم نموده و ماهها سالها را تشکیل می دهد، و بنا بر این معنا، لام در: "لتبتغوا" و در: "لتعلموا" متعلق به دو فعل: "محونا و جعلنا" (هر دو) خواهد بود (۱).

و لیکن این معنا صحیح نیست و آیه شریفه در سیاقی است که با آن نمی سازد، و نمی توان گفت غرضی که در آن ذکر شده غرض واحدی است که مترتب بر هر دو آیه (آیه محو و آیه اثبات) شده است.

زیرا قبلا هم گفتیم که آیات مورد بحث در سیاق توییح و ملامت است، و آیه مورد بحث یعنی آیه: "وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ" به منزله جواب از احتجاجی است تقدیری که ممکن است کسی درخواست شر بکند.

### وجود قدرت و آزادی، دلیل و مجوز ارتکاب هر عملی نیست

و خلاصه آن احتجاج این است که آدمی به خاطر عجله ای که دارد در طلب مقاصدش سراسیمه می شتابد، و بدون اینکه اعتنا و توجهی نسبت به کتاب و هدایت الهی که به سوی ملت فرستاده شده و اقوم است، بنماید، در این راه تفاوتی میان خیر و شر نگذاشته و از هیچ عملی به منظور بررسی صلاح و فساد آن باز نمی ایستد، بلکه به مجرد اینکه عملی را مورد علاقه و مطابق میلش یافت، و قدرتش بر انجام آن نیز مساعدت نمود انجامش می دهد، و در این باره بحریت طبیعی خود اعتماد نموده با زبان حال چنین استدلال می کند که با اینکه خداوند قدرت اینگونه اعمال را به من داده و مرا از آن جلوگیری نکرده، چرا نکنم؟ هم چنان که قرآن کریم این زبان حال را به عنوان زبان حال از مشرکین نقل کرده که رسماً می گفتند: "لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا" (۲)، و چون جای چنین استدلالی بوده خداوند در آیه مورد بحث بعد از آنکه کلام را با لحن توییح و ملامت بیان فرمود چنین جواب داد که صرف قدرت داشتن بر عمل و صحیح انجام دادن آن، دلیل بر جواز آن نمی شود، و صرف اینکه خداوند ایشان را هم بر انجام خیرها قدرت داده و هم بر انجام شرها دلیل بر این نیست که ارتکاب شر هم جائز باشد، مگر نمی بینید که خداوند شب و روز را دو آیت از آیات خود قرار داده که انسان ها در آن شب و روز زندگی کنند، و در عین حال آیت شب را محو نموده، و موجودات را محکوم کرده که در آن به آسایش و خمود پردازند و آیت روز را مبصر و وسیله درک و بینایی قرار داده تا در آن رزق خود را طلب کنند و به وسیله آن عدد سنین و

ص: ۷۰

۱- تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۱۶۴.

۲- اگر خدا می خواست ما و پدران ما بغیر او چیزی را نمی پرستیدیم. سوره نحل، آیه ۳۵.

حساب را در دست داشته باشند.

پس همانطور که مشترک بودن شب و روز در آیت بودن باعث نمی شود که در حرکات و تقلبات هم مشترک باشند، بلکه حرکات و تقلبات مخصوص روز است، همچنین اشتراک اعمال خیر و شر در اینکه هر دو به اذن خدا صورت می گیرند، و خداوند قدرت انجام آنها را به آدمی داده باعث نمی شود که بگوییم ارتکاب هر دو جایز است، بلکه جواز انجام و ارتکاب از خواص عمل خیر است، و عمل شر از آن سهمی ندارد، پس آدمی نباید هر چه که برایش پیش آمد بکند، و یا هر چه که دلش خواست انجام دهد، و به این معنا اعتماد و استدلال کند که هم آزادی طبیعی دارم، و هم خداوند قدرت انجام آن را به من داده است.

از آنچه گفته شد فساد گفتار بعضی (۱) روشن می شود که گفته اند آیه مورد بحث در مقام استدلال و اثبات توحید است، به این بیان که شب و روز و اختلافاتی که بر آن دو عارض می شود و برکاتی که از ناحیه آن اختلافات پیدا می کنند از نشانه های توحید است.

زیرا دلالت شب و روز بر توحید دلیل بر این نمی شود که آیه هم بخواهد همان را افاده کند، و در هر سیاقی که قرار داشته باشد دلیل بر توحید به حساب آید.

و اینکه در ذیل آیه فرمود: " وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعَلْنَاهُ تَفْصِيلاً " اشاره است به تمیز موجودات، و اینکه در خلقت هیچ گونه ابهام و اجمالی نیست.

**معنای " طائر " و مراد از جمله: " وَ كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ "**

" وَ كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ "

در مجمع البیان گفته: " طائر " در اینجا عمل انسان است، و عمل آدمی را به طائری تشبیه کرده است که از چپ به راست پرواز می کند که عربها آن را به فال نیک می گیرند، و یا از راست به چپ می پرد و آن را به فال بد می گیرند، آری مرغان در عرب دو حال داشتند یا از طرف چپ مسافر به طرف راست وی پرواز می کردند که آن را سانح می نامیدند، و یا طرف چپ خود را در برابر طرف راست ایشان قرار می دادند، و آن را بارح می خواندند و اصل این نامگذاری این بود که مرغ اگر سانح بود تیرانداز به سهولت می توانست صیدش کند، ولی اگر بارح بود نمی توانست نشانه بگیرد.

ابوزید می گوید: هر حیوانی (اعم از مرغ، آهو و یا غیر آن) در حال حرکت دیده می شد آن را طائر می نامیدند (۲).

ص: ۷۱

۱- تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۱۶۴.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۰۳.

و در کشف آمده است که: عرب به مرغان فال می زدند، و آن را "زجر" می نامیدند، و چون به سفر می رفتند، و در راه به آن برمی خوردند، کاری می کردند که آن را از خود دور کنند، اگر از طرف چپ ایشان به طرف راستشان پرواز می کرد آن را به فال نیک می گرفتند، و اگر از طرف راست ایشان به سوی چپ شان می پرید آن را شوم دانسته و به فال بد می گرفتند، و به همین جهت فال بد را تطیر نامیدند (۱).

و در مفردات آمده: تطیر اصلش تفال به طیر است، ولی بعدها هر فال زدنی را تطیر نامیدند، چه فال نیک و چه فال بد، چه با طیر باشد و چه با غیر آن، و در قرآن آمده: "قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ" گفتند که "ما شما را نحس می دانیم" و به همین مناسبت گفته اند: "لا طیر الا طیرک- هیچ فال بدی نیست مگر فال بد تو" و نیز در قرآن آمده: "إِنْ تُصَبِّهُم سَيِّئُهُ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى- اگر بدی به ایشان برسد به موسی فال بد می زنند" و نیز آمده: "أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ- آگاه باش که فال بدشان نزد خداست" یعنی آن شوم و پیش آمد بدی که در پیش دارند نزد خداست، که خدا به خاطر اعمال زشتشان برایشان آماده کرده.

در آیات زیر که می فرماید: "قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ" و "قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ" و "قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ" و "كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ" نیز همه به این معنا است، و وقتی گفته می شود: "تطایروا" معنایش این است که "سرعت گرفتند"، و به معنای "متفرق شدند" نیز استعمال می شود (۲).

و خلاصه اینکه از سیاق ما قبل آیه و ما بعد آن و مخصوصا از جمله: "مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ..." به خوبی برمی آید که مراد از کلمه "طائر" هر چیزی است که با آن بر میمنت و نحوست استدلال شود، و حسن عاقبت و یا سوء آن کشف و آشکار گردد، زیرا برای هر انسانی چیزی که مربوط به عاقبت امر بوده و بتوان به وسیله آن به کیفیت عاقبتش از خیر و شر پی برد وجود دارد.

و اینکه فرمود: "ما طائر هر کسی را در گردش الزام کرده ایم" معنایش اینست که آن را لازم لا ینفک و جدایی ناپذیر او قرار داده ایم که به هیچ وجه از او جدا نگردد. و اگر فرمود "طائر او را در گردش..."، برای این بود که تنها عضوی که از آدمی جدا نمی شود و انسان از آن جدا نمی گردد گردن است. به خلاف اعضای دیگر از قبیل دست و پا که زندگی".

ص: ۷۲

۱- کشف، ج ۳، ص ۳۷۱.

۲- مفردات راغب، ماده "طیر".

انسان بدون داشتن آنها امکان دارد، ولی با قطع شدن گردن، کسی زنده نمی ماند، چون گردن است که سر را به سینه وصل می کند، و گردن عضوی است که هر چه بر آن آویخته باشد چه زیور و چه غل اولین چیزی خواهد بود که در مواجهه به چشم بیننده می خورد.

و بنا بر این مقصود از جمله " وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ " این خواهد بود که خواست خدا بر این مطلب استوار است که آن چیزی که سعادت و شقاوت را به دنبال خود برای آدمی خواهد آورد همواره در گردن او باشد، و این خداست که سرنوشت آدمی را چنین لازم لا ینفک او کرده است، و این سرنوشت همان عمل آدمی است، چون خدای تعالی می فرماید: " وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَ أَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى " (۱).

پس آن طائر و آینده ای که خداوند لازم لا ینفک آدمی کرده همان عمل اوست، و معنای الزام کردن آن اینست که خداوند چنین مقرر فرموده است که هر عملی قائم به عاملش بوده و خیر و شر آن، به خود او برگردد، نه آنکه او را رها کرده به غیر او گلاویز شود.

و از آیه: " وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ - تا آیه - إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ " (۲) استفاده می شود که خداوند چنین مقرر فرموده است که عاقبت خیر، با داشتن ایمان و تقوی محقق می شود، و عاقبت بد در پیروی از کفر و معصیت است.

و لازمه این قضاء این است که در عمل هر انسانی شواهدی باشد که به طور قطع و بدون خطا و اشتباه عاقبت او را تعیین و مشخص کند، چون گفتیم که چنین مقرر شده که هر عملی به صاحبش برگردد، و هر کسی جز عملش سرمایه دیگری نداشته باشد و سرانجام کار " اطاعت " به بهشت و کار " گناه " به آتش بیانجامد.

### **عاقبت و سرنوشت انسان با اعمال ارادی و اختیاری او لزوم و حتمیت پیدا می کند**

در این بیان، روشن می شود که آیه شریفه سعادت و شقاوت را اگر بطور لزوم و حتم برای انسان اثبات می کند از راه اعمال نیک و بدش می باشد که خود به اختیار خویش کسب کرده است نه اینکه بخواهد بگوید لزوم یکی از این دو جبری است و عمل افراد هیچگونه اثری در سعادت و شقاوت آنان ندارد، خلاصه اینکه معنای آیه شریفه آن طور نیست که بعضی (۳) خیال کرده اند که آیه شریفه سعادت و شقاوت هر کس را اثر قضاء حتمی و ازلی دانسته، چه اینکه عملی انجام دهد و یا ندهد، و چه اطاعت کند یا معصیت نماید.

ص: ۷۳

۱- و اینکه آدمی آینده ای جز کرده های خویش ندارد، و اینکه به زودی کرده های خود را می بیند، سپس پاداش و کیفر آن را به سنگ تمام تری می چشد. سوره نجم، آیه ۴۱.

۲- سوره حجر، آیه ۴۵.

۳- تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۲۱۵.

مقصود از کتابی که در قیامت برای افراد انسان بیرون آورده می شود (و نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا) حقایق اعمال هر کس است که به او نمایانده می شود

" وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا "

وضع این کتاب را که در این جمله گفته شده، جمله بعدی یعنی " اَقْرَأْ كِتَابَيْكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا " روشن می کند، چون دلالت دارد بر اینکه:

اولا آن کتابی که روز قیامت برای انسان بیرون می کشند کتاب خود او است، و هیچ ربطی به غیر او ندارد.

و ثانيا این کتاب حقایق تمامی اعمال آدمی را دارد، بدون اینکه کوچک ترین عمل او را از قلم انداخته باشد، هم چنان که در آیه دیگری همین معنا را آورده و فرموده است: " وَ يَقُولُونَ يَا وَبَلَّتْنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا " (۱).

و سوم اینکه: حقیقت اعمال را آمارگیری نموده سعادت باشد یا شقاوت، نفع باشد یا ضرر جلوه گر می سازد، جلوه ای که هیچ ابهامی نداشته و جای هیچگونه عذری باقی نمی گذارد، هم چنان که فرموده: " لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَ كَيْفَ بَصَرُكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدٌ " (۲).

و از آیه " يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَ مَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ " (۳) برمی آید که کتاب مزبور دربردارنده حقیقت اعمال و نتایج خیر و شر آنها است، نه اینکه مانند کتابهای معمولی عبارت از خطوط و رسمها بوده باشد، پس آن کتاب عبارتست از همان اعمالی که خداوند آن را به انسان نشان می دهد که دیگر جای حاشا و تکذیب نماند، چون هیچ دلیلی محکمتر از مشاهده و دیدن نیست.

و از همین جا معلوم می شود که مراد از " طائر " و " کتاب " که در آیه مورد بحث آمده، یک چیز است و آن عبارت از اعمال آدمی است، و اگر فرمود: " وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا " و نفرمود " و نخرجه " با اینکه یکی بودن آن دو، اقتضاء می کرد که به صورت دوم تعبیر کند، به خاطر این نیست که " کتاب " غیر از " طائر " است، بلکه برای این بوده که کسی توهم نکند که عمل قبلا طائر بوده و کتاب نبوده و در قیامت کتاب شده و دیگر طائر نیست.

ص: ۷۴

۱- و می گویند وای بر ما این چه کتابی است که از هیچ کوچک و بزرگی چشم پوشی نکرده مگر آنکه همه را آمارگیری کرده است. سوره کهف، آیه ۴۹.

۲- تو در دنیا از این حقایق اعمال غافل بودی امروز پرده ات را کنار زدیم اینک دیدگانت تیزبین شده. سوره ق، آیه ۲۲. [.....]

۳- روزی که هر کسی می یابد آنچه را که از کار نیک کرده و آنچه را که از بدی کرده است. سوره آل عمران، آیه ۳۰.

و خلاصه اینکه در جمله " وَ نُخْرِجُ لَهُ " اشاره ای است به اینکه حقایق کتاب اعمال از ادراک انسان پوشیده شده و در پس پرده غفلت است، و خداوند در روز قیامت آن را از پس پرده بیرون می کشد و آدمی را از جزئیات آن با خیر می سازد، و مقصود از جمله " يَلْقَاهُ مَنْشُورًا " هم همین است و این خود دلیل بر این است که این کتاب برای هر کس آماده و زیر سر است، و نسبت به احدی در آن غفلت نمی شود، بنا بر این، جمله مذکور تاکید جمله قبلی است که می فرمود:

" وَ كُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ " چون حاصل معنای این جمله نیز همین بود که هر انسانی به زودی آثار اعمالش را خواهد یافت، اولاً برای اینکه آثار اعمال، لازم لا ینفک و جدایی ناپذیر او است و ثانیاً برای اینکه به صورت کتابی در آمده که به زودی آن را پنخش و منتشر خواهد دید.

" اَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا "

در این آیه چیزی در تقدیر است، و تقدیر آن چنین است: " يقال له اقرء کتابک ... ".

حرف " باء " در جمله " كَفَىٰ بِنَفْسِكَ " زائده است، و اصل آن " كفت نفسک - نفس تو کافی است " بوده و اگر به جای " كفت " " كفی " آورده و با اینکه کلمه " نفس " مؤنث است فعل آن را مذکر آورده، از این جهت بوده است که نفس مؤنث مجازی است و در هر فاعلی که مؤنث مجازی باشد هم می توان فعلش را مذکر آورد و هم مؤنث، و چه بسا که بعضی (۱) در توجیه مذکر آوردن " کفی " گفته باشند که باء در " بنفسک " زائده نیست، و این کلمه مجموعاً اسم فعل است به معنای " اکتف - بس کن " و بسا توجیهاات دیگری نیز وجود دارد.

این آیه دلالت می کند بر اینکه حجت کتاب مذکور حجتی است قاطع به طوری که خواننده آن هیچ تردیدی در آن نمی کند، هر چند که خواننده خود گنهکار باشد، و چطور چنین نباشد و حال آنکه در کتاب به جای خط و نقش، خود عمل دیده می شود و پاداش و کیفر هم خود عمل است، هم چنان که فرموده " لَا تَعْتَدِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ " (۲).

از آن بیانی که ما قبلاً در وجه اتصال آیه " وَ يَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ " به ما قبلش ذکر کردیم وجه اتصال دو آیه مورد بحث یعنی آیه " وَ كُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ " تا کلمه " حسیبا " به ما قبل خود نیز معلوم و روشن می گردد.

ص: ۷۵

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۳۳.

۲- عذر نیاورید زیرا کیفرتان چیزی جز عمل خودتان نیست. سوره تحریم، آیه ۷.



و خلاصه معنای آیات با در نظر گرفتن اینکه سیاق آنها سیاق توییح و ملامت است این می شود که: "خدای سبحان قرآن را نازل کرده و آن را راهنمای ملتی قرار داد که اقوم است و این کار بر طبق سنت الهی جریان یافته چرا که سنت او در هدایت مردم به سوی توحید و بندگی و به سعادت رساندن راه یافتگان و بدبخت کردن گمراهان در همه اعصار اینچنین بوده است و لیکن انسان خیر را از شر و نفع دهنده را از ضرر زننده تشخیص نداده است، نسبت به آنچه که مطابق هوی و هوس باشد عجله می کند، و در نتیجه شر را به عین حرص و ولعی که در خیر از خود نشان می دهد جستجو و طلب می کند و حال آنکه عمل چه خیر و چه شر همچون سایه دنبال آدمی است، و از یکدیگر جدا شدنی نیستند بلکه در کتابی محفوظ شده تا به زودی در روز قیامت برایش بیرون آورند و در پیش رویش بگسترند، و بر سر آن بازخواستش کنند، و چون چنین است بر آدمی لازم است که به هر چه که دلش خواست مبادرت نوردد و در ارتکاب آن عجله نکند، بلکه در امورش قدری توقف و تفکر نماید تا خیر و شر آن را از هم تشخیص داده و خیر را برگزیده و شر را رها سازد.

"مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ" در مفردات می گوید: کلمه "وزر" به معنای سنگینی است که در اصل از وزر "کوه" گرفته شده است، و گناه را هم به "وزر" تعبیر می کنند و هم به "ثقل" و در قرآن هر دو تعبیر آمده است، یک جا فرموده: "لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً" و در جای دیگر فرموده: "وَلِيَحْمِلَنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْ" و نیز فرموده: "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ" یعنی حمل نمی کند احدی سنگینی دیگری را به طوری که صاحبش به کلی از وزر فارغ شود (۱).

این آیه به منزله نتیجه، برای آیه "وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ... می باشد، و جمله سومی یعنی "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ" تاکید جمله دوم است که می فرماید: "وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا".

### هدایت هر کس به سود خود و ضلالتش علیه خود است (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ)

و معنایش این است که عمل چه نیک باشد و چه بد، ملازم و دنبال صاحبش بوده و علیه او بایگانی می شود و در هنگام حساب، خود را در برابر صاحبش آفتابی می کند، بنا بر این هر کس در راه و به سوی راه قدم نهد برای خود و به نفع خود قدم نهاده و نفع هدایتش عاید خودش می شود نه غیر خود، و کسی هم که در بیراهه و به سوی بیراهه قدم نهد ضرر گمراهیش به خودش برمی گردد و دودش به چشم خودش می رود، بدون اینکه به غیر خود کمترین".

ص: ۷۶

ضرری برساند، و هیچ نفسی بار گناه نفس دیگر را نمی کشد، و آن طور که بعضی از اهل ضلالت می پندارند که اگر گمراهی کنند وزر گمراهیشان به گردن پیشوایانشان است، و یا مقلدین می پندارند که مسئولیت گمراهیشان به گردن پدران و نیاکان ایشان است، و خود مسئولیتی ندارند، سخت در اشتباهند.

آری آن روزی را که مجرمین دارند، پیشوایانشان نیز دارند، چرا که هر کس که سنت بدی را باب کند تا زمانی که در دنیا عاملی به آن سنت زشت وجود دارد صاحب سنت نیز همه آن وزر را خواهد داشت، همانها که در دنیا می گفتند اینکار را بکن مسئولیتش به گردن من!، باید در قیامت گناه ایشان را به گردن بگیرند.

اما همه اینها وزر امامت و پیشوایی باطل و رواج دادن سنتهای بد است نه عین آن وزری را که مرتکب گناه دارد، تا لازمه به گردن گرفتن سنت گذاران این باشد که خود مرتکبین سنت باطل وزری نداشته باشند، و به فرض هم که عین آن باشد، معنایش این است که در یک گناه دو کس معذب شود.

### توضیح اینکه فرمود: "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا"

"وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا".

از ظاهر سیاقی که در این آیه و آیات قبل و بعد دارد بر می آید که مراد از "تعذیب" تعذیب دنیوی و عقوبت استیصال باشد، و مؤید این احتمال سیاق نفی در "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ" است، زیرا فرق است در اینکه گفته شود: "لسنا معذبین" یا "لا نعذب" یا "لن نعذب" و یا اینکه گفته شود: "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ" که در سه تعبیر اول، تنها نفی عذاب را می رساند، و در تعبیر چهارم استمرار نفی آن در گذشته را افاده می کند، و می فهماند که سنت الهی جاری در امتهای گذشته بر این بوده است که هیچ امتی را عذاب نمی کرد مگر بعد از آنکه رسولی به سویشان می فرستاد و ایشان را از عذاب خدا می ترساند.

کلمه: "رسول" نیز مؤید این احتمال است، چون می توانست از آن مبعوث به "نبی" تعبیر کند، و بفرماید: "حتی نبعث نبیا" و اگر در نظر خواننده مانده باشد که در جلد دوم این کتاب در فرق میان "رسول" و "نبی" گفتیم که "رسالت" منصب خاصی است الهی که مستلزم حکم فصل در امت است، و گفتیم که حکم فصل عبارتست از عذاب استیصال و یا تمتع و بهره مندی از زندگی تا مدتی معین، هم چنان که قرآن فرموده: "وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ" (۱) و نیز فرموده:

ص: ۷۷

۱- برای هر قومی رسولی است پس چون آمد رسول آنها قضاوت کند بین آنان و به آنان ظلم نمی شود، سوره یونس، آیه

"قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى " (۱) به خلاف نبوت، زیرا نبوت منصبی نیست که مستلزم چنین لوازمی باشد.

پس اینکه در آیه مورد بحث تعبیر به رسول کرده، خود مؤید این است که مراد از تعذیب تعذیب دنیوی است نه اخروی و مطلق تعذیب.

پس اینکه فرمود: "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا" به منزله دفع توهمی است که ممکن است از کسی سر بزنند، و از آیات سابق که می فرمود: "اثر اعمال به صاحبش برمی گردد، و صالحین را به اجر کبیر و طالحین را به عذاب الیم نوید می داد" چنین برداشت کند که آثار گناهان (چه آثار سوء دنیوی آنها و چه اخرویشان) به هیچ وجه از صاحبانش جدا شدنی نبوده و هیچ قید و شرطی در لحوق آنها به صاحبانشان نیست.

در این آیه خداوند از چنین احتمالی پاسخ داده که خدا به رحمت و اسعه و عنایت کامله اش یک عذاب را که همان عذاب استیصال دنیوی باشد مقید به قیدی کرده، و آن این است که "بعد از بعث رسول و انذار او" باشد، هر چند می توانست این قید را نیاورد، و لیکن به خاطر رحمت و رأفتش به زبان پیامبر بندگانش را تا نهایت درجه، موعظه نموده و حجت را بعد از تمام شدنش کاملتر می کند آن وقت اگر باز هم به گمراهی خود ادامه دادند عذاب را می فرستد، و بنا بر این جمله "مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ" معنایش "واقع نشدن" آن است، نه "جایز نبودن" آن.

بنا بر این آیه شریفه همانطور که ملاحظه می شود در مقام این نیست که حکم عقل را که می گوید: "عقاب بدون بیان جایز نیست" امضاء کند، بلکه کاشف از اقتضایی است که عنایت و رحمت خداوندی دارد، و آن این است که هیچ قومی را (هر چند مستحق عذاب باشند) به عذاب استیصال دچار نکند مگر بعد از آنکه رسولی به سویشان گسیل دارد تا حجت را بر ایشان مؤکد و تامتر نموده و با بیانهایی پی در پی گوشزدشان کند.

و اما "نبوت"، مقامی است که به وسیله آن تکالیف بر بندگان ابلاغ می شود و شرایع دین بیان می گردد به همین جهت مؤاخذه الهی و یا مغفرتش در حق افراد استقرار می یابد و مشخص می گردد که چه کسی مستحق ثواب و چه کسی مستوجب عقاب اخروی است.

ص: ۷۸

۱- گفتند پیامبران آنها آیا در خدا شکی است پدید آورنده آسمانها و زمین است می خواند شما را به چیزی که مغفرت است برای شما از گناهانتان و به تاخیر اندازد شما را تا روز نامبرده شده. سوره ابراهیم، آیه ۱۰.

البته این هم تنها در مسائلی است که (مانند فروع دین) حق و باطل آن، جز از طریق نبوت به دست نمی آید و اما اصولی که عقل آدمی آن را درک می کند، و مسائلی که (مانند توحید و نبوت و معاد) که از ضروریات عقل است در آنها هیچ حاجتی به نبوت و رسالت نیست، بلکه عقل خودش به تنهایی پذیرندگان آنها را مستحق ثواب و منکرین آنها را مستوجب عقاب می داند.

و خلاصه اینکه اصول دین آن مسائلی است که عقل بطور مستقل آنها را بیان می کند و قبول فروع دین که دعوت پیامبران متضمن آنست فرع بر اصول دین است، و تمامیت حجت الهی در باره آنها، منوط به بیان نبی و رسول نیست، چون حجیت بیان نبی و رسول خود از همان مسائل عقلی است، و اگر حجت الهی هم منوط بر آن باشد دور لازم می آید که خلاصه اش "موقوف بودن حجیت مسائل عقلی بر حجیت بیان نبی و رسول و موقوف بودن حجیت بیان نبی و رسول بر حجیت مسائل عقلی" است بلکه در اینگونه مسائل همین که عقل دلیلی قاطع یافت حجت تمام شده، و مؤاخذه الهی صحیح خواهد شد.

آری در فروع دین احتیاجی به بیان نبی هست، و حجت خدا تمام نمی شود و مؤاخذه اش در آخرت استقرار نمی یابد، مگر به بیان نبی، و صرف حکم عقل در آن کافی نبوده و حجت را تمام نمی کند.

و ما در مباحث نبوت در جلد دوم این کتاب و در ذیل داستانهای نوح در جلد دهم آن و در مواردی دیگر بطور مفصل در این مساله بحث کردیم.

این راجع به مؤاخذه اخروی، و اما در باره مؤاخذه دنیوی و عذاب استیصال، اینکه ما گفتیم: خداوند نخست رسولی را برای مردم گسیل می دارد تا مردم را انداز کند و در صورتی که زیر بار نرفتند برایشان عذاب می فرستد، نه از این نظر که حکم عقل چنین است، و عقل عذاب قبل از بعث رسول را محال می داند، بلکه صرفاً بدین جهت است که خداوند سبحان چنین عنایت کرده است که قبل از بعث رسول، عذاب نفرستد.

مفسرین در معنای آیه مشاجره های طولانی دارند، که چون بیشتر آنها از غرض بحث تفسیری بدور است لذا به ایرادش پرداختیم، و شاید هم آنچه ما گفتیم با گفته آنان وفق ندهد، به هر حال حق برای پیروی و اطاعت سزاوارتر است تا گفته این و آن.

"وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا"

راغب در مفردات گفته است که: کلمه "ترفه" به معنای توسعه دادن در نعمت

است، وقتی گفته می شود: "اترف فلان- فلانی مترف است" معنایش این است که فلانی نعمتش از حد گذشته است- تا آنجا که می گوید- مراد از "مترفین" در جمله "أَمْزَنَا مُتْرَفِيهَا"

همان کسانی که آیه: "فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ ۖ ۳- خدا وقتی انسان را آزمایش کند او را اکرام نموده غرق در نعمتش می سازد" وصفشان می کند (۱).

و صاحب مجمع البیان گفته است: "ترفه" به معنای نعمت است.

ابن عرفه در معنای آن گفته: "مترف" کسی را گویند که افسارش را رها کرده باشند و هر چه دلش خواست بکند و جلویش را نگیرند، و نیز در معنای "تدمیر" گفته است: این کلمه به معنای هلاک کردن است و مشتق از "دمار" می باشد (۲).

### مقصود از اراده هلاک قریه در جمله: "وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً"

و معنای جمله: "وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً"

این است که وقتی زمان هلاک کردن قومی نزدیک شد چنین و چنان می کنیم، و این تعبیر از قبیل این است که می گویند: وقتی فلانی می خواست بمیرد چنین و چنان گفت، و آسمان وقتی می خواست بیارد فلان جور شد، که در همه اینها معنا این است که "وقتی نزدیک شد بمیرد و یا بیارد"، چون پر واضح است که هیچکس به حقیقت معنای اراده، اراده مردن نمی کند، و آسمان هم اراده باریدن ندارد، در قرآن هم آمده: "فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ" (۳) پس در همه این موارد، اراده به معنای نزدیک شدن وقت عمل است.

ممکن هم هست مراد از آن، اراده فعلیه باشد، چون حقیقت اراده عبارت است از توافق اسبابی که مقتضی مراد و مساعد با وقوع آنست و این معنا نزدیک به همان معنایی است که خاطر نشان ساختیم، چون برگشت آن به تحقق اسبابی است که اقتضای هلاکت ایشان را دارد، و آن عبارت از کفران ایشان به نعمت و طغیان به معصیت است، هم چنان که فرموده:

"لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ" (۴)، و نیز فرموده: "الَّذِينَ طَعَوْا فِي الْبِلَادِ، فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ، فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ، إِنَّ رَبَّكَ لَبَلْمُرْصَادِ" (۵)

ص: ۸۰

۱- مفردات راغب، ماده "ترفه".

۲- مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۹.

۳- دیواری یافتند که می خواست خراب شود. سوره کهف، آیه ۷۷.

۴- اگر شکر بگزارید قطعاً نعمت‌هایتان را زیادتر می کنم و اگر کفران کنید مسلمان عذاب من شدید است. سوره ابراهیم، آیه

۵- کسانی که در بلاد طغیان ورزیده در آنها فساد را زیاد کردند، پس پروردگارت تازیانه عذاب را بر ایشان فرود آورد که پروردگار تو در کمین گاه است. سوره فجر، آیه ۱۱-۱۴.

## وجه مختلفی که در توضیح و توجیه جمله: "أَمْرُنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا..."

و اینکه فرمود: "ما به مترفین آن قوم دستور دادیم تا در آن قریه ها فسق و فجور کنند" با اینکه از کلام خدای تعالی این معنا را می دانیم که هرگز امر تشریحی به فسق و فجور نکرده و بلکه صریحا فرموده: "قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ" (۱)، لذا می فهمیم که این امر، امر تشریحی نبوده.

و اما تعلق نگرفتن امر تکوینی، به معصیت، از آن جهت که معصیت است نیز واضح است بلکه واضح تر از امر تشریحی است، زیرا اگر خداوند امر تکوینی به عملی کند، آن عمل، ضروری شده و دیگر متعلق به اختیار کسی نمی شود، و وقتی عملی اختیاری انسان نشد انجامش معصیت نیست، هم چنان که قرآن کریم در معنای امر تکوینی خداوند فرموده است:

"إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (۲).

بنا بر این اگر متعلق امر، در جمله "امرنا" اطاعت باشد، امر به معنای حقیقی یعنی امر تشریحی خواهد بود، یعنی امری که با زبان پیغمبرشان به ایشان ابلاغ شده، پیامبری که مبعوث شدنش برای انذار ایشان به عذاب خدا در صورت مخالفت امر او بوده است، و قبلا هم اشاره کردیم که اصولا این شان یعنی انذار مردم از مختصات فرستادگان خداست.

پس قوم هر پیغمبری اگر مخالفت کنند و از امر پروردگارشان فسق بورزند، قول عذاب برایشان محقق می شود، یعنی مبتلا به عذاب و هلاکت می گردند.

و اگر متعلق امر در جمله مورد بحث، فسق و معصیت باشد، مقصود از امر این خواهد بود که ما نعمت را برایشان افزوده و بر سبیل املاء و استدراج فراوانش کردیم تا بدین وسیله دسترسیشان به فسق بیشتر گشته و فسق را از حد بگذرانند و قول بر آنان محقق گردد تا عذاب نازل شود.

این دو وجه بود که با هر یک از آنها جمله "امرنا..." را می توان توجیه نمود.

اما وجه اول از دو جهت بعید است، یکی اینکه خلاف ظاهر است، چون ظاهر اینکه می گوئیم: "دستورش دادم و او چنین و چنان کرد" این است که دستور به عین همان عملی که او کرده صادر شده است، و در آیه مورد بحث هم ظاهر این است که امر به خود فسق تعلق گرفته باشد، نه به طاعت.

دوم اینکه تا همه اهل یک شهر فسق نورزند بلای عمومی نازل نمی شود، و با این حال وجهی نیست که امر تنها متوجه مترفین شود.

ص: ۸۱

۱- بگو خداوند امر به فحشاء نمی کند. سوره اعراف، آیه ۲۸.

۲- و چون چیزی را اراده کند بگوید باش بی درنگ خواهد شد. سوره یس، آیه ۸۲.

زمخشری در توجیه این امر گفته است: امر در اینجا حتما امری است مجازی، زیرا وقتی امر حقیقی می بود که به ایشان فرموده باشد: "افسقوا- فسق بورزید" و چون چنین امری معقول و ممکن نیست، لا جرم امر مجازی خواهد بود، و اما وجه مجازیت آن این است که از آنجایی که خداوند نعمت را بر آنان بسیار کرده و وسیله پیروی شهوات را بر ایشان فراهم نموده پس گویی که ایشان ماموریت داشته اند که نعمت های خدا را در اینکار صرف کنند.

ولی حقیقتش این است که خداوند نعمت را برای این ارزانشان داشت که شکرگزاری نموده و در راه خیر صرف کنند، و متمکن از احسان و نیکی باشند، هم چنان که ایشان را صحیح و سالم و نیرومند آفرید و متمکن در خیر و شرشان کرد، و از ایشان خواست تا خیر را بر شر و اطاعت را بر معصیت مقدم بدانند، ولی ایشان فسق و فجور را مقدم داشتند، و چون دست و دامن بدان بیالودند "قول" که همان کلمه عذاب باشد برایشان استقرار یافت، و نابودشان کرد.

و اگر بگوییم که چرا آیه را چنین معنا نکنیم که "ما ایشان را به اطاعت امر کردیم و ایشان فسق ورزیدند"؟ در جواب می گوئیم بدین جهت نمی توانیم که چنین معنا کردن مستلزم حذف چیزی است که در آیه دلیل و قرینه ای بر آن نیست و چنین حذفی جایز نمی باشد چه رسد به حذف چیزی که دلیل بر خلاف آن هست.

به خلاف اینکه مامور به که حذف شده همان فسق باشد که کلمه "فسقوا" بر آن دلالت دارد، و اینگونه تعبیر بسیار است، مثلا گفته می شود: امرش کردم پس ایستاد، یا دستورش دادم خواند، که غیر از این از آن فهمیده نمی شود که مامور به حذف شده در اولی ایستادن و در دومی همان قرائت است، و اگر چیز دیگری در تقدیر بگیریم در حقیقت از شنونده خود علم غیب توقع کرده ایم.

البته این معنا را در مثل "او را دستور دادم نافرمانیم کرد" و "یا" او را امر کردم امرم را امتثال نکرد" نمی گوئیم، زیرا هیچ عاقلی مامور خود را امر به نافرمانی نمی کند، و چون محال است چنین معنایی مورد نظر گوینده باشد از این جهت کلام گوینده هم دلالت بر آن ندارد، بلکه صاحب چنین کلامی منظورش این است که من اصلا مامور ندارم و خطم را نمی خوانند، من فلانی را امر کردم ولی او اطاعت نکرد، مثل اینکه بعضی از سفیهان و دیوانگان بدون اینکه ماموری داشته باشند امر و نهی می کنند.

خواهی گفت: با اینکه می دانیم خداوند امر به فحشاء نمی کند و همواره به خیر و عدالت امر می کند چرا همین معنا قرینه بر این نباشد که مقصود از جمله "امرنا..."، این باشد



که ما مترفین آن قریه ها را امر به خیر کردیم ولی ایشان عصیان ورزیدند؟.

در جواب می گوئیم: این حرف صحیح نیست، زیرا تقدیر گرفتن کلمه "بخیر" تقدیر گرفتن چیز است که ظاهر عبارت "فسقوا" مخالف آنست، بنا بر این جز همان راه که گفتیم که باید کلام مورد بحث را، حمل بر مجاز کرد چاره دیگری نداریم (۱).

و این کلام در توجیه جمله مورد بحث و اینکه چگونه فسق مامور به شده است حرف خوبی است، و لیکن آن طور که ایشان ادعا کرده اند که آیه شریفه صریح در این معنا است و احتمال دیگری وجود ندارد، صحیح نیست.

همانطور که آن وجه محتمل است بیان ما نیز محتمل است، چرا صحیح نباشد که بگوئیم در جمله "امرش کردم پس نافرمانی کرد" به قرینه اینکه "عصیان" منافی با "امر" است، مامور به "اطاعت" بوده و تقدیر چنین باشد که "من او را به اطاعت امر کردم ولی او فسق ورزید" چون فسق همان عصیان و خروج از بندگی است، و یا چرا صحیح نباشد بگوئیم که فعل "امرنا" در آیه شریفه در لازمه معنای خود استعمال شده، و معنای آن این است که امر ما متوجه مترفین شد، و ایشان در آن فسق ورزیدند.

بنا بر این انصاف این است که هم توجیه ما متحمل است، و هم توجیه زمخشری، و هیچیک هم اشکالی ندارد، جز اینکه توجیه ما صرف احتمال نیست، بلکه بهره ای از ظهور نیز دارد.

بعضی (۲) دیگر از این سؤال که چرا امر فقط متوجه مترفین شده، چنین پاسخ داده اند که چون ایشان رؤسا و زمامداران قوم بوده اند، و دیگران از ایشان پیروی می کردند، و معلوم است که حکم تابع حکم متبوع او است، ولی این جواب بی اشکال نیست.

بعضی (۳) دیگر گفته اند: جمله: "امرنا... صفت قریه است، نه جواب کلمه "اذا" و جواب کلمه مزبور حذف شده است، هم چنان که در آیه "حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا" حذف شده، و جهت حذف آن این بوده که حاجتی به ذکرش نبوده، و کلام بر آن دلالت می کرد.

عده ای (۴) دیگر گفته اند که در آیه، تقدیم و تاخیر به کار رفته و تقدیرش چنین است "و اذا امرنا مترفی قریه ففسقوا فیها اردنا ان نهلكها- و چون مترفین هر شهری را امر کنیم و ایشان

ص: ۸۳

در امر ما فسق بورزند اراده می کنیم هلاکشان سازیم" چون اراده هلاکت قبل از آنکه جهتش محقق شود معنا ندارد، این وجه مانند وجه قبلیش سخیف و بی اساس است.

همه این توجیحات بر تقدیر است که آیه را به قرائت معروف که جمله " امرنا" را با همزه و بعد از آن میم بدون تشدید قرائت نموده اند قرائت کنیم و آن را از ماده " امر" که به معنای طلبیدن است بدانیم، ولی چه بسا که آن را به معنای اکتار دانسته اند، و گفته اند معنایش این است که مال و اولاد مترفین را زیاد کردیم، و ایشان در آن شهر فساد راه انداختند.

و بعضی (۱) دیگر آن را به صورت " امرنا" قرائت کرده و به علی (علیه السلام) و به عاصم و ابن کثیر و نافع و غیر ایشان نسبت داده اند که از ماده " ایماز" و به معنای زیاد کردن مال و نسل است، بعضی (۲) دیگر آن را به صورت " امرنا" با تشدید میم از مصدر تامیر به معنای تولیت و عهده داری امارت قرائت کرده و به امام علی و امام حسن و امام باقر (علیه السلام) و به ابن عباس و زید بن علی و غیر ایشان نسبت داده اند.

" وَ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَ كَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا".

در مفردات گفته است: کلمه " قرن" به معنای مردمی است که در یک زمان زندگی کنند و از جهت عصر و زمان مشترک باشند، و جمع آن قرون می آید، هم چنان که در قرآن فرمود: " وَ لَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونِ" و نیز فرموده: " كَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ" (۳) و معنای آیه روشن است که می خواهد مطلب گذشته در آیه قبل را تثبیت نموده و با اشاره به قرون گذشته هلاک شده، بفهماند که هلاک ساختن اهل قریه ها و دیارها یکی از سنت های جاریه خداوندی است.

و این آیه خالی از اشعار به این معنا نیست که سنت هلاک ساختن از زمان نوح در میان قرون بشری شروع شده است، و همین طور هم هست قبلا هم در تفسیر آیه: " كَانِ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ" (۴)، در جلد دوم این کتاب گفتیم که جامعه انسانی، قبل از زمان نوح (علیه السلام) یک جامعه ساده فطری بوده است و بشر جز آنچه را که به فطرت خود می یافته درک نمی کرده است و بعد از آمدن نوح بود که اختلافات در میان بشر پیدا شد.

ص: ۸۴

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۴ و ۴۵.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۴.

۳- مفردات راغب، ماده " قرن".

۴- مردم امت واحده ای بودند خداوند پیغمبران را مبعوث کرد. سوره بقره، آیه ۲۱۳.

" مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا "

کلمه "عاجله" صفت است برای موصوفی که حذف شده و بعید نیست که موصوفش حیات (زندگی) باشد، به قرینه اینکه مقابل آن را در آیه بعد، آخرت آورده است.

بعضی (۱) هم گفته اند که مراد از "عاجله" نعمت های عاجله است، بعضی (۲) نیز گفته اند که متاع دنیای عاجل است.

و مفردات در معنای "یصلیها" گفته است که اصل این کلمه "صلی" و به معنای گیراندن آتش است، آن گاه از خلیل نقل کرده که گفته است: معنای "صلی الکافر النار" این است که کافر حرارت آتش را چشید. و به همین معنا است جمله "يَصْلُونَهَا فَبِئْسَ الْمَصِيرُ" و بعضی گفته اند "صلی النار" به معنای "داخل آتش گشت" می باشد و "اصلی النار" یعنی:

"دیگری را در آتش انداخت" هم چنان که در قرآن کریم آمده است: "فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا" (۳).

و در مجمع البیان گفته: "مدحور" از ماده "دحر" به معنای دور کردن است: و مدحور یعنی مطرود و دور شده. اینکه گفته می شود "اللهم ادحر عنا الشيطان- یعنی خدایا شیطان را از ما دور کن" (۴).

خداوند متعال بعد از آنکه سنت خود را در تعذیب دنیوی، پس از دعوت رسالت، بیان نمود و متذکر شد که همواره امتهای انسانی را به سوی ایمان و عمل صالح راهنمایی می کند، و در آخر اگر به فساد و افساد پرداختند رسولی می فرستد، و اگر باز هم طغیان و فسق ورزیدند به عذاب دسته جمعیشان مبتلا می سازد، اینکه در این آیه به بیان سنتش در عذاب اخروی و ثواب آن می پردازد، در یک آیه بعد، عذاب اخروی را و در آیه بعد از آن، ملاک ثواب اخروی را و در آیه ای دیگر خلاصه گفتار و اصل کلی در این باب را بیان می فرماید.

### مراد از عاجله در آیه " مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ "

پس اینکه فرمود: " مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ " معنایش این است که هر کس حیات عاجله یعنی زندگی دنیا را بخواهد یعنی متاعی را از دنیا طلب کند که نفس از آن ملتذذد و قلب بدان علاقمند است، و تعلق قلب به حیات عاجله و طلب آن، وقتی تعلق و دنیاطلبی است که فقط حیات عاجله را بخواهد، اما اگر دنیا را از این نظر بخواهد که وسیله نیل به

ص: ۸۵

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۰۷.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۶.

۳- مفردات راغب، ماده "صلا".

۴- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۰۶.

سعادت اخروی است، این در حقیقت دنیاطلبی نیست، بلکه اراده آخرت و عقبی طلبی است.

از آنجا که به آخرت نمی توان رسید مگر از راه دنیا، لذا به هر انسانی که این راه را طی کند نمی شود گفت دنیا طلب مگر آنکه از آخرت اعراض نموده و به کلی آن را فراموش کند و در نتیجه اراده و حواسش خالص برای دنیا شود، هم چنان که کلمه "کان" در جمله "مَنْ كَانَ يُرِيدُ" که استمرار را افاده می کند نیز این معنا را می رساند.

آری طالب دنیا کسی است که معتقد به زندگی دیگری غیر این زندگی دنیا نباشد، و در نتیجه اعتقاد به نبوت و توحید را لغو بیندارد، زیرا که اگر اعتقاد به معاد نباشد، دیگر ایمان به خدا و فرستادگان او و تدین به دین اثری نخواهد داشت.

هم چنان که خدای تعالی فرمود: "فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ذَلِكُمْ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّٰ عَنْ سَبِيلِهِ" (۱).

و اینکه فرمود "عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ" معنایش این است که ما هم آنچه را که او می خواهد فوراً به او می دهیم، البته نه هر قدر که او می خواهد، بلکه هر قدر که ما بخواهیم، پس امر به دست ما است نه به اختیار او، و اثر هر چه هست در اراده ما است نه در اراده او، تازه این روش را در باره همه دنیاطلبان اعمال نمی کنیم، بلکه در حق هر کس که خواستیم به کار می بندیم، پس اراده اشخاص از هیچ جهت حاکم بر اراده ما نیست، و این تنها اراده ما است که در ایشان حکومت می کند.

و چون اراده فعلی خدای عز و جل نسبت به هر چیز عبارتست از فراهم شدن اسباب خارجی و رسیدن آن به حد علیت تامه، لذا باید گفت که آیه شریفه دلالت بر این دارد که هر انسان دنیا طلب از دنیا آن مقداری که اسباب اقتضاء کند، و عواملی که خداوند در عالم به جریان انداخته و به تقدیر خود هر کدام را اثری داده، مساعدت نماید رزق می خورد، پس دنیا طلب جز به قسمتی از خواسته هایش نمی رسد و فقط به پاره ای از آنچه که می خواهد و به زبان تکوین مسئلت می نماید نائل می شود، لیکن جز آن مقدار که خداوند اسباب را به سویش جریان بیندازد نائل نمی گردد. "وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ".

خدای سبحان این حقیقت را در آیه ای دیگر به زبانی دیگر بیان کرده و فرمود: "وَلَوْ

ص: ۸۶

---

۱- تو هم ای رسول از هر کس که از یاد ما روی گردانید و جز زندگانی دنیا را نخواست به کلی اعراض کن. منتهای علم و فهم این مردم تا همین حد است خدا بحال آن کس که از راه حق گمراه شد آگاه است. سوره نجم، آیه ۲۹ و ۳۰.

لا- أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوتِيَهُمْ سِقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَ مَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ وَ لِيُوتِيَهُمْ أَبْوَابًا وَ سُرُرًا عَلَيْهَا يَتَكَبَّرُونَ وَ زُخْرَفًا وَ إِنَّ كُلَّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" (۱) یعنی اگر نبود یک نواخت زندگی کردن مردم، و اینکه همه محکوم به قانون اسباب و عللند، و در این قانون فرقی میان مؤمن و کافر نیست و هر یک از این دو فریق به عوامل غنی و ثروت مصادف شود ثروتمند گشته و هر یک به عوامل مخالف آن برخورد کند فقیر می شود، چه مؤمن و چه کافر، ما کفار را به مزید نعمتهای دنیوی اختصاص می دادیم، چون نعمتهای دنیوی در نزد ما و در بازار آخرت ارج و قیمتی ندارد.

این بود معنایی که ما برای "اراده عاجله" کردیم، بعضی دیگر (۲) گفته اند: مقصود از خواستن عاجله، این است که انسان هر چه می کند مقصودش طلب دنیا باشد نه آخرت، چنین کسی در آخرت از پاداش نیک اعمالش بی بهره است، و لیکن این قیدی است که آیه را بدون دلیل، مقید بدان کرده اند و بعید نیست این معنی را از آیه: "مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَ هُمْ فِيهَا لَا يُنْجَسُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ" (۳) گرفته باشد، غافل از اینکه این آیه با آیه مورد بحث، دو غرض مختلف را دنبال می کنند، به این صورت که آیه مورد بحث در مقام بیان این معنا است که "طالب دنیا از سعی و کوشش جز همان دنیا بهره نمی برد" و آیه سوره هود در این مقام است که بفهماند "انسان جز عملش بهره دیگری ندارد"، یعنی اگر طالب دنیا باشد همان دنیا را به او می رسانند، و فرق میان این دو غرض روشن و واضح است (دقت بفمائید).

و معنای جمله "ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصِيحُ فِيهَا مَيْدُومًا مَذْحُورًا" این است که ما جهنم را جزای او در آخرت قرار دادیم تا حرارت آن را بچشد آنهم در حالی که مذموم و دور از رحمت باشد، و این دو قید، یعنی قید مذموم و دوری از رحمت می فهماند که وی "مخصوص به جهنم" و "محروم از مغفرت و رحمت" است.

ص: ۸۷

۱- و اگر نه این بود که مردم همه نوع و یک امتند ما آنان که کافر به خدا می شوند (به مال فراوان) سقف خانه هایشان را از نقره خام قرار می دادیم و (چندین طبقه که بر سقف با) نردبان بالا- روند و نیز بر منزلهایشان (از بزرگی و وسعت) درهای بسیار و تختههای زرنگار که بر آن تکیه زنده قرار می دادیم و (عماراتشان را) به زر و زیور می آراستیم و اینها همه متاع (پست فانی) دنیا است. سوره زخرف، آیه ۳۳-۳۵.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۶.

۳- کسانی که طالب تعیش مادی و زینت و شهوات دنیوی هستند، ما مزد سعی آنها را در کار دنیا، کاملاً می دهیم و هیچ از اجر عملشان کم نخواهد شد. (ولی) هم اینان هستند که دیگر در آخرت نصیبی جز آتش دوزخ ندارند. سوره هود، آیه ۱۵ و ۱۶.

و این آیه هر چند که وضعیت دنیاطلبان و غافلان از آخرت را بیان می کند، و لیکن باید بدانیم که مراتب دنیاطلبی و انکار آخرت مختلف است، یکی هم از ناحیه زبان چنین است و هم از ناحیه عمل، و دیگری در مرحله عمل چنین است هر چند لسانا به نشانه آخرت گواهی می دهد، جمله "وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ ... " که به زودی می آید نیز این اختلاف را تصدیق می کند.

"وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا".

راغب می گوید: "سعی" به معنای راه رفتن به سرعت است، البته نه به آن حدی که دویدن شمرده شود، و در حدیث در هر کار (چه خیر و چه شر) استعمال می شود (۱).

در باره جمله "وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ" بیان ما همان است که در جمله "مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ" گذشت، اشکال ما هم به کلام مفسری که (۲) گفته است: "معنای اینکه فرموده: "وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ" این است که آن کس که با عمل خود آخرت را طالب باشد." همان اشکالی است که در گفتار مفسر در معنای جمله "مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ" گذشت.

حرف "لام" در جمله "وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا" برای اختصاص است و همچنین اضافه "سعی" به "ضمیر آخرت" اختصاص را می رساند و چنین معنا می دهد که "هر که کوشش کند و مجدانه کوشش کند و کوششی کند که مختص به آخرت است" و از این معنا چنین استفاده می شود که سعی برای آخرت باید طوری باشد که لایق به آن باشد، مثل اینکه کمال جدیت را در حسن عمل به خرج دهد و حسن عمل را هم از عقل قطعی و یا حجت شرعی گرفته باشد، و معنای جمله "وَهُوَ مُؤْمِنٌ" این است که این سعی را در حالی کند که ایمان به خدا داشته باشد، و این خود مستلزم توحید و ایمان به نبوت و معاد است، زیرا کسی که اعتراف به یکی از این سه اصل نداشته باشد خدای سبحان او را در کلام مجیدش مؤمن به خود نمی داند، و آیات قرآنی در این باره بسیار است.

به فرض اینکه از آیات مذکور هم که چشم پوشی کنیم تقیید به جمله "وَهُوَ مُؤْمِنٌ" برای رساندن این معنا کافی است، زیرا کسی که آخرت بخواهد و کارهای مخصوص به آن را مجدانه انجام دهد قطعاً ایمان به خدا و به ورای دنیا دارد.

و اگر تقیید مذکور به منظور رساندن صحت ایمان، که خود مستلزم اعتقاد به توحید و

۱- مفردات راغب، ماده "سعی". [.....]

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۴۷.

نبوت است نبود، هیچ وجه دیگری برای آن متصور نمی شد، پس تنها تقیید به "ایمان"، به سایر آیات قرآنی در این باره کمک می کند.

و معنای جمله "فَأَوْلِيكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا" این است که خداوند عمل چنین کسانی را به بهترین وجه قبول نموده و کوشش آنان را می ستاید و ستایش خدا در برابر عمل بنده، عبارت است از تفضل او بر بنده اش.

آری همین که خداوند پاداش نیک به بنده اش می دهد، تفضلی است بر بنده اش و گرنه وظیفه بنده، بندگی مولای خویش است، و نباید خود را طلبکار مولایش بدانند، پس ثواب دادن، تفضل مولا است، و ثنا خواندنش بر بنده، تفضلی است دیگر (و اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ).

### اعمال آدمی اسباب اخروی هستند و بر خلاف اسباب دنیوی تخلف ناپذیرند

این دو آیه دلالت بر این دارند که اسباب اخروی عبارتند از اعمال و بس، و اعمال سببهایی هستند که هرگز از غایات و نتایج خود تخلف ندارند، به خلاف اسباب دنیوی که تخلف پذیرند زیرا در باره اسباب اخروی فرموده است: "فَأَوْلِيكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا" و در باره اسباب دنیوی فرموده "عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ" پس هر قدر می خواهیم و برای هر کس که بخواهیم.

"كُلًّا نُمِدُّ هُوْلَاءِ وَ هُوْلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا".

راغب در مفردات می گوید: کلمه "مد" در اصل بمعنای کشیدن است، و به همین جهت است که زمان ممتد را مدت گویند، طولانی بودن زخم را "مدت الجرح" و کشیدن نهر را "مد النهر" و پیوستن نهری به نهری دیگر را "مد النهر بالنهر" گویند، و چشم به چیزی دوختن را "مد" گویند، و قرآن کریم فرموده: "لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ - چشم های خود را ندوز ..."

و نیز می گویند: "مددته فی غیه- او را در گمراهی امتداد دادم" و لشکر را با مدد امداد کردم، و فلان شخص را با غذا مدد دادم، و کلمه "امداد" بیشتر در "محبوب و نیکی ها" و کلمه "مد" در "مکروه و بدی ها" استعمال می شوند، لذا در قرآن کریم آمده: "وَ أَمَدَدْنَاهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَ لَحْمٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ - ایشان را به میوه و گوشت از هر قسمش که میل داشتند امداد کردیم" و در مکروه مد را به کار برده فرموده: "وَ نَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَرَدًّا" و نیز فرموده: "وَ يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ - ایشان را در طغیانشان مدد می کنیم" و نیز فرموده: "وَ إِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ - و برادرانشان ایشان را در گمراهی نگه می داشتند" این بود گفتار راغب، البته با تلخیصی از ما (۱).

ص: ۸۹

پس می توان گفت که امداد و مد هر چیز به این است که از نوع خودش بدان اضافه کنیم تا بدین وسیله وجود و بقایش امتداد یابد، که اگر این اضافه را نکنیم وجودش قطع می شود، مانند چشمه آب که از منبع زیر زمینی خود مدد گرفته و لحظه به لحظه به آن اضافه می شود، و در نتیجه جریانش امتداد می یابد.

خدای سبحان هم که انسان را در عملش (چه دنیوی چه اخروی) امداد می کند در حقیقت به همین معنا است، زیرا تمامی وسائل عمل و آنچه که عملش در تحققش محتاج بدان است از قبیل علم و اراده و ابزار بدنی و قوای فعاله و مواد خارجی که عمل روی آنها واقع می شود، و عامل با عمل خود در آنها تصرف می کند، و همچنین اسباب و شرائط مربوط به عمل و به مواد، همه و همه اموری تکوینی هستند که آدمی خودش در خلقت و فراهم نمودن آنها دخالت ندارد، و اگر یکی و یا همه آنها نباشد، عمل انسان هم تحقق نخواهد یافت، این خدای سبحان است که به فضل خود آنها را افزای فرموده و وجود و بقاء آدمی را امتداد می دهد، آری اگر عطای او منقطع شود عمل هر عاملی از او منقطع می گردد.

### **بیان اینکه دنیا طلبان در اعمال دنیوی، و عقبی طلبان در اعمال اخروی مستمد از عطای خداوندند**

پس اهل دنیا در دنیای خود و اهل آخرت در آخرت خود از عطای خدا استمداد می کنند، و در این عطا کردن چیزی جز حمد عاید خدای سبحان نمی شود، آری هر چه او عطا می کند انعامی است بر آدمی که آن را در موضع نیکو و موردی که پروردگارش راضی باشد استعمال کند، و اما اگر فسق بورزد و آن نعمت را در آن مورد نیکو استعمال نکند در حقیقت کلمه خدا را از جای خود تحریف کرده و نباید جز خود کسی را ملامت کند، به هر حال خداوند مستحق ثنای جمیل می باشد و حجت بالغه او تمام است.

پس اینکه فرمود: "کلا- نمد" معنایش این است که ما هر دو فریق را (چه آنها که برایشان عجله می کنیم و چه آنها که شکر سعیشان را می گذاریم) امداد می نماییم و اگر مفعول "نمد" که کلمه "کلا" باشد (با اینکه باید بعد از فعل بیاید) قبل از فعل آورده شده، بدین جهت بوده است که بفهماند نسبت به آن عنایتی است، و مقصود بیان عمومیت امداد نسبت به هر دو فریق است.

و اینکه به یک یک آن دو گروه اشاره کرد و فرمود: "هُؤْلَاءِ وَ هَؤْلَاءِ" یعنی این دسته که برایشان عجله می شود و این دسته که سعیشان شکرگزاری می گردد، برای این بود که بفهماند هر کدام از آنها وضعی مخصوص بخود دارند، و نتیجه معنا چنین می شود که هر یک از این دو فریق در تحت تربیت الهی قرار داشته و از عطاء خدا برایشان افزای می شود، بدون هیچ تفاوت، جز اینکه یکی از این دو دسته نعمت الله را در طلب آخرت مصرف نموده و خدا



هم سعیش را شکرگزاری می کند و دیگری آن را در طلب دنیای عاجله مصرف نموده و آخرت.

را فراموش می نماید، و از سعیش جز بدبختی و خسران برایش نمی ماند.

و اگر مدد به هر دو را از عطاء پروردگار خوانند و فرمود: "مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ" برای این بود که گفتیم هر دو گروه در تمامی آنچه که در عمل خود از آنها استفاده می کنند از عطاء پروردگار برخوردارند، و از خود آنان نیست، آری نه خود آنان در وجود آنها دخالت دارند و نه مخلوقی دیگر، بلکه تنها خدای سبحان است که مالک و ایجاد کننده آنها است، پس همه آنها از عطای او است.

از این قید، وجه آن پاداشی هم که برای هر یک از دو گروه ذکر فرمود استفاده می شود، زیرا وقتی بنا شد که اعمال هر دو گروه به امداد خدای عز و جل و فقط از عطاء او باشد پس جا دارد و سزاوار است که هر کس نعمت او را در کفر و فسق مصرف کند به آتش افتاده و مذموم و مدحور باشد، و هر کس که آنها را در ایمان و اطاعت خدا مصرف کند سعیش مشکور باشد.

در اینکه سیاق را از تکلم با غیر (نمذ) به غیبت تغییر داده و فرمود "عطاء ربك" و فرمود: "من عطاءنا" و کلمه "ربك" را هم تکرار نمود، این نکته استفاده می شود که امداد ایشان از شئون ربوبیت است، و هر چند جز خدای سبحان برای کسی ربی نیست و لیکن از آنجایی که بت پرستان برای بتهای خود ربوبیت قائل بودند لذا ربوبیت خدای سبحان را به پیغمبر گرامیش نسبت داده فرمود: "ربك".

و معنای جمله: "وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا" این است که عطاء پروردگار تو ممنوع نیست، چون کلمه: "حظر" به معنای منع است، پس اهل دنیا و اهل آخرت هر دو از عطای او استمداد می کنند، و جیره خوار نعمت او و ممنون به منت های اویند.

در این آیه شریفه دلالتی است بر این حقیقت که بخششهای الهی مطلق و غیر محدود است، چون "عطاء" و همچنین "نبودن منع" را مطلق آورد، پس هر جا که محدودیت و یا تقدیر و یا منعی (به اختلاف موارد) وجود داشته باشد، همه از ناحیه شخصی است که به او بخشش می شود و بستگی به داشتن یا نداشتن استعداد او دارد و آن محدودیت از ناحیه خود خداوند که مفیض است ناشی نمی شود.

این بود آن مطالبی که از آیه شریفه به نظر ما رسید، و از جمله حرفهای عجیبی که در تفسیر این آیه گفته اند (۱) و آن را به حسن و قتاده نسبت داده اند این است که: منظور از عطاء وی

ص: ۹۱

---

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۰۷. مه المیزان، بخشش عطاء دنیوی است، که مشترک بین مؤمن و کافر است، نه عطاء اخروی، چون عطای اخروی مخصوص مؤمنین است و بنا بر این معنای آیه چنین می شود: ما هر دو فریق و گروه را با عطایای دنیوی خود مدد می کنیم، چه آن فریق که عاجله را می خواهند و چه آن فریق که آخرت را، و عطایای دنیوی ما از هیچیک از

ایشان محظور و ممنوع نیست. و لیکن این تفسیر صحیح نیست زیرا مقید کردن "عطاء" به "عطاء دنیوی" بدون دلیل و مقید است، آن هم با اینکه این مورد، صلاحیت اطلاق را دارد، و اما این دلیلی که آورده اند که عطاء اخروی مخصوص مؤمنین است، و کفار در آن شرکت ندارند اصلا از محل بحث خارج و نسبت به زمینه گفتار اجنبی و بی ربط است، چون زمینه گفتار در آیه شریفه عبارتست از امدادی که اعمال (که منتهی به جزاء و پاداش می شوند) منتهی و مستند به آن امدادند، نه خود پاداش، و مساله عطایای مؤمنین در آخرت، از قبیل جزا و پاداش است، نه از قبیل اعمال. علاوه بر این، چه کسی به شما گفته است که عطایای اخروی مخصوص به مؤمنین و ممنوع از کفار است، آن عطایا نیز هم چنان که قبلا هم گفتیم از احدی ممنوع نیست، و منع هر چه هست از ناحیه خود کفار است، نه از ناحیه خداوند، مانند عطایای دنیوی که گفتیم هر چه محدودیت در آنها هست از ناحیه محدود بودن استعداد مستفیض است نه از ناحیه مفیض. آلوسی در روح المعانی گفته: تقسیمی که در این آیه شده است، حاصر (جامع افراد) و مانع اغیار نیست، و حاصر نبودنش ضرری به معنا نمی زند، اما اینکه گفتیم حاصر نیست، برای اینکه وقتی حاصر بود که هر صاحب عملی، از عمل خود یا عاجله تنها را بخواهد و یا آخرت تنها را و یا هر دو را و یا هیچ یک را، و آیه شریفه تنها متعرض دو قسم اول از این چهار قسم شده است، پس جامع افراد نیست و تازه قسم سوم به تنهایی سه قسم می شود، زیرا آن کس که از عمل خود هم دنیا را می خواهد و هم آخرت را یا آخرت در نظرش رجحان دارد و یا دنیا، و یا نظرش نسبت به هر دو مساوی است. آن گاه بحث را در آن قسم که اراده آخرت ارجح باشد طول داده و اختلاف علما را در اینکه آیا چنین عملی قبول است یا نه، نقل کرده، در باره قبول نشدن عمل آن کس که دنیا در نظرش ارجح و یا مساوی باشد از علماء نقل کرده که متفقا گفته اند عملش قبول نیست. و در باره قسم چهارم که نه دنیا را بخواهد و نه آخرت را گفته است چنین فرضی به نظر کسانی که معتقدند صدور فعل از قادر متوقف بر وجود داعی است محال است ولی کسانی که عمل را متوقف بر داعی نمی دانند چنین فرضی را ممکن دانسته و گفته اند عملی

که نه داعی دنیوی در آن باشد و نه اخروی، اثری در باطن ندارد و در ظاهر حرام است، (۱) این بود گفتار آلوسی که البته قبل از او دیگران هم این تقسیم را کرده اند.

ولی خواننده عزیز توجه دارد که آیه شریفه در مقام بیان حکم قبول شدن و نشدن اعمال و اینکه از چه عاملی قبول و از چه عاملی مردود است نمی باشد، بلکه آیه شریفه در باره هدف و غایت انسان و تعیین غایت او به حسب نشانه زندگی نظر دارد که یا متعلق به زندگی دنیایی است، و از آنچه می کند جز مزایای زندگی مادی دنیا منظوری ندارد و به کلی از آخرت اعراض دارد، و یا آنکه غایت و هدفش زندگی آخرت است، که لازمه اش آنست که برای خود یک زندگی جاودانه و همیشگی سراغ داشته باشد که این زندگی دائم یک طرفش مقدمه طرف دیگر است، ابتدای آن، که زندگی دنیا است مقدمه زندگی آخرت است و مقصود از زندگی دنیا همان سعادت اخروی است.

و با این حال معلوم است که آیه شریفه از آن اقسامی که وی تصور کرده جز دو قسمش را نتیجه نمی دهد، البته این هست که هر یک از این دو قسم، برای خود چند قسم دارد، چون کسی که آخرت را می خواهد یک وقت برای آن عمل هم می کند و یک وقت نمی کند مانند گنهکاران و اهل بدعت، تازه این دو طایفه یک وقت ایمان هم دارند و یک وقت ندارند و لیکن آیات قرآنی متعرض احکام یک یک آن اقسام نیست، چون مقصود بیان آن احکام نبوده بلکه مقصود تشخیص ملاک سعادت از ملاک شقاوت بوده است.

### توضیح اینکه درجات اخروی بزرگتر از درجات دنیوی است

" أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ لِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلًا "

این جمله اشاره است به تفاوت درجات که از سعی و کوشش انسان ناشی می شود.

تا کسی توهم نکند که سعی بسیار و سعی اندک هر دو یکی است، و در آخرت فرقی با هم ندارند، آری اگر خداوند فرقی میان عمل کم و عمل بسیار و عمل خوب و خوبتر نگذارد در حقیقت آن ما زاد را که بیشتر و خوبتر است، شکرگزاری نکرده و مورد قبول درگاهش ننموده است.

بنا بر این، معنای " بعضهم "، " بعض الناس " خواهد بود، و از قرینه " وَ لِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ " می فهمیم که تفضیل بعض الناس در دنیا می باشد یعنی ما بعضی از مردم را در دنیا بر بعضی دیگر برتری دادیم و برتری در دنیا به این است که مال و متاع و جاه و فرزند و نیرو و شهرت و ریاست و آقایی و مقبولیت در بین مردم که متاعهای دنیایند در بعضی بیشتر از بعضی دیگر باشد.

ص: ۹۲

و معنای اینکه فرمود: "وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلًا" این است که هم خود آخرت بزرگتر از دنیا است، و هم برتریها و امتیازاتش بزرگتر از برتریها و امتیازات دنیا است، پس کسی خیال نکند که اهل آخرت در زندگی یکسانند و نیز توهم نکند که تفاوت زندگی اهل آخرت مانند تفاوت در زندگی دنیا است، بلکه آخرت خانه ایست وسیع تر از دنیا، وسعتی که نمی شود آن را به چیزی قیاس کرد.

آری برتریهای دنیایی به خاطر اختلافی است که در اسباب مادی دنیا است، و چون این اسباب محدود است و دنیا دار تراحم است در نتیجه برتریهای دنیا هم محدود است، به خلاف برتریهای آخرت که به خاطر اختلاف اسباب کونیه نیست، بلکه به خاطر اختلافی است که جانها و دلها در ایمان و اخلاص که از احوال قلب است، دارند و اختلاف احوال قلب وسیع تر از اختلاف احوال جسم است، وسعتی که نتوان با چیزی مقایسه کرد، هم چنان که فرمود: "إِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ" (۱)، و نیز فرموده: "يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ" (۲).

بنا بر این نتیجه این می شود که خدای سبحان رسول گرامی خود را دستور می دهد که فضیلتها و برتریهای اعتباری را که در میان اهل دنیا هست وسیله قرار داده و از آن برتریها به برتریهای درجات آخرت پی ببرد، چون برتریها باعث اختلاف ادراکات باطنی و نیات و اعمال می شود، آری هر چه قدرت بیشتر شد عملهای بیشتری برای انسان مقدور می شود، و هر چه آن کم شد این نیز کم می گردد، و همین اختلاف باعث اختلاف درجات آخرت خواهد شد.

"لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعَدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا"

در مفردات می گوید: "خذلان" بدین معنا است که آن کس که آدمی احتمال می دهد او را یاری کند در هنگام احتیاج یاری نکند (۳).

و این آیه به منزله نتیجه ای برای آیات قبل است که سنت خدا در بندگانش را یادآور بود، و به این معنا خاتمه یافت که "هر کس از بندگان خدا دنیای عاجل را بطلبد همین طلبش او را در آخر به آتش و مذمومیت و مدحوریت منتهی می کند، و هر کس از ایشان که آخرت".

ص: ۹۳

- ۱- اگر اظهار کنید آنچه در دلها دارید و یا پنهانش کنید خداوند با آن محاسبه تان می کند. سوره بقره، آیه ۲۸۴.
- ۲- روزی که مال و فرزندان سودی نبخشد مگر کسی که با دل سالم نزد خدا آید. سوره شعراء، آیه ۸۹.
- ۳- مفردات راغب، ماده "خذل".

بخواهد خداوند سعیش را و کار نیکش را شکر می گزارد".

پس معنا چنین می شود "به خدای سبحان شرک موزز، تا کارت را بدینجا نکشانند که زمین گیر شوی و از سیر به درجات قرب بمانی و خود را مذموم کنی و خدا هم که یآوری جز او نیست یاریت نکند".

بعضی (۱) از مفسرین گفته اند: قعود نه به معنای بازماندن از سیر است، بلکه به معنای مذلت و عجز می باشد.

### بحث روایتی (روایاتی در ذیل برخی آیات گذشته)

در کافی به سند خود از ابی عمرو زبیری از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله: "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ" فرموده است: کلمه "یهدی" به معنای "یدعو" است، یعنی این قرآن دعوت می کند (۲).

و در تفسیر عیاشی از فضیل بن یسار از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ ..." فرموده: مقصود از "لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ" ولایت است و به آن دعوت می کند (۳).

مؤلف: این روایت از باب جری و تطبیق کلی بر مصداق است، ممکن هم هست که مقصود از آن، کمال معارف دینی باشد که نزد امام است، و بخواهد بفرماید: قرآن به سوی آن دین کامل و معارف کامله دینی که نزد امام است دعوت می کند، مؤید این احتمال این است که در بعضی از روایات دارد: قرآن به سوی امام هدایت می کند (۴).

در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که در ذیل آیه "وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ" می فرمود: چه خیرش و چه شرش با او است، هر جا که باشد و به هیچ وجه نمی تواند از آن جدا شود، تا روزی که کتابش را که همان اعمال و کرده های او است به دستش بدهند (۵).

ص: ۹۴

- ۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۵۳.
- ۲- فروع کافی، ج ۵، ص ۱۳، ح ۱.
- ۳- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۳، ح ۲۵.
- ۴- برهان، ج ۲، ص ۴۰۹، ح ۲.
- ۵- نور الثقلین، ج ۳، ص ۱۴۴، ح ۱۰۵.

و در همان کتاب از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام ابی جعفر و امام صادق (علیه السلام) از معنای این آیه سؤال شد، فرمودند: مقصود از کتابی که در قیامت به گردن هر کسی است، همان مقدراتی است که برایش تقدیر کرده اند (۱).

و نیز در همان کتاب از خالد بن یحیی از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که در تفسیر جمله: "اقْرَأْ كِتَابَكَ..." فرمود: بنده تمامی آنچه را که کرده بیاد می آورد، و با آنچه که در آن کتاب ضبط شده مطابق می بیند، آن چنان که گویی همین الان آن عمل را انجام داده است، آن گاه می گوید: "یا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَيْغِرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا- وای بر ما این چه کتابیست که از هیچ کوچک و بزرگی (از اعمال ما) چشم پوشی نکرده، و همه را برشمرده" (۲).

باز در همان کتاب از حمران از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که جمله "أَمْزَنَا مُتْرَفِيهَا"

را "امرنا" با تشدید قرائت کرد، که به معنای "کثرنا" می باشد و فرمود: من آن را بدون تشدید نخوانده ام (۳).

مؤلف: و در حدیثی دیگر از حمران از آن جناب آمده که جمله مزبور را به معنای "بزرگانشان را دستور دادیم" تفسیر فرموده (۴).

و در جمله: "وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ... و در آیه: "وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ... در تفسیر آیه "وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ..." از طرق شیعه و سنی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و علی (علیه السلام) و سلمان و غیر سلمان روایاتی آمده که چون مورد تایید کتاب و سنت نبود و دلیل عقل هم آن را تایید نمی کرد و سند معتبری هم نداشت لذا از مطرح کردن آنها خودداری نمودیم.

### گفتاری در چند فصل پیرامون قضاء

#### فصل ۱- در معنا و حدود آن: ۱- معنا و حدود قضای تکوینی و تشریحی

هیچ حادثه ای از حوادث نیست مگر آنکه وقتی با علت و سببهای مقتضای خود

ص: ۹۵

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۴، ح ۳۲.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۴، ح ۳۳. [.....]

۳- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۴، ح ۳۴.

۴- برهان، ج ۲، ص ۴۱۲، ح ۲.

مقایسه کنیم می بینیم که یکی از دو حالت را دارد: حالتی که قبل از تمامیت علل و شرائط و همچنین قبل از ارتفاع موانع می باشد، و حالتی که بعد از آن بوقوع می پیوندد، اما حالت قبل از آن این است که نه تحقق و ثبوت برایش متعین و حتمی است و نه عدم محقق و ثبوت، بلکه نسبتش به "وجود" و "عدم" یکسان است، ممکن است موجود شود و ممکن است هم چنان در عدم بماند.

و اما حالت بعد از تمامیت علل و اسباب و فقدان همه موانع، این است که دیگر به حالت ابهام و تردد باقی نمانده، بلکه تحقق و وجود برایش حتمی و متعین است و در صورت فقدان یکی از آن دو شرط، عدم برایش متعین می شود، و تعیین وجود از خود وجود انفکاک ناپذیر است.

در افعال خارجی خود ما نیز همین حساب جریان دارد، و ما دام که اقدام به کاری نکرده ایم آن کار هم چنان در حال امکان و تردد بین "وقوع" و "لا وقوع" باقی است، و لیکن وقتی اسباب و شرائط و اوضاع مقتضی فراهم گشت و اراده و تصمیم ما هم تمام شد و دیگر حالت انتظاری باقی نماند، قهرا یکی از دو طرف "امکان" و "تردد" واقع می شود یعنی آن عمل را انجام می دهیم.

و همچنین حساب مذکور در حوادث و افعال خارجی، در اعمال اعتباری ما نیز جریان دارد، مثلاً وقتی بر سر مالی بین دو نفر نزاع واقع می شود و هر کدام ادعای ملکیت آن را می کنند، مملوکیت آن مال، برای یکی از آن دو طرف امری است ممکن و مردد، ولی وقتی قرار گذاشتند که به داوری یک قاضی و حکم تن در دهند و آن قاضی حکم کرد به اینکه مال مزبور از آن فلائی است، و آن دیگری در آن حقی ندارد، قهرا حالت "امکان" و "تردد" از میان رفته و یکی از آن دو نفر به عنوان مالک معین گشته و رابطه اش با طرف دیگر قطع می شود.

بنا بر این می توان گفت که در جریان حساب مزبور در اینگونه موارد، یک قسم توسع و مجاز به کار رفته است، زیرا تعیین "قولی" (که به همان حکم حاکم و داوری او است) مانند تعیین "عملی"، فصل خصومت خارجی شمرده شده است، و این همان است که ما آن را "قضاء" و داوری می نامیم.

و از آنجایی که حوادث این عالم در وجود و تحققش مستند به خدای سبحان و در حقیقت فعل او است، لذا این دو اعتبار یعنی "امکان" و "تعیین" عیناً در آنها نیز جریان می یابد، به این معنا که هر موجودی و حادثی را که خدای عز و جل نخواهد تحقق و وجود بدهد

و علل و شرائطش موجود نشده باشد به همان حالت امکان و تردد میان "وقوع و لا وقوع" و "وجود و عدم" باقی می ماند، و به محض اینکه بخواهد تحقق دهد و علل و تمامی شرایطش را فراهم سازد به طوری که جز موجود شدن حالت انتظاری برایش نماند، به آن وجود می دهد و موجودش می کند و این مشیت حق و فراهم کردن علل و شرائط، همان تعیین یکی از دو طرف است که قضای الهی نامیده می شود.

نظیر این دو اعتبار، در مرحله تشریح نیز جریان دارد، یعنی حکم قطعی خدا در باره مسائل شرعی را نیز "قضای الهی" می گوئیم و لذا در هر جا که در کلام مجیدش، اسمی از قضاء برده شده، این حقیقت به چشم می خورد، چه قضاء تکوینی مانند آیه شریفه "وَ إِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (۱) و یا آیه "فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ" (۲) و یا آیه "قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِينَ" (۳)، و یا آیه شریفه "وَ قَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ" (۴)، و همچنین آیات دیگر که متعرض مساله قضای تکوینی خداست.

و چه آیاتی که متعرض قضای تشریحی او است مانند آیه "وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ" (۵)، و آیه "إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ" (۶) و آیه "وَ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" (۷)، البته قضای در این آیه و همچنین آیه قبلی اش به نوعی قضای تشریحی است و به نوع دیگر قضای تکوینی.

بنا بر این آیات کریمه مزبور- به طوری که ملاحظه می کنید صحت این دو اعتبار عقلی را امضاء نموده و موجودات خارجی را از جهت اینکه افعال خدایند قضاء و داوری خدا می داند، و همچنین احکام شرعی را از جهت اینکه افعال تشریحی خدا است و نیز هر حکم فصلی را که منسوب به اوست قضای او نامیده و این دو اعتبار عقلی را امضا نموده است.

و چه بسا مواردی که از آن به حکم و قول تعبیر کرده که البته عنایت دیگری باعث

ص: ۹۷

۱- سوره بقره، آیه ۱۱۷.

۲- سوره حم سجده، آیه ۱۲.

۳- سوره یوسف، آیه ۴۱.

۴- سوره اسری، آیه ۴.

۵- سوره اسری، آیه ۲۳.

۶- سوره یونس، آیه ۹۳.

۷- سوره زمر، آیه ۷۵.



شده است، مانند آیه "أَلَا لَهُ الْحُكْمُ" (۱)، و آیه "وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ" (۲)، و آیه "مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ" (۳)، و آیه، "وَالْحَقُّ أَقْوَلُ" (۴).

## فصل ۲- نظری فلسفی در معنای قضاء:

شکی نیست در این که قانون علیت و معلولیت قانونی است ثابت و غیر قابل انکار و هر موجود ممکن، معلول خدای سبحان است، منتهی یا بدون واسطه و یا با چند واسطه و نیز شکی نیست در اینکه وقتی معلول به علت تامه اش نسبت داده شود از ناحیه آن علت، دارای ضرورت و وجوب خواهد بود (هر چند که از ناحیه خودش نسبت امکان را داراست) چون هیچ موجودی تا واجب نشود موجود نمی گردد، و اما اگر معلول را به علتش نسبت ندهیم و با آن مقایسه نکنیم جز امکان نسبت دیگری ندارد، حال چه اینکه خودش فی نفسه و بدون مقایسه به چیزی لحاظ شود، مانند ماهیت های ممکنه، و یا آنکه با بعضی از اجزای علتش هم مقایسه شود، در هر حال ممکن است، زیرا ما دام که همه اجزای علتش تمام نشده وجودش واجب نمی گردد، و اگر فرضا موجود شود قطعا اجزای علتش تمام و خلاصه علتش علت تامه شده و این خلاف فرض است.

و از آنجا که ضرورت و وجوب، عبارت از متعین شدن یکی از دو طرف امکان است، ناگزیر ضرورت و وجوبی که بر سراسر ممکنات گسترده شده خود قضایی است عمومی از خدای تعالی، چون ممکنات این ضرورت را از ناحیه انتساب به خدای تعالی به خود گرفته اند که به خاطر آن انتساب هر یک در طرف خود وجود پیدا کرده اند، پس سایه افکندن ضرورت بر روی سلسله ممکنات، یک قضای عمومی الهی است، و ضرورت مخصوص به یک یک موجودات قضای خصوصی او است، چون گفتیم مقصود از قضاء تعیین یکی از دو طرف "امکان" و "ابهام" است.

و از همین جا معلوم می شود که صفت قضاء که خود یکی از صفات خداوندی است یکی از صفات فعلی او است نه ذاتیش، چون گفتیم از افعال او (موجودات) و به لحاظ انتسابش به او- که علت تامه است- انتزاع می گردد.

ص: ۹۸

۱- سوره انعام، آیه ۶۲.

۲- خداست که حکم می کند و حکمش را جلوگیری نیست. سوره رعد، آیه ۴۱.

۳- نزد من قول دگرگونه نمی شود. سوره ق، آیه ۲۹.

۴- حق را می گویم. سوره ص، آیه ۸۴.

### فصل ۳- روایات هم این نظریه را تایید می کنند ۳- قضاء در روایات آخرین مرحله از مراحل: علم، مشیت، اراده، تقدیر و قضا می باشد

روایاتی که مؤید این معنا است بسیار است، از آن جمله روایتی است که برقی (در محاسن خود) از پدرش و او از ابن ابی عمیر و او از هشام بن سالم نقل کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) فرمود: خداوند هر چیز را که بخواهد ایجاد کند اول تقدیرش می کند و وقتی تقدیرش کرد قضایش را می راند، و وقتی قضایش را راند امضایش می فرماید (۱).

و همچنین برقی (در کتاب خود) از پدرش و او از ابن ابی عمیر، و ابن ابی عمیر از محمد بن اسحاق روایت کرده که گفت: امام ابو الحسن (علیه السلام) به یونس (آزاد کرده علی بن یقظین) فرمود: ای یونس به مساله قدر نپرداز عرض کرد: من به مساله قدر زیاد نپرداخته ام، لیکن همین را می گویم که: "تنها چیزی موجود می شود که خدا اراده اش کرده باشد و مشیتش هم تعلق گرفته باشد، و نیز قضای آن را رانده و تقدیرش کرده باشد، فرمود ولی من اینطور نمی گویم، من می گویم: هیچ چیز تحقق نمی یابد مگر آنکه اول مورد مشیت خدا و سپس مورد اراده او و آن گاه قدر او و در مرحله چهارم قضای او قرار گرفته باشد، آن گاه فرمود:

هیچ می دانی مشیت چیست؟ عرض کرد: نه، فرمود: تصمیم به کاری گرفتن، هیچ می دانی اراده کردنش به چه معنا است؟ عرض کرد: نه، فرمود: به اینکه آن چیز را بر طبق مشیت خود تمام کند، آن گاه فرمود: هیچ می دانی قدرش چه معنا دارد؟ عرض کرد: نه، فرمود: قدر خدا هندسه و ابعاد دادن به موجود و تعیین مدت بقای آنست، سپس فرمود: خدا وقتی چیزی را بخواهد اول اراده می کند، و بعد تقدیرش نموده سپس قضایش را می راند، و وضعش را مشخص می کند، و وقتی کارش را یک طرفی کرد امضا و اجرایش می سازد (۲).

و در روایت دیگر از یونس از همان جناب آمده که فرمود: هیچ چیزی صورت خارجی به خود نمی گیرد مگر آنکه مورد مشیت و اراده و قدر و قضای خدا قرار گرفته باشد عرض کردم:

پس معنای مشیت چیست؟ فرمود: آغاز و شروع هر فعلی، عرض کردم اراده به چه معنا است؟

فرمود: اثبات و تحقق دادن آن، پرسیدم معنای قدر چیست؟ فرمود: اندازه گیری آن از طول و عرض، عرض کردم: پس معنای قضاء چیست؟ فرمود: اگر بعد از مشیت و اراده و قدر، قضای آن را براند امضایش نموده و آن چیز وجود به خود می گیرد، و دیگر جلو گیری برایش نخواهد

ص: ۹۹

۱- محاسن، ص ۲۴۳، ح ۲۳۵. [.....]

۲- محاسن، ص ۲۴۴، ح ۲۳۸.

و در توحید صدوق از دقاق و او از کلینی و او از ابن عامر و او از معلی روایت کرده که گفت: از عالم (علیه السلام) سؤال کردند که علم خدا چگونه است؟ فرمود: اول می داند بعد مشیتش تعلق می گیرد آن گاه اراده می کند و در مرحله چهارم تقدیر نموده و سپس قضاء می راند، و در آخر امضاء می کند، پس خدای سبحان چیزی را امضاء و اجراء می کند که قضایش را رانده باشد و قضای چیزی را می راند که تقدیرش کرده باشد، و چیزی را مقدر می سازد که اراده کرده باشد، پس مشیت او به علم او، و اراده اش با مشیتش و تقدیرش با اراده اش و قضایش با تقدیرش و امضایش با قضایش صورت می گیرد، در نتیجه رتبه علم او، مقدم بر مشیت و مشیت در مرتبه دوم مقدم بر اراده و اراده در مرتبه سوم و مقدم بر تقدیر است و تقدیر به وسیله امضاء، قضا را می راند (۲).

پس ما دام که قضای خدا به وسیله امضاء رانده نشده در مراحل قبلی بقاء هست و ممکن است از ایجاد آنچه که مورد علم و مشیت و اراده و تقدیرش تعلق گرفته صرف نظر کند، و آن را ایجاد ننماید، ولی اگر با امضاء به مرحله قضاء رسید دیگر بقاء نیست.

این ترتیب که در روایت آمده و مشیت را مرتب بر علم و اراده را مرتب بر مشیت و همچنین هر یک را مرتب بر ما قبل خود دانسته ترتیبی است عقلی چون عقل انتزاع به غیر این ترتیب را صحیح نمی داند.

و در همان کتاب به سند خود از ابن نباته روایت کرده که گفت: امیر المؤمنین (علیه السلام) از زیر دیواری که مشرف به خرابی بود برخاست و به دیواری دیگر تکیه داد، شخصی پرسید یا امیر المؤمنین آیا از قضای خدا فرار می کنی؟ فرمود: آری از قضای خدا به قدر او می گریزم (۳).

مؤلف: آری چون قدر خدا مقدرش را حتمی نکرده و امید آن هست که آنچه تقدیر کرده واقع نشود اما قضای خدا مقتضی خود را حتمی کرده است، دیگر گریزی از آن نیست، و روایات وارد در این باب از طرق ائمه اهل بیت (علیه السلام) بسیار زیاد است.

ص: ۱۰۰

۱- محاسن، ص ۲۴۴، ح ۲۳۷.

۲- توحید صدوق، ص ۳۳۴، ح ۹.

۳- توحید صدوق، ص ۳۶۹، ح ۸.

## بحث فلسفی (در بیان اینکه فیض خداوند مطلق و نامحدود است و منشا اختلاف انواع و افراد اختلاف قابلیت ها است)

در اینکه "فیض" مطلق و غیر محدود است بطوری که از آیه شریفه: "وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا" چنین استفاده می شود.

همه براهین اتفاق دارند بر اینکه وجود واجب تعالی به خاطر اینکه لذاته واجب است، مطلق است و به هیچ حدی محدود و به هیچ قیدی مقید و به هیچ شرطی مشروط نیست، و گرنه اگر محدود به چیزی می شد در پشت حد و بیرون آن وجود نمی داشت و به فرض نبودن قید و یا شرطش به طور کلی معدوم و باطل می گشت، حال که وجودش واجب فرض شد بنا بر این باید گفت: خدای تعالی واحدی است که برای وحدتش دومی نیست و مطلقاً است که به هیچ قیدی مقید نمی باشد.

این معنا نیز به اثبات رسید که وجود ما سوای او هر چه که هست اثر مجعول او است، و هیچ فعلی نیست که میان آن فعل و فاعلش سنخیت نباشد، به همین جهت باید گفت از آنجایی که خدای تعالی واحد است اثر صادر از او هم واحد حقیقی است و از آنجایی که او مطلق است اثر او هم به حکم سنخیت مطلق و غیر محدود می باشد، و گرنه اگر مقید و محدود می بود لازم می آمد که ذاتش مرکب باشد از "محدود" و "حد" و یا به عبارت دیگر از وجود (در داخل حد) و عدم (در خارج آن) و به حکم سنخیت، این مناقضت ذاتی، به ذات فاعل و آفریدگارش سرایت می کرد و او هم مرکب می شد، با اینکه فرض کردیم که او واحد است و مطلق، پس وجود هم که اثر و فعل او است واحد است و مطلق، و مطلوب هم همین است.

پس این جهات اختلاف که موجودات از نظر "نقص و کمال" و "وجود و فقدان" دارند مربوط به خود آنهاست، نه به وجود آورنده و آفریدگارشان، برای اینکه این اختلافات یا:

اختلافهایی است که در اصل نوعی و یا لوازم نوعیه با هم دارند، به این معنی که نوعی چنین است و نوعی چنان یعنی در واقع منشا این اختلافات ماهیات است که قابلیت گرفتن وجود، در آنها مختلف است، مانند انسان و اسب، که هم در اصل نوع و هم در لوازم نوع با هم اختلاف دارند، یکی به اندازه معینی از وجود گرفته و دیگری بیش از آن را.

و یا اختلافی است که افراد یک نوع، در کمال و نقص با هم دارند، یکی از میان سایر افراد واجد کمالاتی می گردد، در حالی که دیگران فاقد آنهاند، و آنها هم که واجدند بعضی حد کامل آن را دارند، و بعضی ناقصش را، و منشا اینگونه اختلافات، به جهت اختلافی

است که در استعدادهای مادی آنها است که آن هم ناشی از اختلاف علل نهفته ای است که افاضه را از ناحیه علت و استفاضه را از ناحیه معلول فراهم می سازند.

پس آنچه را که علت مفیضه افاضه می کند اثر واحد و مطلق است، لیکن این گیرنده های فیضند که به خاطر اختلاف در قابلیت گرفتن آن فیض، فیض مذکور را بسیار می کنند، مثلاً یکی بطور کلی آن فیض را نمی پذیرد، و در پی تحصیل چیزی نقیض آن فیض است، یکی دیگر قبول می کند ولی اندکی از آن را و آن دیگری همه آن را، مانند اجسام نسبت به نور آفتاب که او یک نور را که تمامی اجزایش نظیر همنند افاضه می کند ولی اجسام در گرفتن و استفاده از آن مختلفند، و هر یک بر حسب قوه و استعدادی که دارد در آن نور دخل و تصرف می نماید.

حال اگر بگوییم که این اختلافات یک سلسله امور واقعی و خارجی ای هستند مانند سایر موجودات و واقعیات، اگر منشای که برای آن ذکر کردی و آن را با ماهیات دانستی و یا استعدادها اگر امور وهمی بوده باشند دیگر معنا ندارد اختلاف مذکور را (که گفتیم از امور واقعی است) مستند به امور وهمی و خیالی بکنیم، و آن گاه برگشت حرف به این می شود که تنها وجود، اثر فیض حق باشد و حال آنکه شما قبلاً گفتید فیض حق مطلق است، و اگر منشا آن از امور واقعی باشد نه امور وهمی، قهراً از سنخ وجود خواهند بود، و خود اصالت خواهند داشت، و باز محذور به جای خود باقی خواهد ماند زیرا منشا اختلاف هم از سنخ وجود و خود مخلوق خداست و این خلاف مدعای شما است.

در پاسخ می گوئیم: همین نظر، همه موجودات را به یک سنخ وجود برمی گرداند و دیگر اثری از اختلاف باقی نمی گذارد، آری در این نظر چیزی دیده نمی شود جز یک وجود ظلی که قائم است به وجودی واحد و اصلی، و دیگر محلی برای این بحث باقی نمی ماند.

و به عبارت دیگر تقسیم کردن موجود مطلق را به "ماهیت" و "وجود" یا به "ما بالقوه" و "ما بالفعل" باعث شده است که سلب هایی که در واقع و نفس الامر است جلوه گر شود، و موجودات را بدو قسم "واجد و فاقد"، "مستکمل و محروم" و "قابل و مقبول" تقسیم نماید که منشاش تحلیل عقل است که اشیاء را به "ماهیت قابل وجود" و "وجود مقبول ماهیت" و همچنین "قوه فاقد فعلیت" و "فعلیت قابل قوه" تقسیم می نماید و گرنه اگر این تقسیم ها در بین نیاید برگشت همه به موجودات که آن خود یک حقیقت است خواهد بود، و دیگر جایی برای بحث از سبب اختلاف باقی نمی ماند، و اثر جاعل و فیض او همان واحد و مطلق خواهد بود، بدون هیچ کثرت و تعددی. (دقت فرمائید).

وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَ لَا تَنْهَرُهُمَا وَ قُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (٢٣) وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (٢٤) رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا (٢٥) وَ آتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَ الْمَسْكِينِ وَ ابْنَ السَّبِيلِ وَ لَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا (٢٦) إِنْ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَ كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا (٢٧)

وَ إِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا (٢٨) وَ لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعِدَ مَلُومًا مَحْسُورًا (٢٩) إِنْ رَبُّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (٣٠) وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَ إِيَّاكُمْ إِنْ قَتَلْتُمْ إِنْ قَتَلْتُمْ كَانَ خِطَاً كَبِيرًا (٣١) وَ لَا تَقْرَبُوا الرِّزْقَ الَّذِي آتَاهُ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ فَحِشًّا وَ سَاءَ سَبِيلًا (٣٢)

وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَشِيرُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا (٣٣) وَ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنْ الْعَهْدُ كَانَ مَسْئُولًا (٣٤) وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَ زُنُوعًا بِالْقَيْسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٣٥) وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصِيرَ وَ النُّفُودَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (٣٦) وَ لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا (٣٧)

كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا (٣٨) ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَ لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا (٣٩)

پروردگارت حکم قطعی کرده که غیر او را نپرستید و به والدین احسان کنید، و اگر یکی از آن دو در حیات تو به حد پیری رسید، و یا هر دوی آنان سالخورده گشتند زنهار کلمه ای که رنجیده خاطر شوند مگو و کمترین آزار به آنها مرسان و با ایشان به اکرام و احترام سخن بگو (۲۳).

از در رحمت پر و بال مسکنت بر ایشان بگستر و بگو پروردگارا این دو را رحم کن همانطور که مرا در کوچکیم تربیت کردند (۲۴).

پروردگار شما، به آنچه در دل‌های شما است آگاه است اگر صالح باشید خداوند برای توبه گزاران غفور است (۲۵).

حق خویشاوند و مسکین و راه مانده را بده، و اسراف و زیاده روی هم مکن (۲۶).

چه اسرافکاران برادران شیطان‌نمایند، و شیطان کفران پروردگار خود کرد (۲۷).

و چنانچه از ارحام و فقیران ذوی الحقوق مذکور چون فعلا نادر هستی ولی در آتیه به لطف خدا امیدواری، اکنون اعراض می کنی و توجه به حقوقشان نتوانی کرد باز به گفتار خوش و زبان شیرین آنها را از خود دلشاد کن (۲۸).

(در انفاق به محتاجان زیاده روی مکن) نه بخل بورز که گویی دستت را به گردنت بسته اند و نه آن چنان باز کن که چیزی (برای روز مبادا) نزد خود نگذاری آن وقت تهی دست بنشینی و خود را ملامت کنی (۲۹).

که پروردگار تو رزق را برای هر که بخواهد توسعه می دهد و برای هر که بخواهد تنگ می گیرد.

آری او به (صلاح) بندگان خود آگاه و بینا است (۳۰).

و فرزندان خود را از ترس فقر مکشید، ما آنان را و خود شما را روزی می دهیم، و کشتن آنان خطایی بزرگ است (۳۱).

و نزدیک زنا مشوید که زنا همیشه فاحشه بوده و روشی زشت است (۳۲).

و خونی را که خدا محترم شمرده مریزید، مگر آنکه کشتن او حق باشد، و کسی که بی گناهی را بکشد ما برای ولی او سلطنت و قدرت قانونی قرار داده ایم (که می تواند قاتل را بکشد) پس نباید کسی در

خونریزی از حد تجاوز کند که کشته بی گناه به وسیله قانون یاری شده (۳۳).

به مال یتیم هم نزدیک مشوید مگر بنحوی که تصرف در آن بهتر باشد برای یتیم از تصرف نکردن، (و هم چنان مال او را نگه دارید) تا به حد رشد برسد، و (نیز) به عهد خود وفا کنید، که از عهدها نیز بازخواست خواهید شد (۳۴).

و چون ترازوداری می کنید کیل تمام بدهید و با وزنی مستقیم و یکسان بدهید و بستانید این هم (برای دنیایتان) خوبست و هم در آخرت عاقبت بهتری دارد (۳۵).

دنبال چیزی را که بدان علم نداری مگیر که گوش و چشم و دل در باره همه اینها روزی مورد بازخواست قرار خواهی گرفت (۳۶).

در زمین با نخوت و غرور قدم مزن تو نه می توانی زمین را بشکافی و نه به بلندی کوه ها می رسی (خلاصه نمی توانی هر چه بخواهی بکنی) (۳۷).

همه اینها گناهِش نزد پروردگارت کیفر بد دارد (۳۸).

اینها از جمله وحی هایی است که پروردگارت از حکمت بسویت فرستاد و (نیز) با خدای تعالی خدایانی دیگر مگیر تا ملامت زده و رانده از رحمت خدا به جهنم نیفتی (۳۹).

### بیان آیات قضاء تشریعی خداوند به نپرستیدن جز او

#### اشاره

این آیات بعضی از کلیات دین را ذکر می کند، و در حقیقت دنباله آیه شریفه "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ... " است.

"وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ".

جمله "أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ" نفی و استثناء و کلمه "أَنَّ" مصدریه است، ممکن هم هست بگوئیم "لا-تعبدوا" نفی و استثناء و کلمه "أَنَّ" مصدریه و یا مفسره است و به هر حال مجموع مستثنی و مستثنی منه به دو جمله تقسیم می شود، نظیر اینکه بگوئیم "او را پرستید" و "غیر او را نپرستید" و به وجه دیگر، برگشت هر دو جمله به یک حکم است، و آن اینکه "باید او را با اخلاص پرستید".

و این جمله چه برگشت به دو جمله کند و چه به یک جمله، در هر حال چیزی است که قضای الهی متعلق بدان شده است، البته قضای تشریعی خدا که متعلق به احکام و مسائل تشریعی می شود، و معنای یک طرفی کردن و حکم قاطع مولوی نمودن را می رساند، و این قضاء همانطور که شامل اوامر خدا می شود شامل نواهی او نیز می گردد، همانطور که احکام مثبت را



یک طرفی می کند احکام منفیه را نیز یک طرفی می کند، به همین جهت فرمود: " وَ قَضَىٰ رَبُّكَ " زیرا اگر فرموده بود: " و امر ربک ان لا تعبدوا ... " صحیح نبود زیرا معنایش این می شد که " خدا امر کرده جز او را نپرستید " و حال آنکه نهی کرده از اینکه غیر او را نپرستند و محتاج به نوعی تاویل و تجوز می شد.

مساله " امر به اخلاص در پرستش " بزرگترین اوامر دینی، و اخلاص در عبادت از واجب ترین واجبات شرعی است، هم چنان که در مقابل، شرک و رزیدن به خدای عز و جل بزرگترین گناه است، و به همین جهت فرمود: " خدا نمی آمرزد این گناه را که بدو شرک بورزند، و پائین تر از آن را از هر که بخواهد می آمرزد ".

و ما اگر یک یک معاصی را تحلیل و تجزیه کنیم خواهیم دید که برگشت تمامی گناهان به شرک است، زیرا اگر انسان غیر خدا یعنی شیطان های جنی و انسی و یا هوای نفس و یا جهل را اطاعت نکند هرگز اقدام به هیچ معصیتی نمی کند، و هیچ امر و نهی را از خدا نافرمانی نمی کند، پس هر گناهی اطاعت از غیر خدا است، و اطاعت هم خود یک نوع عبادت است، هم چنان که در آیات زیر اطاعت شیطان را پرستش وی خوانده و فرمود: " أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ " (۱) و نیز فرمود: " أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ " (۲).

حتی کافری که منکر صانع است نیز مشرک است، زیرا با اینکه فطرت ساده اش حکم می کند بر اینکه برای عالم صانعی است مع ذلک امر تدبیر عالم را به دست ماده و یا طبیعت و یا دهر می داند.

و چون مساله همانطور که گفتیم مساله مهمی بود، لذا آن را قبل از سایر احکام ذکر کرد، با اینکه آن احکام هم هر یک در جای خود بسیار اهمیت دارند، مانند حقوق والدین و ندادن حقوق واجب مالی و اسراف و تبذیر و فرزندکشی و زنا و قتل نفس و خوردن مال یتیم و عهدشکنی و کم فروشی و پیروی غیر علم و تکبر و رزیدن، و با اینکه مساله اخلاص در عبادت را بر اینها مقدم داشت در آخر و بعد از شمردن اینها مجدداً همین اخلاص را خاطر نشان ساخته و از شرک نهی فرمود.

" وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ".

این جمله عطف است بر جمله قبلی و معنایش چنین است " پروردگارت چنین حکم

ص: ۱۰۶

۱- مگر با شما عهد نکردم که شیطان را پرستش نکنید؟. سوره یس، آیه ۶۰.

۲- آیا می بینی کسی را که هوای خود را معبود خود کرد ... سوره جاثیه، آیه ۲۳.

رانده که: تحسنا بالوالدین احسانا" و احسان در فعل، مقابل بدی و آزار است.

### نیکی کردن به والدین، از مهمترین واجبات بعد از توحید

معلوم می شود مساله احسان به پدر و مادر بعد از مساله توحید خدا واجب ترین واجبات است هم چنان که مساله عقوق بعد از شرک و ورزیدن به خدا از بزرگترین گناهان کبیره است، و به همین جهت این مساله را بعد از مساله توحید و قبل از سایر احکام اسم برده و این نکته را نه تنها در این آیات متذکر شده، بلکه در موارد متعددی از کلام خود همین ترتیب را به کار بسته.

در سوره انعام پیرامون تفسیر آیه ۱۵۱ که شبیه به آیه مورد بحث است گذشت که گفتیم رابطه عاطفی میان پدر و مادر از یک طرف و میان فرزندان از طرف دیگر از بزرگترین روابط اجتماعی است که قوام و استواری جامعه انسانی بدانها است، و همین وسیله ای است طبیعی که زن و شوهر را به حال اجتماع نگهداشته و نمی گذارد از هم جدا شوند، بنا بر این از نظر سنت اجتماعی و به حکم فطرت، لازم است آدمی پدر و مادر خود را احترام کند و به ایشان احسان نماید زیرا که اگر این حکم در اجتماع جریان نیابد و فرزندان با پدر و مادر خود معامله یک بیگانه را بکنند قطعاً آن عاطفه از بین رفته و شیرازه اجتماع به کلی از هم گسیخته می گردد.

"إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا".

کلمه "اما" مرکب است از "ان" شرطیه و "مای" زائده، و اگر این ما، زائده نبود جائز نبود که نون تاکید ثقیله در آخر فعل شرط که "یبلغ" باشد، در آید، اثر ماء زائده این است که چنین کاری را تجویز می کند.

کلمه "کبر" به معنای بزرگسالی است، و کلمه "اف" مانند کلمه "آخ" در فارسی، انزجار را می رساند، و کلمه "نهر" به معنای رنجاندن است که یا با داد زدن به روی کسی انجام می گیرد و یا با درشت حرف زدن، اگر حکم را اختصاص به دوران پیری پدر و مادر داده از این جهت بوده که پدر و مادر، در آن دوران سخت ترین حالات را دارند، و بیشتر احساس احتیاج به کمک فرزندان می نمایند، زیرا از بسیاری از واجبات زندگی خود ناتوانند، و همین معنا یکی از آمال پدر و مادر است که همواره از فرزندان خود آرزو می کنند، آری روزگاری که پرستاری از فرزند را می کردند و روزگار دیگری که مشقات آنان را تحمل می نمودند، و باز در روزگاری که زحمت تربیت آنها را به دوش می کشیدند، در همه این ادوار که فرزند از تامین واجبات خود عاجز بود آنها این آرزو را در سر می پروراندند که در روزگار پیری از دستگیری فرزند برخوردار شوند.

پس آیه شریفه نمی خواهد حکم را منحصر در دوران پیری پدر و مادر کند، بلکه می خواهد وجوب احترام پدر و مادر و رعایت احترام تام در معاشرت و سخن گفتن با ایشان را بفهماند، حال چه در هنگام احتیاجشان به مساعدت فرزند و چه در هر حال دیگر، و معنای آیه روشن است.

"وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا".

کلمه "خفص جناح" (پر و بال گستردن) کنایه است از مبالغه در تواضع و خضوع زبانی و عملی، و این معنا از همان صحنه ای گرفته شده که جوجه بال و پر خود را باز می کند تا مهر و محبت مادر را تحریک نموده و او را به فراهم ساختن غذا وادار سازد، و به همین جهت کلمه جناح را مقید به ذلت کرده و فرمود: "جَنَاحَ الذُّلِّ" و معنای آیه این است که:

"انسان باید در معاشرت و گفتگوی با پدر و مادر طوری روبرو شود که پدر و مادر تواضع و خضوع او را احساس کنند، و بفهمند که او خود را در برابر ایشان خوار می دارد، و نسبت به ایشان مهر و رحمت دارد".

این در صورتی است که "ذل" به معنای خواری باشد، و اگر به معنای مطاوعه باشد از گستردن بال مرغان جوجه دار ماخوذ شده که از در مهر و محبت بال خود را برای جوجه های خود باز می کنند تا آنها را زیر پر خود جمع آوری نمایند، و از سرما و شکار شدن حفظ کنند.

و در اینکه فرمود: "و بگو پروردگارا ایشان را رحم کن آن چنان که ایشان مرا در کوچکیم تربیت کردند" دوران کوچکی و ناتوانی فرزند را به یادش می آورد، و به او خاطرنشان می سازد، در این دوره که پدر و مادر ناتوان شده تو بیاد دوره ناتوانی خود باش و از خدا بخواه که خدای سبحان ایشان را رحم کند، آن چنان که ایشان تو را رحم نموده و در کوچکیت تربیت کردند.

در مجمع البیان می گوید: این آیه دلالت دارد بر اینکه دعای فرزند برای پدر و مادرش که از دنیا رفته اند مسموع است، زیرا اگر مسموع نبود و برای آنها اثری نداشت معنا نداشت که در این آیه امر به دعا کند (۱).

مؤلف: لیکن آیه بیش از این دلالت ندارد که دعای فرزند در مظنه اجابت است و چنین دعائی بی خاصیت نیست، زیرا هم گفتیم که ممکن است به اجابت رسد و هم اینکه ادبی است دینی که فرزند از آن استفاده می برد، و لو در موردی مستجاب نشود، و پدر و مادر از

ص: ۱۰۸

آن بهره مند نگردند، علاوه بر این، مرحوم طبرسی دعا را مختص به حال بعد از مرگ پدر و مادر دانسته، و حال آنکه آیه شریفه مطلق است. " رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا".

سیاق آیات حکم می کند که این آیه نیز متعلق به مطالب آیات قبل (در باره پدر و مادر) باشد، بنا بر این باید گفت این آیه، متعرض آن حالی است که احیانا از فرزند حرکت ناگواری سرزده که پدر و مادر از وی رنجیده و متاذی شده اند، و اگر صریحا اسم فرزند را نیاورده و اسم آن عمل را هم نبرده، برای این بوده است که بفهماند همانطور که مرتکب شدن به این اعمال سزاوار نیست، بیان آن نیز مصلحت نبوده و نباید بازگو شود.

پس اینکه فرمود: " رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ " معنایش این است که پروردگار شما از خود شما بهتر می داند که چه حرکتی کردید و این مقدمه است برای بعدش که می فرماید:

" إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ " و مجموعا معنایش این می شود که اگر شما صالح باشید و خداوند هم این صلاح را در نفوس و ارواح شما ببیند، او نسبت به توبه کاران آمرزنده است.

و در جمله " فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا " کلمه " اوابین " به معنای برگشت کنندگان به سوی خداست که در هر گناهی که می خواهند انجام دهند به یاد خدا افتاده و بر می گردند. و این تعبیر از قبیل بیان عام در مورد خاص است.

و معنایش این است که اگر شما صالح باشید و خداوند هم این صلاح را در روح شما ببیند و شما در یک لغزشی که نسبت به والدین خود مرتکب شدید به سوی خدا بازگشت کرده و توبه نمودید، خداوند شما را می آمرزد، برای اینکه او همواره در باره اوابین (و بازگشت کنندگان) غفور و بخشنده بوده است.

" وَ آتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ".

در مباحث گذشته در نظائر این آیه شریفه مطالب مربوط به آن گذشت، و از همین آیه معلوم می شود که انفاق به ذی القربی و مسکینان و در راه ماندگان از احکامی است که قبل از هجرت واجب شده است، برای اینکه این آیه مکی است و در سوره مکی قرار دارد.

" وَ لَا تُبَدِّرْ تَبْدِيرًا إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَ كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا".

صاحب مجمع البیان فرموده است " تبذیر " به معنای پاشیدن با اسراف است، و در واقع از بذر افشانی گرفته شده است، منتهی فرقی که با آن دارد این است که افشاندن در آنجا به منظور استفاده است و در اسراف به منظور افساد، و به همین جهت در هر جا که به منظور اصلاح باشد " تبذیر " گفته نمی شود، هر چند که زیاد باشد (۱).

## اشاره به وجه اینکه فرمود: اسرافکاران برادران شیاطین هستند

و جمله " إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ " تعلیلی است بر نهی از تبذیر، و معنایش این است که اسراف مکن زیرا که اگر اسراف کنی از مبذرین - که برادران شیطانند - خواهی شد.

و گویا وجه برادری مبذرین و اسراف کنندگان با شیطانها این باشد که اسراف کاران و شیطان از نظر سنخیت و ملازمت مانند دو برادر مهربان هستند که همیشه با همند، و ریشه و اصلشان هم یک پدر و مادر است هم چنان که آیه شریفه " وَ قَيِّضْنَا لَهُمْ قُرْنَاءَ " (۱)، و آیه " اخْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ أَزْوَاجَهُمْ " (۲) (که مقصود از ازوج در اینجا همان قرناء در آیه قبلی است) و آیه " وَ إِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوْنَهُمْ فِي الْعَیِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ " (۳) همین معنا را می رساند.

و از همین جا معلوم می شود که تفسیر آن مفسر (۴) که آیه را به قرین و دوستان شیطانها، تفسیر کرده بهتر است از تفسیری (۵) که دیگری به معنای اتباع و پیروان شیطان گرفته است.

و مراد از کلمه شیطان در جمله " وَ كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا " همان ابلیس است که پدر شیطانها است، و شیطانها ذریه و قوم و قبیله او هستند، بنا بر این، لام " شیطان " لام عهد ذهنی است و همچنین می شود لام را لام جنس بگیریم که مراد از شیطان، جنس شیطان باشد و به هر حال کفر ورزیدن شیطان نسبت به پروردگار خود از این جهت است که او نعمتهای خدا را کفران نموده و آنچه از قوه و قدرت و ابزار بندگی از جانب خدا به او داده شده، همه را در راه اغواء و فریب بندگان خدا و وادار کردن آنان به نافرمانی و دعوتشان به خطاکاری و کفران نعمت مصرف می کند.

و از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که چرا اول شیطان را به صیغه جمع (شیاطین) و بعدا به صیغه مفرد (شیطان) آورد، آیه کریمه ابتدا خواسته بفهماند که هر اسراف کننده ای برادر شیطان خویش است، پس همه اسراف کاران برادران شیطانهایند. و اما در

ص: ۱۱۰

- ۱- مبعوث می کنیم برای آنها قرین هایی از شیطانها. سوره حم سجده، آیه ۲۵.
- ۲- بیاورید کسانی را که ظلم کردند و همزادهایشان را. سوره صافات، آیه ۲۲.
- ۳- و (شیاطین انس و جن) برادرانشان را (یعنی مردم فاسق هواپرست را) براه ضلالت و گمراهی می کشند و در گمراه کردن بدکاران هیچ کوتاهی نمی کنند. سوره اعراف، آیه ۲۰۲.
- ۴- مجمع البیان، ج ۹، ص ۱۰.
- ۵- روح المعانی، ج ۱۶، ص ۱۱۸.

تعبیر دوم که مفرد آورد، گفتیم مقصود از آن یا پدر شیطانها است که نامش ابلیس است و یا مقصود جنس شیطان است.

"وَ إِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا".

جمله "إِمَّا تُعْرِضَنَّ" در اصل "ان تعرض" بوده و "مای" زائده بر سر "ان" شرطی در آمد تا نون تاکید بتواند بر سر "تعرض" در آید.

شهادت سیاق دلیل بر این است که گفتار در باره انفاق مالی بوده، پس مراد از جمله "إِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ" اعراض از کسی است که مالی درخواست کرده تا در سد جوع و رفع حاجتش مصرف کند، و مقصود از آن، هر اعراضی آنهم به هر صورت که باشد نیست، بلکه تنها آن قسم اعراضی است که دستش تهی است و نمی تواند مساعدتی به وی بکند، ولی مایوس هم نیست، احتمال می دهد که بعدا پولدار شود، و وی را کمک کند، به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: "ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا" یعنی اینکه تو از ایشان اعراض می کنی نه از این بابست که مال داری و نمی خواهی بدهی، و نه از این باب که نداری و از به دست آمدن آن هم مایوسی، بلکه از این بابست که الآن نداری ولی امیدوار هستی که به دست بیاید، و به ایشان بدهی، و در طلب رحمت پروردگار خود هستی.

و اینکه فرمود: "فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا" بدین معنی است که با ایشان به نرمی حرف بزن، سخن درشت و خشن مگو و این سفارش را در جایی دیگر به بیانی دیگر فرموده: "وَ أَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَهُ" (۱).

در کشف گفته: جمله "ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ" یا متعلق به جواب شرطیست که مقدم بر خود شرط می باشد، و تقدیرش این است که: "با آنان به آسانی و نرمی سخن بگو و با وعده های نیک دلشان را خوش کن، و با اینگونه رحمت ها که به ایشان می کنی رحمت پروردگارت را برای خود بدست آور"، و یا آنکه متعلق است به خود شرط، و معنایش این است که: "و اگر به خاطر نرسیدن آن مالی که امیدوار رسیدنش بودی از ایشان اعراض کردی که از رزق تعبیر به رحمت شده باشد- در اینصورت ایشان را به نرمی و خوبی برگردان".

بنا بر این معنا، کلمه "ابتغاء" به جای "فقر و تهی دستی و نرسیدن مال" به کار رفته، به این عنایت که شخص بی روزی همیشه در طلب روزی است، پس "نداشتن" همیشه سبب درخواست و ابتغاء است و ابتغاء مسبب فقد می باشد، و در این آیه مسبب به جای سبب.

ص: ۱۱۱

۱- سائل و فقیر را نرنجان بلکه با زبان نرم او را راه بینداز. سوره ضحی، آیه ۱۰. [.....]

## نهی از افراط و تفریط در انفاق

"وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا".

"دست به گردن بستن" کنایه است از خرج نکردن و خسیس بودن و خودداری از بخشش نمودن، درست مقابل "بسط ید" است که کنایه از بذل و بخشش می باشد و این که هر چه به دستش آید از دست خود فرو بریزد، بطوری که هیچ چیز برای خود باقی نمی گذارد، مانند کسی که کاملاً دست خود را در مقابل باران گشوده و حتی قطره ای از آن در دست وی باقی نمی ماند، و این تعبیر بلیغ ترین و رساترین تعبیر در مورد نهی از افراط و تفریط در انفاق است.

و جمله "فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا" فرع جمله "وَلَا تَبْسُطْهَا..." است، و کلمه "محسورا" از ماده "حسر" است که به معنای انقطاع و یا عریان شدن است و در این آیه این معنا را می رساند که دست خویش تا به آخر مگشای و بیش از حد دست و دلباز نباش که ممکن است روزی زانوی غم بغل کرده و دستت از همه جا بریده شود و دیگر نتوانی خود را در اجتماع ظاهر ساخته و با مردم معاشرت کنی.

بعضی (۲) گفته اند که جمله "فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا" متفرع است بر هر دو جمله ("وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ...") و "وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ" نه تنها به جمله آخری (وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ) و معنایش این است که اگر از خرج کردن خودداری کنی و بخل بورزی سرانجام ملامت و مذمت شده و در گوشه ای خواهی نشست، و اگر زیاده روی کنی حسرت خورده و مغموم و پشیمان خواهی شد.

اشکال این حرف این است که معلوم نیست جمله "وَلَا تَبْسُطْهَا..." در مقام نهی از تبذیر و اسراف باشد، و حتی معلوم نیست دادن تمامی اموال در راه خدا اسراف باشد، هر چند که با همین آیه از آن نهی شده باشد، زیرا قبلاً هم گفتیم که در مفهوم "تبذیر"، "افساد" نهفته است و اسراف در راه خدا افساد نیست، و معنی ندارد که چنین عملی که نه خودش فاسد می شود و نه چیزی را فاسد می کند حسرت و اندوه در پی داشته باشد.

"إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا".

از ظاهر سیاق بر می آید که این آیه در مقام تعلیل مطالب آیه قبل است که از افراط و

۱- کشاف، ج ۲، ص ۶۶۲.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۱.

تفریط در انفاق نهی می کرد.

و معنایش این است که این دأب و سنت پروردگار است که بر هر کس بخواهد روزی دهد فراخ و گشایش دهد و برای هر که نخواهد، تنگ بگیرد و سنت او چنین نیست که بی حساب و بی اندازه فراخ سازد و یا بکلی قطع کند، آری او مصلحت بندگان را رعایت می کند، چرا که او به حال بندگان خود خبیر و بینا است، تو نیز سزاوار است چنین کنی و متخلق به اخلاق خدا گردی و راه وسط و اعتدال را پیش گرفته از افراط و تفریط بپرهیزی.

بعضی (۱) از مفسرین گفته اند که آیه مورد بحث، آیه قبل را بدین نحو تعلیل می کند که "بسط رزق" و "قبض آن" کار خداست، و تو نباید چنین کاری کنی، چرا که این کار از شؤون الوهیت و مختص به ذات پروردگار است، و اما تو باید میانه روی کنی بدون این که از راه اعتدال به سوی افراط و یا تفریط بگرایی.

بعضی دیگر در معنای تعلیل مذکور حرفهای دیگری زده اند که وجوهی بعید از اعتبار است.

"وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيرًا".

"املاق" به معنای فقر و نداری است، و در مفردات گفته است که "خطاه" به معنای انحراف از جهت است و این چند قسم تصور می شود:

(۱) تصمیم به کاری بگیرد که اراده و انجامش شایسته نیست و بلکه زشت می باشد، خلاصه تصمیم و اراده خطاء باشد، و این بارزترین مصداق خطاء است که آدمی بدان مرتکب شده و دچار می گردد. و در تعبیر چنین خطایی گفته می شود: "خطأ يخطأ و خطأ" و آیات زیر به همین معنا است "إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيرًا" و "وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ".

(۲) قسم دیگر خطاء این است که: آدمی کاری را اراده کند که انجامش خوبست، و لیکن آن طور که می خواسته انجام نشده باشد، و بر خلاف اراده اش از آب درآید، در تعبیر اینگونه خطاء می گویند: "اخطا اخطاء" و آن شخص را می گویند "مخطئ"، پس چنین کسی در اراده اش اشتباه نکرده عملش هم خطاء نبوده، لیکن خطاء از آب در آمده، در آیه شریفه "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطْأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ" این معنی مقصود است.

(۳) قسم بعدی خطاء، آنست که مانند قسم اول در اراده خطاء شود و ناشایسته را اراده

ص: ۱۱۳



کند، ولی اتفاقاً خلاف آن از آب در آمده و کار نیکی انجام شود، چنین کسی در اراده اش "مخطی" و در عملش "مصیب" است، و او را برای اراده عمل زشت مذمت کرده و عمل نیکش را ستایش نمی کنند.

و خلاصه سخن آنکه اگر کسی چیزی را اراده کند و خلاف آن را انجام دهد می گویند "خطا" و اگر همان چیزی را که اراده کرده، انجام دهد می گویند "اصاب" گاهی هم به کسی که کار بدی کرده و یا اراده بدی کرده می گویند "خطا" و تعبیر معروف "اصاب الخطا و اخطا الصواب و اصاب الصواب و اخطا الخطا" از همین باب است، و این لفظ مشترکی است که بطوری که ملاحظه می کنید مردد میان چند معنا است، و این بر عهده دانشمند اهل تحقیق است که در هر مورد کاملاً جستجو نموده و معنای این کلمه را معلوم نماید (۱).

### نهی از فرزند کشی (چه دختر و چه پسر) از بیم فقر و گرسنگی که در عرب رسم بوده

و در آیه شریفه از کشتن اولاد به جهت ترس از فقر و احتیاج، شدیداً نهی شده است و جمله "نَحْنُ نَزُفُّهُمْ وَ إِيَّاكُمْ" تعلیل همان نهی و در مقام مقدمه چینی برای جمله بعدی است که فرمود: "إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيراً".

و معنای آیه این است که فرزندان خود را از ترس این که مبادا دچار فقر و هلاکت شوید و به خاطر ایشان تن به ذلت گدایی دهید به قتل نرسانید، و دختران خود را از ترس اینکه گرفتار داماد ناجوری شوید و یا به جهت های دیگری مایه آبروریزی شما شود مکشید زیرا این شما نیستید که روزی اولادتان را می دهید، تا در هنگام فقر و تنگدستی دیگر نتوانید روزی ایشان را برسانید، بلکه مائیم که هم ایشان و هم شما را روزی می دهیم، آری کشتن فرزندان خطایی است بزرگ.

مساله نهی از فرزندکشی در قرآن کریم مکرر آمده، و این عمل شنیع در حالی که یکی از مصادیق آدم کشی است، چرا فقط این مصداق ذکر گردیده؟ می توان گفت که چون فرزندکشی از زشت ترین مصادیق شقاوت و سنگدلی است و جهت دیگرش هم این است که اعراب در سرزمینی زندگی می کردند که بسیار دچار قحطی می شد، و از همین جهت همین که نشانه های قحطی را می دیدند اول کاری که می کردند به اصطلاح برای حفظ آبرو و عزت و احترام خود!! فرزندان خود را می کشتند.

و در کشاف گفته: مقصود از فرزندکشی همان دخترکشی است که در عرب مرسوم".

ص: ۱۱۴

بوده (۱) و لیکن ظاهراً این حرف صحیح نباشد، زیرا مساله دخترکشی یک عنوان مستقلاً است که آیات مستقل دیگری مخصوص نهی از آن و حرمت آن آمده، مانند آیه: "وَ إِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِمَا يَنْبَغِي ذَنْبٍ قُتِلَتْ" (۲)، و آیه "وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٍ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَّا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ" (۳).

و اما آیه مورد بحث و امثال آن، به طور کلی از کشتن اولاد از ترس فقر و نداری نهی می کند، و داعی نداریم که اولاد را حمل بر خصوص دختران کنیم با اینکه اعم از دختر و پسر است، و نیز هیچ موجبی نیست که جمله "أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ" را حمل بر ترس از فقر و فاقه کنیم، با اینکه می دانیم هون با فقر در معنا متغایرنند.

پس حق مطلب همین است که بگوئیم از آیه مورد بحث کشف می شود که عرب غیر از مساله دخترکشی (و اد) یک سنت دیگری داشته که به خیال خود با آن عمل هون و خواری خود را حفظ می کردند، و آن این بوده است که از ترس خواری و فقر و فاقه فرزند خود را - چه دختر و چه پسر - می کشته، و آیه مورد بحث و نظائر آن از این عمل نهی کرده است.

### نهی شدید از زنا کاری

"وَ لَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا".

این آیه از زنا نهی می کند و در حرمت آن مبالغه کرده است، چون نفرموده اینکار را نکنید، بلکه فرموده نزدیکش هم نشوید، و این نهی را چنین تعلیل کرده که این عمل فاحشه است، و زشتی و فحش آن صفت لا ینفک و جدایی ناپذیر آن است، به طوری که در هیچ فرضی از آن جدا نمی شود، و با تعلیل دیگر که فرمود: "وَ سَاءَ سَبِيلًا" فهماند که این روش روش زشتی است که به فساد جامعه، آن هم فساد همه شؤون اجتماع منجر می شود، و به کلی نظام اجتماع را مختل ساخته و انسانیت را به نابودی تهدید می کند، و در آیه ای دیگر در عذاب مرتکبین آن مبالغه نموده و در ضمن صفات مؤمنین فرموده "وَ لَا يَزْنُونَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يُخْلَدُ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا" (۴).

ص: ۱۱۵

۱- کشف، ج ۲، ص ۶۶۴.

۲- و روزی که از دختر زنده به گور بازخواست می شود که به چه گناهی کشته شد. سوره تکویر، آیه ۹.

۳- چون یکی از آنان را به فرزند دختری مزده آید از شدت غم و حسرت رخسارش سیاه شده و سخت دل‌تنگ می شود و از این عار روی از قوم خود پنهان می دارد و بفکر افتد که آیا آن دختر را با ذلت و خواری نگهدارد و یا زنده به خاک گور کند (عاقلان) آگاه باشید که آنها بسیار بد حکم می کنند. سوره نحل، آیه ۵۸ و ۵۹.

۴- سوره فرقان، آیه ۶۸.

این بحثی که عنوان می‌کنیم هم بحثی است قرآنی و هم اجتماعی.

همه می‌دانیم که هر یک از جنس "نر" و "ماده" نوع بشر وقتی به حد رشد رسید- در صورتی که دارای بنیه ای سالم باشد- در خود میلی غریزی نسبت به طرف دیگر احساس می‌کند، و البته این مساله غریزی منحصر در افراد انسان نیست، بلکه در تمامی حیوانات نیز این میل غریزی را مشاهده می‌کنیم.

علاوه بر این همچنین مشاهده می‌کنیم که هر یک از این دو طرف مجهز به جهاز و اعضاء و قوایی است که او را برای نزدیک شدن به طرف مقابلش وادار می‌کند.

اگر در نوع جهاز تناسلی این دو طرف به دقت مطالعه و بررسی کنیم جای هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که این شهوت غریزی بوده و وسیله ای است برای توالد و تناسل که خود مایه بقاء نوع است.

علاوه بر جهاز تناسلی، انواع حیوانات از آن جمله انسان به جهازهای دیگری نیز مجهز است که باز دلالت دارند بر اینکه غرض از خلقت جهاز تناسلی همان بقاء نوع است، یکی از آنها محبت و علاقه به فرزند است، و یکی دیگر مجهز بودن ماده هر حیوان پستاندار به جهاز شیرساز است تا طفل خود را برای مدتی که بتواند خودش غذا را بجود و فرو ببرد و هضم کند شیر بدهد و از گرسنگی حفظ نماید، همه اینها تسخیرهایی است الهی که به منظور بقاء نوع جنس نر را مسخر ماده و ماده را مسخر نر کرده جهاز تناسلی طرفین را مسخر و دلهای آنان را و و همه را مسخر کرده تا این غرض تامین شود.

و به همین جهت می‌بینیم انواع حیوانات با اینکه مانند انسان مجبور به تشکیل اجتماع و مدنیت نیستند و به خاطر این که زندگیشان ساده و حوائجشان مختصر است، و هیچ احتیاجی به یکدیگر ندارند معذکک گاه گاهی غریزه جنسی وادارشان می‌کند که نر و ماده با هم اجتماع کرده و عمل مقاربت را انجام دهند، و نه تنها انجام بدهند و هر یک دنبال زندگی خویش را بگیرند، بلکه به لوازم این عمل هم ملتزم شوند، و هر دو در تکفل طفل و یا جوجه خود و غذا دادن و تربیت آن پای بند باشند، تا طفل و یا جوجه شان به حد رشد برسد، و به اداره چرخ زندگی خویش مستقل گردد.

و نیز به همین جهت است که می‌بینیم از روزی که تاریخ، زندگی بشریت و سیره و

سنت او را سراغ می دهد سنت ازدواج را هم که خود یک نوع اختصاص و رابطه میان زن و شوهر است سراغ می دهد، همه اینها ادله مدعی ما است، زیرا اگر غریزه، تناسل بشر را به اینکار و نمی داشت باید تاریخ سراغ دهد که در فلان عصر نظامی در میان زن و شوهرها نبوده، آری مساله اختصاص یک زن به شوهر خود، اصلی طبیعی است که مایه انعقاد جامعه انسانی می گردد، و جای هیچ تردید نیست که ملت های گوناگون بشری در گذشته هر چند هم که دارای افراد فراوان بوده اند بالأخره به مجتمعات کوچکی به نام خانواده منتهی می شدند.

همین اختصاص باعث شده که مردان، زنان خود را مال خود بدانند، و عینا مانند اموال خود از آن دفاع کنند، و جلوگیری از تجاوز دیگران را فریضه خود بدانند همانطور که دفاع از جان خود را فریضه می دانند، بلکه دفاع از عرض را واجب تر دانسته گاهی جان خود را هم بر سر عرض و ناموس خود از دست بدهند.

و همین غریزه دفاع از اغیار است که در هنگام هیجان و فورانش غیرتش می نامند و به کسی که نمی گذارد به ناموسش تجاوز شود غیرتمند می گویند، و نمی گویند مردی است بخیل.

باز به همین جهت است که می بینیم در همه اعصار نوع بشر نکاح و ازدواج را مدح کرده و آن را سنت حسنه دانسته، و زنا را نکوهش نموده فی الجمله آن را عملی شنیع معرفی کرده اند و گناهی اجتماعی و عملی زشت دانسته اند، بطوری که خود مرتکب نیز آن را علنی ارتکاب نمی کند، هر چند بطوری که در تاریخ امم و اقوام دیده می شود در بعضی از اقوام وحشی آنها در پاره ای از اوقات و در تحت شرائطی خاص در میان دختران و پسران و یا بین کنیزان معمول بوده است.

پس اینکه می بینیم تمامی اقوام و ملل در همه اعصار این عمل را زشت و فاحشه خوانده اند برای این بوده که می فهمیدند این عمل باعث فساد انساب و شجره های خانوادگی و قطع نسل و ظهور و بروز مرضهای گوناگون تناسلی گشته و همچنین علاوه بر این باعث بسیاری از جنایات اجتماعی از قبیل آدم کشی و چاقو کشی و سرقت و جنایت و امثال آن می گردد، و نیز باعث می شود عفت و حیاء و غیرت و مودت و رحمت در میان افراد اجتماع جای خود را به بی عفتی و بی شرمی و بی غیرتی و دشمنی و شقاوت بدهد.

با همه اینها، تمدنی که ممالک غربی در این اعصار به وجود آورده اند، از آنجایی که صرفا بر اساس لذت جویی و عیاشی کامل و برخورداری از مزایای زندگی مادی و نیز آزادی افراد در همه چیز بنا نهاده شده و آزادی را جز در آن اموری که مورد اعتنای قوانین مدنی است سلب نکرده و حتی کار را به جایی رسانده اند که تمامی آداب قومی و مرزهای دینی و

اخلاقی و شرافت انسانی را کنار گذاشته افراد را در هر چیز که میل داشته باشند و در هر عملی - هر چه هم که شنیع باشد - آزاد گذاشته اند و گذشته از بعضی شرائط جزئی که در پاره ای موارد مخصوص، اعتبار کرده اند دیگر هیچ اعتنایی به آثار سوء این آزادی بی قید و شرط افراد ندارند، و قوانین اجتماعی را هم بر طبق خواسته اکثر مردم تدوین می کنند.

نتیجه چنین تمدنی اشاعه فحشاء میان مردان و زنان شده و حتی تا داخل خانه ها در میان مردان صاحب زن و زنان صاحب شوهر و حتی نسبت به محارم سرایت نموده و شاید دیگر کسی دیده نشود که از آثار شوم این تمدن، سالم مانده باشد، بلکه به سرعت اکثریت را با خود همراه کرده است، و یکی از آثار شومش این است که صفات کریمه ای که هر انسان طبیعی، متصف بدان است و آن را برای خود می پسندد و همه آنها از قبیل عفت و غیرت و حیاء آدمی را به سنت ازدواج سوق می دهد، رفته رفته ضعیف گشته است، تا آنجا که بعضی از فضائل مسخره شده است، و اگر نقل پاره ای از کارهای زشت خودش شنیع و زشت نبود، و اگر بحث ما قرآنی و تفسیر نبود آماری را که پاره ای از جراید منتشر کرده اند اینجا نقل می کردیم تا مدعای ما ثابت گردد، که آثار شوم این تمدن تا چند درصد افراد بشر را آلوده کرده است.

و اما شریعت های آسمانی بطوری که قرآن کریم بدان اشاره می کند و تفسیر آیات آن در سوره انعام آیه ۱۵۱ تا آیه ۱۵۳ گذشت، همه از عمل زشت زنا به شدیدترین وجه نهی می کرده اند، در میان یهود قدغن بوده، از انجیل ها هم برمی آید که در بین نصاری نیز حرام بوده است، در اسلام هم مورد نهی قرار گرفته و جزء گناهان کبیره شمرده شده است، و البته حرمتش در محارم چون مادر و دختر و خواهر و عمه و خاله شدیدتر است، و همچنین در صورت احصان یعنی در مورد مردی که زن داشته و زنی که شوهر داشته باشد حرمتش بیشتر است و در غیر صورت احصان حدود سبک تری دارد مثلاً اگر بار اول باشد صد تازیانه است و در نوبت سوم و چهارم یعنی اگر دو یا سه بار حد خدایی بر او جاری شده باشد و باز هم مرتکب شود حدش اعدام است، و اما در صورت محصنه بودن در همان نوبت اول باید سنگسار شود.

و در آیه مورد بحث، به حکمت حرمت آن اشاره نموده و در ضمن نهی از آن، فرموده "به زنا نزدیک نشوید که آن فاحشه و راه بدی است" اولاً آن را فاحشه خوانده، و در ثانی به راه بد توصیفش کرده که مراد از آن - و خدا داناتر است - سیل بقاء است، هم چنان که از آیه "أَإِنكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَ تَقْطَعُونَ السَّبِيلَ" (۱) نیز برمی آید که مقصود از راه همان راه بقاء نسل

ص: ۱۱۸

---

۱- آیا با مردان جفت می شوید؟ و راه را قطع می کنید؟. سوره عنکبوت، آیه ۲۹.

است، و معنایش این است که آیا شما در آمیختن با زنان را که راه بقای نسل می باشد و نظام جامعه خانوادگی را که محکم ترین وسیله است برای بقای مجتمع مدنی به وجود می آورد از هم می گسلید؟.

آری با باز شدن راه زنا روز به روز میل و رغبت افراد به ازدواج کمتر می شود، چون با اینکه می تواند از راه زنا حاجت جنسی خود را برآورد داعی ندارد اگر مرد است محنت و مشقت نفقه عیال و اگر زن است زحمت حمل جنین و تربیت او را تحمل نموده و با محافظت و قیام به واجبات زندگیش، جانش به لب برسد، با اینکه گزینه جنسی که محرک و باعث همه اینها است از راه دیگر هم اقناع می شود، بدون اینکه کمترین مشکل و تعبی تحمل کند، هم چنان که می بینیم دختر و پسر جوان غربی همین کار را می کنند، و حتی به بعضی از جوانهای غربی گفته اند که چرا ازدواج نمی کنی؟ در پاسخ گفته است: چکار به ازدواج دارم، تمام زنهای این شهر از آن من می باشد! دیگر ازدواج چه نتیجه ای دارد؟ تنها خاصیت آن مشارکت و همکاری در کارهای جزئی خانه است که آن هم مانند سایر شرکتهای است که با اندک بهانه ای منجر به جدایی شریکها از همدیگر می شود و این مساله امروزه بخوبی در جوامع غربی مشهود است.

و اینجاست که می بینیم ازدواج را به یک شرکت تشبیه کرده اند که بین زن و شوهر منعقد می شود و آن را تنها غرض و هدف ازدواج می شمارند، بدون اینکه حسابی برای تولید نسل و یا برآوردن خواسته های گزینه باز کنند، بلکه اینها را از آثار مترتبه و فرع بر شرکت در زندگی می دانند، در نتیجه اگر توافق در این شرکت ادامه یافت که هیچ و گرنه از اولاد و مساله گزینه طبیعی صرف نظر می کنند.

همه اینها انحرافی است از راه فطرت، و ما اگر در اوضاع و احوال حیوانات و انواع مختلف آنها دقت کنیم خواهیم دید که حیوانات غرض اصلی و بالذات از ازدواج را، ارضاء گزینه تحریک شده، و پدید آوردن نسل و ذریه می دانند.

هم چنان که دقت در وضع انسان در اولین باری که این تمایل را در خود احساس می کند ما را به این حقیقت می رساند که هدف اصلی و تقدیمی که او را به این عمل دعوت می کند همان ارضاء گزینه است، که مساله تولید نسل دنبال آن است.

و اگر محرک انسان به این سنت طبیعی، مساله شرکت در زندگی و تعاون در ضروریات حیات، از خوراک و پوشاک و آشیانه و امثال آن بود، ممکن بود مرد این شرکت را با مردی مثل خود، و زن با زنی مثل خود برقرار کند، و اگر چنین چیزی ممکن بود و دعوت

غریزه را ارضاء می کرد باید در میان جوامع بشری گسترش می یافت و یا حد اقل برای نمونه هم که شده، در طول تاریخ در میان یکی از جوامع بشری صورت می گرفت و میان دو مرد و دو زن حتی احیانا چنین شرکتهی برقرار می شد و در تمام طول تاریخ و در همه جوامع مختلف بشری به یک و تیره (طریقه، راه و روش) جریان نمی یافت و اصلا چنین رابطه ای میان دو طبقه اجتماع یعنی طبقه مردان از یک طرف و زنان از طرف دیگر برقرار نمی شد.

و از طرفی دیگر اگر این روش غربی ها ادامه پیدا نموده و روز به روز به عدد فرزندان نامشروع اضافه شود، مساله مودت و محبت و عواطفی که میان پدران و فرزندان است به تدریج از بین رفته و باعث می شود که این رابطه معنوی از میان پدران نسبت به فرزندان رخت بربندد، و وقتی چنین رابطه ای باقی نماند قهرا سنت ازدواج از میان جامعه بشر کنار رفته و بشر رو به انقراض خواهد نهاد، همه اینها که گفتیم نمونه هایش در جامعه های اروپایی خودنمایی می کند.

یکی از تصورات باطل این است که کسی تصور کند که کار بشر در اثر پیشرفتهای فنی به زودی به جایی برسد که چرخ زندگی اجتماعی خود را با اصول فنی و طرق علمی بچرخاند، بدون اینکه محتاج به کمک غریزه جنسی شود، یعنی فرزندان را به وجود آورد بدون اینکه اصلا احتیاجی به رابطه به اصطلاح معنوی و محبت پدری و مادری باشد، مثل اینکه جائزه هایی مقرر کنند برای کسانی که تولید نسل کنند و پدران به خاطر رسیدن به آن جوائز فرزند تحویل دهند! هم چنان که در بعضی از ممالک امروز معمول شده است، غافل از اینکه جائزه قرار دادن و یا هر قانون و سنت دیگری ما دام که در نفوس بشر ضامن اجراء نداشته باشد دوام پیدا نمی کند، قوانین در بقای خود از قوا و غرائز طبیعی انسان کمک می گیرند، نه به عکس که غرائز از قوانین استمداد نماید و قوانین بتوانند غرائز را به کلی باطل کنند، آری اگر غرائز باطل شد نظام اجتماع باطل می شود.

هیات اجتماع قائم با افراد اجتماع است، و قوام قوانین جاری بر این است که افراد آن را بپذیرند و بدان رضایت دهند، و آن قوانین بتواند پاسخگوی جامعه باشد، با این حال چگونه ممکن است قوانینی در جامعه ای جریان یابد و دوام پیدا کند که قریحه جامعه خواستار آن نبوده و دلها پذیرایش نباشد.

پس حاصل کلام این شد که باطل شدن غریزه طبیعی و غفلت اجتماع بشری از غایت و هدف اصلی آن، انسانیت را تهدید به نابودی می کند، و به زودی هم کارش را بدینجا خواهد کشانید، و اگر هنوز چنین خطری کاملا محسوس نشده برای این است که هنوز

عمومیت پیدا نکرده است.

علاوه بر مطالب مذکور این عمل زشت و پست اثر دیگری هم از نظر شریعت اسلامی دارد، و آن بر هم زدن انساب و رشته خانوادگی است، که با گسترش زنا، دیگر جای برای احکام نکاح و ارث باقی نمی ماند.

"وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ".

این آیه از کشتن نفس محترمه نهی می کند، مگر در صورتی که بحق باشد، به این معنا که طرف مستحق کشته شدن باشد، مثل اینکه کسی را کشته باشد یا مرتد شده باشد (و حرمت دینی را در جامعه بشکند) و امثال اینها که در قوانین شرع مضبوط است.

و شاید از اینکه نفس را توصیف کرد به "حَرَّمَ اللَّهُ" و نفرمود "حرم الله فی الاسلام" اشاره به این باشد که حرمت قتل نفس مختص به اسلام نیست، در همه شرایع آسمانی حرام بوده و این حکم از شرایع عمومی است، هم چنان که در تفسیر آیه ۱۵۱ و ۱۳۵ سوره انعام هم بدان اشاره شد.

## بیان آیه

**معنای جمله: "فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مُنْصُورًا"**

"وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مُنْصُورًا".

مقصود از اینکه فرمود: "ما برای ولی مقتول سلطانی قرار دادیم" همین است که او را در قصاص از قاتل سلطنت و اختیار داده ایم، و ضمیری که در "فَلَا يُسْرِفُ" و در "انه" هست به ولی برمی گردد و مقصود از "منصور بودن او" همان مسلط بودن قانونی بر کشتن قاتل است.

و معنای آیه این است که "کسی که مظلوم کشته شده باشد ما به حسب شرع برای صاحب خون او سلطنت قرار دادیم، تا اگر خواست قاتل را قصاص کند، و اگر خواست خونبها بگیرد، و اگر هم خواست عفو کند، حال صاحب خون هم باید در کشتن اسراف نکند، و غیر قاتل را نکشد، و یا بیش از یک نفر را به قتل نرساند، و بداند که ما یاریش کرده ایم و به هیچ وجه قاتل از چنگ او فرار نمی کند، پس عجله به خرج ندهد و به غیر قاتل نپردازد".

بعضی (۱) دیگر از مفسرین احتمال داده اند که ضمیر در "فَلَا يُسْرِفُ" به قاتل برگردد، هر چند کلمه قاتل در آیه نیامده ولی سیاق بر آن دلالت دارد، و ضمیر "انه" به "من" برگردد در نتیجه معنا چنین باشد: "قاتلها بدانند که ما برای صاحبان مقتول که مظلوم کشته شده اند تسلط قرار دادیم، پس در آدم کشی اسراف نکنند، و به ظلم کسی را نکشند زیرا کسی که به





ظلم کشته شود از ناحیه ما یاری شده است، چون ما صاحب خون او را تسلط قانونی داده ایم"، لیکن این معنا از سیاق آیه بعید است علاوه بر این، لازمه اش این است که تنها ضمیر "انه" به مقتول برگردد.

و اما راجع به قصاص از آنجایی که در جلد اول این کتاب در ذیل آیه "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ" (۱) فصلی در باره آن گذراندیم در اینجا دیگر بحث نمی کنیم.

### نهی از تصرف در مال یتیم و امر به وفاء به عهد

"وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ".

این آیه از خوردن مال یتیم نهی می کند که خود یکی از کبائری است که خداوند وعده آتش به مرتکبین آن داده و فرموده است: "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا" (۲) و اگر به جای "نهی از خوردن آن" از "نزدیک شدن به آن" نهی کرد برای این بود که شدت حرمت آن را بفهماند، و معنای جمله "إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" این است که در صورتی که تصرف در مال یتیم به نحوی باشد که از تصرف نکردن بهتر باشد به این معنا که تصرف در آن به مصلحت یتیم و باعث زیاد شدن مال باشد عیب ندارد و حرام نیست، و بلوغ اشد در جمله "حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ" اوان و آغاز این بلوغ و رشد است که در این هنگام حکم یتیمی از یتیم برداشته می شود، و دیگر او را یتیم نمی گویند، پس اینکه فرمود: نزدیک مال یتیم نشوید تا بالغ شود به این معنا است که مال یتیم را حفظ کنید تا بالغ شود، و چون بالغ شد به دستش بسپارید، و به عبارت دیگر به این معنا است که نزدیک مال یتیم ما دام که یتیم است نشوید، در سوره انعام آیه ۱۵۲ نیز مطالبی که مربوط به این مقام است گذشت.

"وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا".

مسئول در اینجا به معنای "مسئول عنه" است، یعنی از آن بازخواست می شوید، و این از باب حذف و ایصالی است که در کلام عرب جائز شمرده شده، بعضی (۳) هم گفته اند منظور این است که از خود "عهد" می پرسند که فلانی با تو چه معامله ای کرد، آن دیگری چه کرد و ... و همچنین، چون ممکن است عهد را که یکی از اعمال است در روز قیامت مجسم سازند تا به له و یا علیه مردم گواهی دهد، یکی را شفاعت و با یکی مخاصمه کند.

ص: ۱۲۲

۱- و برای شما در قصاص، زندگی می باشد. سوره بقره، آیه ۱۷۹.

۲- بدرستی که آنان که می خورند اموال یتیمان را به ستم نمی خورند در شکمهای خود مگر آتش را و بزودی انداخته می شوند در آتش سوزان. سوره نساء، آیه ۱۰.

۳- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۴.

## امر به مراعات عدالت و وفا در کیل و وزن و بیان "خیر" و "أَحْسَنُ تَأْوِيلًا" بودن آن

"وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كَلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا".

کلمه "فسطاس" (به کسر قاف و هم به ضم آن) به معنای "ترازو و میزان" است، بعضی (۱) گفته اند کلمه ای است رومی که داخل زبان عرب شده و بعضی (۲) دیگر گفته اند که عربی است، و بعضی (۳) آن را مرکب از "قسط" که به معنای عدالت است و "طاس" که به معنای کفه ترازو دانسته اند و "قسطاس مستقیم" به معنای ترازوی عدل است که هرگز در وزن خیانت نمی کند.

کلمه "خیر" به معنای آن چیزی است که وقتی امر دایر شد بین آن و یک چیز دیگر آدمی باید آن را اختیار کند، و کلمه "تاویل" هر چیز به معنای حقیقتی است که امر آن چیز بدان منتهی گردد، و اینکه می فرماید: ایفاء کیل و وزن و دادن آن به قسطاس مستقیم بهتر است، برای این است که اولاً کم فروشی یک نوع دزدی ناجوانمردانه است و ثانیاً وثوق و اطمینان را بهتر جلب می کند.

"وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا" بودن این دو عمل از این جهت است که اگر مردم این دو وظیفه را عمل کنند، کم نفروشدند و زیاد نخرند رشد و استقامت در تقدیر معیشت را رعایت کرده اند، چون قوام معیشت مردم در استفاده از اجناس مورد حاجت بر دو اصل اساسی است، یکی "به دست آوردن جنس مرغوب و سالم و بدردخور" و دیگری "مبادله مقدار زائد بر حاجت است با اجناس دیگری که مورد احتیاج است" آری هر کسی در زندگی خود حساب و اندازه گیری دارد که چه چیزهایی و از هر جنسی چه مقدار نیاز دارد و چه چیزهایی بیش از نیاز او است، چه مقدار از آن را باید بفروشد و با قیمت آن اجناس دیگر مورد حاجت خود را تحصیل کند و اگر پای کم فروشی به میان آید حساب زندگی بشر از هر دو طرف اختلاف پیدا کرده و امنیت عمومی از میان می رود.

و اما اگر کیل و وزن به طور عادلانه جریان یابد زندگی و اقتصادشان رشد و استقامت یافته و هر کس هر چه را احتیاج دارد، همان را به مقدار نیازش به دست می آورد، و علاوه بر آن، نسبت به همه سوداگران و ثوق پیدا کرده و امنیت عمومی برقرار می شود.

"وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا".

بنا به قرائت معروف: "لا تقف" (به سکون قاف و ضمه فاء) از ماده "قفا- يقفو-".

ص: ۱۲۳

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۷۲. [...]

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۷۲. [...]

۳- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۷۲. [...]

قفوا" و به معنای متابعت است، قافیه شعر را هم از این جهت قافیه می گویند که آخر هر مصراع با آخر مصراعهای قبل از خودش متابعت می کند.

و بنا به قرائت غیر معروف که "لا-تقف" (با ضمه قاف و سکون فاء) قرائت کرده اند از ماده "قاف" گرفته اند که به همان معنای متابعت است، و لذا از بعضی اهل لغت نقل شده که گفته اند: ماده دومی از ماده اولی قلب شده، مانند لغت "جذب" که از ماده "جذب" قلب شده و هر دو به یک معنا است، و لذا علم قیافه شناسی را از این نظر قیافه گفته اند که دنبال جای پا را گرفته و به مقصود راهنمایی می شود.

### **نهی از متابعت از غیر علم (لا-تقف ما لیس لک به علم) و اشاره به حکم فطرت به لزوم پیروی از علم یا پیروی از ظن به استناد حجت علمی و عقلی**

این آیه از پیروی و متابعت هر چیزی که بدان علم و یقین نداریم نهی می کند، و چون مطلق و بدون قید و شرط است پیروی اعتقاد غیر علمی و همچنین عمل غیر علمی را شامل گشته و معنایش چنین می شود: به چیزی که علم به صحت آن نداری معتقد مشو، و چیزی را که نمی دانی مگو، و کاری را که علم بدان نداری مکن، زیرا همه اینها پیروی از غیر علم است، پیروی نکردن از چیزی که بدان علم نداریم و همچنین پیروی از علم در حقیقت حکمی است که فطرت خود بشر آن را امضاء می کند.

آری انسان فطرتاً در مسیر زندگیش - در اعتقاد و عملش - جز رسیدن به واقع و متن خارج، هدفی ندارد، او می خواهد اعتقاد و علمی داشته باشد که بتواند قاطعانه بگوید واقع و حقیقت همین است و بس، و این تنها با پیروی از علم محقق می شود، گمان و شک و وهم چنین خاصیتی ندارد، به مظلون و مشکوک و موهوم نمی توان گفت که عین واقع است.

انسانی که سلامت فطرت را از دست نداده و در اعتقاد خود پیرو آن چیزی است که آن را حق و واقع در خارج می یابد، و در عملش هم آن عملی را می کند که خود را در تشخیص آن محق و مصیب می بیند، چیزی که هست در آنچه که خودش قادر بر تحصیل علم هست علم خود را پیروی می کند، و در آنچه که خود قادر نیست مانند پاره ای از فروع اعتقادی نسبت به بعضی از مردم و غالب مسائل عملی نسبت به غالب مردم از اهل خبره آن مسائل تقلید می کند، آری همان فطرت سالم او را به تقلید از علم عالم و متخصص آن فن، و او می دارد و علم آن عالم را علم خود می داند، و پیروی از او را در حقیقت پیروی از علم خود می شمارد، شاهد این مدعا همان اعمال فطری و ارتکازی مردم است، می بینیم که شخصی که راهی را بلد نیست به قول راهنما اعتماد نموده و به راه می افتد، مریضی که درد و درمان خود را نمی شناسد کورکورانه به دستور طبیب عمل می کند، و ارباب حاجت به اهل فن صنعت مورد احتیاج خود، اعتماد نموده و به ایشان مراجعه می کنند، البته این در صورتی است که به علم و

معرفت آن راهنما و آن طیب و آن مهندس و مکانیسین اعتماد داشته باشد.

از اینجا نتیجه می گیریم که انسان سلیم الفطره در مسیر زندگی هیچوقت از پیروی علم منحرف نمی شود، و دنبال ظن و شک و وهم نمی رود، چیزی که هست یا در مسائل مورد حاجت زندگی شخص علم و تخصص دارد که همان را پیروی می کند، و یا علم کسی را پیروی می کند که وثوق و اطمینان و یقین به صحت گفته های وی دارد، هر چند اینچنین یقین را در اصطلاح برهان منطقی، علم نمی گویند.

پس در هر مرحله ای از زندگی وقتی مساله ای برای انسان پیش می آید به آن علم دارد، یا علم به خود مساله و یا علم به وجوب عمل، بر طبق دلیل علمی که در دست دارد، بنا بر این باید آیه شریفه "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ" را به چنین معنایی ناظر دانست، پس اگر دلیل علمی قائم شد بر وجوب پیروی از ظنی مخصوص، پیروی آن ظن هم پیروی از علم خواهد بود.

در نتیجه معنای آیه این می شود که: در هر اعتقاد یا عملی که تحصیل علم ممکن است، پیروی از غیر علم حرام است، و در اعتقاد و عملی که نمی شود به آن علم پیدا کرد زمانی اقدام و ارتکاب جائز است که دلیل علمی آن را تجویز نماید، مانند اخذ احکام از پیغمبر و پیروی و اطاعت آن جناب در اوامر و نواهی که از ناحیه پروردگارش دارد، و عمل کردن مریض طبق دستوری که طیب می دهد، و مراجعه به صاحبان صنایع در مسائلی که باید به ایشان مراجعه شود، زیرا در همه این موارد، دلیل علمی داریم بر اینکه آنچه اینان می گویند مطابق با واقع است. ادله عصمت انبیاء (علیه السلام) دلیل علمی هستند بر اینکه آنچه رسول خدا دستور می دهد - چه اوامر و چه نواهی - همه اش مطابق با واقع است، و هر کس که دستورات وی را عمل نماید به واقع رسیده است، و همچنین دلیل علمی که بر خبره بودن و حاذقیت طیب و یا صاحبان صنایع در صنعتشان به دست آورده ایم خود حجتی است علمی بر اینکه هر کس به ایشان مراجعه نموده و به دستوراتشان عمل نماید به واقع رسیده است.

و اگر اقدام بر عمل، بر طبق حجت علمی که اقدام را واجب کند اقدام و پیروی علم نبود آیه شریفه از دلالت بر مدلول خود به کلی قاصر بود، برای اینکه ما مفاد خود آیه را با یک دلیل علمی درک می کنیم که خود آن ظنی بیش نیست، و آن ظهور لفظی است که بیش از ظن و گمان را نمی رساند، و لیکن دلیل قطعی داریم بر اینکه پیروی این ظن واجب است، و آن دلیل قطعی عبارت است از بنای عقلا - بر حجیت ظهور، پس اگر پیروی از علم تنها به آن معنا بود که در هر مساله خود انسان علم پیدا کند، پیروی ما از ظاهر آیه پیروی علم نبود، زیرا

یقین نداریم که مقصود واقعی از آن همان معنایی است که از ظاهرش استفاده می شود، احتمال می دهیم شاید مقصود واقعی آیه، غیر از معنای ظاهرش باشد، و خود آیه می گوید پیروی از ظن و گمان نکن، پس باید از آیه پیروی نکنیم که در این صورت خود آیه ناقض و مخالف خودش خواهد بود.

و از همین جا صحیح نبودن قول بعضی (۱) از مفسرین مانند رازی مشخص می شود که گفته اند: "عمل به ظن در فروع بسیار زیاد است، و بعد از تخصیص زدن آیه به مواردی که متابعت جائز است جز موارد انگشت شماری از پیروی ظن غیر معتبر باقی نمی ماند و چنین عامی نسبت به موارد باقی مانده، بیش از ظن افاده نمی کند، و حال آنکه خودش از پیروی ظن نهی کرده" و دلیل صحیح نبودن آن این است که: این آیه بدون هیچ تردیدی دلالت بر "عدم جواز پیروی از غیر علم" دارد، چیزی که هست مواردی از عمل به ظن - که به قول ایشان بسیار هم زیاد است - از آنجایی که با دلیل علمی تجویز شده در حقیقت استثناء نشده و عمل کردن در آن موارد عمل به آن دلیل های علمی است، پس آیه شریفه هیچ تخصیص نخورده تا عام مخصص باشد.

و به فرض هم که تسلیم شویم و بگوئیم همین هم تخصیص و استثناء است، تازه نتیجه می گیریم که عمل کردن به عام در ما بقی افراد که در تحت عام باقی مانده عمل به حجت عقلائیه است و با عام غیر مخصص هیچ تفاوتی ندارد.

نظیر این اشکال، اشکال دیگری نیز در آیه شریفه به نظر می رسد، و آن این است که طریق و راه رسیدن به مقصد و فهم مراد از آیه، همان ظهور آن است و بس، و ظهور هم طریقی است ظنی، پس اگر آیه دلالت کند بر حرمت پیروی از غیر علم، مسلماً دلالت خواهد کرد بر حرمت عمل و اخذ به ظهور خودش.

و لیکن قبلاً هم گفتیم که عمل به ظهور هر چند خودش ظنی است ولی همین عمل به ظن پیروی از حجتی است علمی و عقلایی، به این معنا که بنای عقلا بر این است که ظن ظهور را حجت بدانند، پس پیروی آن، پیروی غیر علم نیست.

"إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئَلًا"

این قسمت از آیه، علت نهی "پیروی از غیر علم" را بیان می کند و آنچه که بر حسب ظاهر به چشم می خورد و به ذهن انسان تبادر دارد این است که ضمیر در "کان" و در

ص: ۱۲۶

"عنه" هر دو به کلمه "کل" برمی گردد، کلمه "عنه" نایب فاعل است برای اسم مفعول (مسئولا) که به گفته زمخشری در کشف بر آن مقدم شده است، و یا آنکه قائم مقام نایب فاعل است، و کلمه: "اولئک" اشاره است به گوش و چشم و قلب (۱)، و اگر با این کلمه که مخصوص اشاره به صاحبان عقل است اشاره به آنها کرده از این جهت بوده که در این لحاظ که لحاظ مسئول عنه واقع شدن آنها است به منزله عقلا- اعتبار می شوند، و نظائر آن در قرآن کریم بسیار است که اشاره و یا موصول مخصوص صاحبان عقل در موردی که فاقد عقل است به کار رفته باشد.

ولی بعضی ها گفته اند: که اصلا قبول نداریم کلمه "اولئک" مخصوص صاحبان عقل باشد، برای اینکه در کلمات اساتید زبان عرب دیده شده که در غیر ذوی العقول هم به کار رفته است، مثلا جریر شاعر گفته:

" ذم المنازل بعد منزله اللوی و العیش بعد اولئک الأيام "

" یعنی نکوهیده شد منزلها بعد از منزل لوای معهود و نیز نکوهیده و سرزنش گشت زندگی بعد از آن چند روز ".

بنا بر این ادعا، "مسئول" و سؤال شده خود "گوش"، "چشم" و "قلب" خواهد بود که از خود آنها پرسش می شود، و آنها هم به نفع و یا ضرر آدمی شهادت می دهند هم چنان که خود قرآن فرمود: " وَ تَكَلَّمْنَا أَيْدِيَهُمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ " (۲).

بعضی (۳) دیگر چنین به نظرشان رسیده که ضمیر "عنه" به "کل" برگشته و بقیه ضمیرها به "متابعت کننده غیر علم" (که سیاق بر آن دلالت دارد) برگشته است، در نتیجه مسئول همان "متابعت کننده" باشد که از او می پرسند که چشم و گوش و فؤادش را چگونه استعمال کرد و در چه کارهایی به کار برد، و بنا بر این معنا، در آیه شریفه التفات و توجهی از خطاب به غیبت به کار رفته و می باید گفته شود "کنت عنه مسئولا" و به هر حال معنای بعیدی است.

و معنای صحیح همان است که ما از نظر خواننده گذرانندیم، و حاصلش این است که: دنبال روی از چیزهایی که علم به آنها نداری نکن، زیرا خدای سبحان به زودی از گوش و چشم و فؤاد که وسائل تحصیل علمند بازخواست می فرماید، و حاصل تعلیل آن طور که

ص: ۱۲۷

با مورد بسازد این است که گوش و چشم و فؤاد نعمتهایی هستند که خداوند ارزانی داشته است تا انسان به وسیله آنها حق را از باطل تمیز داده و خود را به واقع برساند، و به وسیله آنها اعتقاد و عمل حق تحصیل نماید، و به زودی از یک یک آنها بازخواست می شود که آیا در آنچه که کار بستنی علمی به دست آوردی یا نه، و اگر به دست آوردی پیروی هم کردی یا خیر؟

مثلاً- از گوش می پرسند آیا آنچه شنیدی از معلوما و یقینها بود یا هر کس هر چه گفت گوش دادی؟ و از چشم می پرسند آیا آنچه تماشا می کردی واضح و یقینی بود یا خیر؟ و از قلب می پرسند آنچه که اندیشیدی و یا بدان حکم کردی به آن یقین داشتی یا نه؟ گوش و چشم و قلب ناگزیرند که حق را اعتراف نمایند، و این اعضاء هم ناگزیرند حق را بگویند، و به آنچه که واقع شده گواهی دهند، بنا بر این بر هر فردی لازم است که از پیروی کردن غیر علم بپرهیزد، زیرا اعضاء و ابزاری که وسیله تحصیل علمند به زودی علیه آدمی گواهی می دهند، و می پرسند آیا چشم و گوش و قلب را در علم پیروی کردی یا در غیر علم؟ اگر در غیر علم پیروی کردی چرا کردی؟ و آدمی در آن روز عذر موجهی نخواهد داشت.

### تعلیل نهی از پیروی از غیر علم به: "إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا"

و برگشت این معنا به این است که بگوئیم "لا تقف ما لیس لك به علم فانه محفوظ عليك في سمعك و بصرک و فؤادک- پیروی مکن چیزی را که علم به صحتش نداری زیرا گوش و چشم و دل تو علیه تو شهادت خواهند داد" و بنا بر این، آیه شریفه در معنای آیه "حَتَّى إِذَا مَا جَاؤُهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصَارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ... وَ مَا كُنْتُمْ تَشْتَرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَ لَا أَبْصَارُكُمْ وَ لَا جُلُودُكُمْ وَ لَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ، وَ ذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ" (۱) خواهد بود با این تفاوت که آیه مورد بحث، فؤاد را هم اضافه کرده و جزو گواهان علیه آدمی معرفی نموده، چون فؤاد همان است که انسان هر چه را درک می کند به وسیله آن درک می کند و این از

ص: ۱۲۸

۱- تا چون همه بر دوزخ رسند آن هنگام گوش و چشمها و پوست بدنها بر جرم و گناه آنها گواهی دهند ... و آنها به اعضاء بدن گویند چگونه بر اعمال ما شهادت دادید؟ آن اعضاء جواب گویند خدایی که همه موجودات را به نطق آورد ما را نیز گویا گردانید و او شما را نخستین بار بیافرید و باز به سوی او بر می گردید. و شما که اعمال زشت خود را پنهان می داشتید برای این نبود که گوش و چشمهای شما و پوست بدنهایتان امروز شهادت ندهند و لیکن گناه را پنهان می کردید به گمانتان که اکثر اعمال زشتی که می کنید از خدا هم پنهان است و بر آن آگاه نیست ولی همان گمان باطل شما در باره خدا موجب هلاکت شما گردید و امروز همه از زیانکاران شدید. سوره فصلت، آیات ۱۹-۲۳.



عجیب ترین مطالبی است که انسان از آیات راجع به محشر استفاده می کند، که خدای تعالی نفس انسانی انسان را مورد بازخواست قرار دهد و از او از آنچه که در زندگی دنیا درک نموده بپرسد، و او علیه انسان که همان خود اوست شهادت دهد.

پس کاملاً روشن شد که آیه شریفه از اقدام بر هر امری که علم به آن نداریم نهی می فرماید، چه اینکه اعتقاد ما جاهل باشد و یا عملی باشد که نسبت به جواز آن و وجه صحتش جاهل باشد، و چه اینکه ترتیب اثر به گفته ای داده که علم به درستی آن گفتار نداشته باشد.

آن وقت ذیل آیه، مطلب را چنین تعلیل نموده که چون خداوند تعالی از گوش و چشم و قلب پرسش می کند، در اینجا جای سؤالی باقی می ماند که چطور پرسش از این اعضاء را منحصر به صورتی کرده که آدمی دنبال غیر علم را بگیرد و حال آنکه از آیه شریفه "الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ" (۱) برمی آید که اعضاء و جوارح آدمی، همه به زبان می آیند. چه در آن عقاید و اعمالی که پیروی از علم شده باشد، و چه در آنها که پیروی غیر علم شده باشد.

در پاسخ می گوئیم علت اعم آوردن برای تقلیل یک امری اخص ضرر ندارد، و در آیه مورد بحث می خواهد بفرماید گوش و چشم و فؤاد تنها در صورت پیروی غیر علم مورد بازخواست قرار می گیرند.

و در مجمع البیان در معنای جمله "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ" گفته است: یعنی چیزی را که نشنیدی به دروغ نگو شنیدم، و چیزی را که ندیده ای مگو دیده ام، و چیزی را که علم نداری مگو اطلاع دارم (نقل از ابن عباس و قتاده) و بعضی گفته اند: یعنی دنبال سر دیگران حرفی نزن وقتی اشخاص از نزد شما می گذرند بدگویشان مکن (نقل از حسن) و بعضی گفته اند یعنی شهادت دروغ مده (نقل از محمد بن حنفیه).

لیکن مطلب این است که آیه شریفه، عام است و شامل هر گفتار و یا کردار و یا تصمیمی که بدون علم باشد می شود، گویی اینکه خدای سبحان فرموده است هیچ حرفی مزن مگر اینکه علم داشته باشی که زدنش جائز است، و هیچ عملی انجام مده مگر آنکه علم داشته باشی که انجام آن جائز است، و هیچ عقیده ای را معتقد مشو مگر بعد از آنکه یقین کنی که اعتقاد به آن جایز است (۲).

ص: ۱۲۹

۱- امروز است که بر دهان آن کافران مهر خموشی می نهیم و دستهایشان با ما سخن می گویند و پاهایشان به آنچه کرده اند گواهی دهند. سوره یس، آیه ۶۵.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۵.

مؤلف: لیکن این حرف اشکال دارد، زیرا عموماً بیش از مفاد آیه است، آیه از پیروی چیزی نهی می کند که بدان علم نداشته باشیم، نه اینکه پیروی از هر گفتار و کردار و اعتقاد را نهی کرده باشد مگر تنها در صورتی که علم به آن داشته باشیم، و معلوم است که دومی اعم از اولی است.

و اما آن معانی و جوهی که در آغاز کلام خود از ابن عباس و قتاده نقل کرد، جا داشت آن را در تفسیر "إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفُؤَادَ... نقل کند نه در تفسیر "لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ" که معلل است، تا به پاره ای از مصادیق تعلیل اشاره بشود.

### نهی از تکبر و گردن فرازی کردن

"وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا" کلمه: "مرح" به طوری که گفته اند به معنای "برای باطل، زیاد خوشحالی کردن" است، و شاید قید باطل برای این باشد که بفهماند خوشحالی بیرون از حد اعتدال مرح است، زیرا خوشحالی به حق آن است که از باب شکر خدا در برابر نعمتی از نعمتهای او صورت گیرد، و چنین خوشحالی هرگز از حد اعتدال تجاوز نمی کند، و اما اگر بحدی شدت یافت که عقل را سبک نموده و آثار سبکی عقل در افعال و گفته ها و نشست و برخاستنش و مخصوصاً در راه رفتنش نمودار شد چنین فرحی، فرح به باطل است، و جمله "لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا" نهی است از اینکه انسان به خاطر تکبر خود را بیش از آنچه هست بزرگ بداند، و اگر مساله راه رفتن به مرح را مورد نهی قرار داد، برای این بود که اثر همه آن انحرافها در راه رفتن نمودارتر می شود، و جمله "إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا" کنایه است که این ژست و قیافه ای که به منظور اظهار قدرت و نیرو و عظمت به خود می گیری وهمی بیش نیست، چون اگر دستخوش واهمه نمی شدی می دیدی که از تو بزرگتر و نیرومندتر وجود دارد که تو با چنین راه رفتنی نمی توانی آن را بشکافی و آن زمین است که زیر پای تو است. و از تو بلندتر هم هست و آن کوه های بلند است که خیلی از تو رشیدتر و بلندترند، آن وقت اعتراف می کردی که خیلی خوار و بی مقداری و انسان هیچ چیز را، ملک و عزت و سلطنت و قدرت و آقایی و مال و نه چیزهای دیگر در این نشاه به دست نمی آورد، و با داشتن آن به خود نمی بالد و تنها چیزی که به دست می آورد اموری هستند موهوم و خالی از حقیقت که در خارج از درک و واهمه آدمی ذره ای واقعیت ندارند، بلکه این خدای سبحان است که دلهای بشر را مسخر کرده که اینگونه موهومات را واقعیت بپندارند، و در عمل خود بر آنها اعتماد کنند، تا کار این دنیا به سامان برسد، و اگر این اوهام نبود، و بشر اسیر آن نمی شد آدمی در دنیا زندگی نمی کرد، و نقشه پروردگار عالم به کرسی نمی نشست و حال آنکه او خواسته است تا غرض خود را به

کرسی بنشانند، و فرموده است " وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرًّا وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ " (۱).

" كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا "

کلمه " ذلك " به طوری که گفته اند اشاره است به واجبات و محرماتی که قبلاً گفته شد، و ضمیر در " سیئه " به همین کلمه، یعنی به " ذلك " برمی گردد، و معنایش این است که " همه اینها که گفته شد- یعنی همه آنچه که مورد نهی واقع شد- گناهِش نزد پروردگارت مکروه است، و خداوند آن را نخواسته است ".

و بنا به قرائتی که " همزه " را به صدای بالا و " هاء " را " تاء " و کلمه را به صورت " سیئه " خوانده اند کلمه مزبور خبر " کان " خواهد بود، و معنایش چنین می شود: " همه اینها نزد پروردگارت سیئه و مکروه است ".

" ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمِ "

کلمه " ذلك " اشاره است به تکالیفی که قبلاً ذکر فرمود، و اگر در این آیه احکام فرعی دین را حکمت نامیده، از این جهت بوده است که هر یک مشتمل بر مصالحی است که اجمالاً از سابقه کلام فهمیده می شد.

" وَ لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا "

خدای سبحان از آن جهت نهی از شرک را تکرار نمود- چون قبلاً هم از آن نهی کرده بود- که خواست عظمت امر توحید را برساند، علاوه بر این نهی دومی به منزله پیوندی است که آخر کلام را به اول آن وصل می کند، و معنای آیه روشن و واضح است.

## بحث روایتی

### اشاره

در احتجاج از یزید بن عمیر بن معاویه شامی از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده که در ضمن حدیثی که در آن مساله جبر و تفویض و امر بین امرین را ذکر فرموده گفته است:

" عرض کردم آیا خدای تعالی در کار بندگان اراده و مشیتهی دارد؟ " فرمود: اما در اطاعتها اراده و مشیت خدا همان امری است که خدا در باره آنها فرموده و خشنودی است که نسبت به انجام آنها دارد و کمک و توفیقی است که به فاعل آنها ارزانی می دارد، و اما در معصیتها اراده و مشیتش همان نهی است که از آنها کرده و سخطی است که نسبت به مرتکبین آنها

۱- و شما را در زمین آرامگاه و آسایشی خواهد بود تا روز مرگ. سوره بقره، آیه ۳۶.

دارد، و سنگینی بار ایشان است (۱).

### روایاتی در ذیل جمله: "و بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" در باره نیکی کردن به پدر و مادر

و در تفسیر عیاشی از ابی ولاد الحنط روایت کرده که گفت: از امام صادق معنای آیه "و بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" را پرسیدم، فرمود: یعنی با پدر و مادر نیکو معاشرت کنی و وادارشان مکنی که مجبور شوند در حوائجشان از تو چیزی بخواهند (بلکه قبلاً برایشان فراهم کنی) هر چند که خود بی نیاز از آن باشند مگر نشنیدی که خدای تعالی فرموده: "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ" به خیر و احسان نمی رسید مگر زمانی که از آنچه که دوست می دارید انفاق کنید آن گاه امام (علیه السلام) فرمود: اما اینکه فرمود: "إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ" معنایش این است که اگر خسته ات کردند به ایشان اف نگویی و اگر تو را زدند "وَلَا تَنْهَرُهُمَا" ایشان را نرنجانی "وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا" یعنی در عوض بگویی خدا شما را بیامرزد، این است قول کریم تو، "وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ" یعنی دیدگان خود از نگاه پر مکنی مگر به نگاه از رحمت و رقت، و صدای خود بلندتر از صدای ایشان و دست خود ما فوق دست ایشان بلند مکنی و در راه از ایشان جلو نیفتی (۲).

مؤلف: این روایت را کلینی نیز در کافی به سند خود از ابی ولاد الحنط از آن جناب نقل کرده است (۳).

و در کافی به سند خود از حدید بن حکیم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: کمترین عقوق والدین "اف گفتن" است، و اگر خدای تعالی از این کمتر را سراغ داشت از آن نیز نهی می کرد (۴).

مؤلف: همچنین این روایت را به سند دیگر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده و نیز همین معنا را به سند خود از ابی البلاد از آن حضرت روایت کرده است (۵)، و عیاشی هم همان را در تفسیر خود از حریر از آن جناب نقل نموده، و طبرسی در مجمع البیان از حضرت رضا (علیه السلام) و آن حضرت از پدرش و پدرش از آن جناب امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است (۶)، و روایات در نیکی به پدر و مادر و حرمت عقوق چه در زندگی ایشان

ص: ۱۳۲

۱- احتجاج، ج ۲، ص ۱۹۸، ط نجف.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۵، ح ۳۹.

۳- اصول کافی، ج ۲، ص ۱۵۷، ح ۱.

۴- اصول کافی، ج ۲ ص ۳۴۸، ح ۱.

۵- اصول کافی، ج ۲، ص ۳۴۹، ح ۷-۹.

۶- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۰۹.

و چه بعد از مرگشان چه از طرق عامه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و از طرق خاصه از آن حضرت، و از امامان اهل بیت (علیه السلام) بیش از آن است که بتوان شمرد.

### چند روایت در معنای "اواین"

و در مجمع از ابی عبد الله (علیه السلام) در باره معنای "اواب" روایت کرده که فرمود: اواب به معنای کسی است که بسیار توبه می کند، و متعددی است که همواره از گناه به سوی خدا باز می گردد (۱).

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) آورده که فرمود: ای ابا محمد بر شما باد به ورع و اجتهاد و ادای امانت و راستگویی و حسن معاشرت با هر کس که با شما همنشین است و طول دادن سجده، که اینها از سنت ها و روش تواین اواین است، آن گاه ابو بصیر اضافه کرد که اواین همان تواین اند (۲).

مؤلف: و نیز از ابو بصیر از آن حضرت روایت شده که در تفسیر آیه فرموده: تواین - عبادت پیشگانند (۳).

و در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه و حناد از علی بن ابی طالب (علیه السلام) روایت کرده که گفت: وقتی که سایه میل کرد و ارواح به استراحت پرداختند (یعنی هنگام عصر) حوائج خود به درگاه خدای تعالی ببرید که آن ساعت، ساعت اواین است، آن گاه خواند "فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَائِينَ عَفُورًا" (۴).

و نیز در همان کتاب آمده که ابن حریر از علی بن الحسین (رضی الله عنه) روایت کرده که به مردی از اهل شام فرمود: آیا قرآن خوانده ای؟ عرض کرد: بلی، فرمود: آیا در باره بنی اسرائیل نخوانده ای که فرمود "وَ آتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ"؟ مرد گفت: مگر شما از آنهائید که خدا امر کرده حقشان داده شود؟ فرمود: آری (۵).

مؤلف: این روایت را تفسیر برهان از صدوق و او به سند خود از امام (علیه السلام) و ثعلبی در تفسیر خود از سدی از ابن دیلمی از آن جناب آورده اند (۲).

و در تفسیر عیاشی از عبد الرحمن بن حجاج نقل کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) در باره این آیه پرسیدم که می فرماید: "وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا" در جوابم فرمود: هر کس هر خرجی در غیر اطاعت خدا کند مبذر است، و هر خرجی که در راه خدا کند در آن

ص: ۱۳۳

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۰. [.....] (۲ و ۳) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۶، ح ۴۴ و ۴۲. (۴ و ۵) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۷۶.

۲- تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۱۵، ح ۳ و ۴.

خرج اقتصاد و میانه روی را رعایت کرده است (۱).

و در همان کتاب از ابی بصیر از آن جناب روایت کرده که در تفسیر این جمله فرموده است: "تبذیر" آن است که انسان هر چه دارد بدهد آن وقت خودش دست روی دست بگذارد و محتاج گردد، پرسیدم این تبذیر تبذیر در حلال نیست؟ فرمود: چرا (۲).

و در تفسیر قمی می گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: "محسورا" به معنای برهنه و عریان است (۳).

### روایاتی در باره اجتناب از افراط و تفریط در انفاق در ذیل آیه: "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ..."

و در کافی به سند خود از عجلان روایت می کند که گفت وقتی در حضور حضرت صادق (علیه السلام) بودم، سائلی آمد حضرت برخاست و از ظرفی که خرما داخل آن بود دو مشتش را پر کرد و به سائل داد، چیزی نگذشت که سائل دیگری آمد، دو مشت هم به او داد، آن گاه سومی آمد به او ندا داد و فرمود: "اللَّهُ رَازِقُنَا وَ اَيَاكُمْ - خدا روزی ده ما و شما است".

آن گاه فرمود: رسول خدا چنین بود که احدی از او چیزی از مال دنیا نمی خواست مگر آنکه به او می داد، زنی فرزند خود را نزد آن جناب فرستاد و به او سپرد اگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گفت چیزی ندارم بگو پیراهنت را بده که ما در خانه چیزی نداریم، حضرت پیراهنش را در آورد و به سویی انداخت، و در نسخه دیگری آمده، به او داد، و خدا آن حضرت را این چنین تادیب کرد که "لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعِدَ مَلُومًا مَحْسُورًا" آن گاه حضرت فرمود: "احسار" به معنای فقر و نداری است (۴).

مؤلف: این روایت را عیاشی هم در تفسیر خود از عجلان از آن جناب نقل کرده (۵) و داستان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را قمی هم در تفسیر خود (۶) و همچنین در المنثور (۷) از ابن ابی حاتم از منهال بن عمرو و از ابن جریر طبری از ابن مسعود آورده اند.

و در کافی به سند خود از مسعده بن صدقه از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خداوند در این آیه رسول خدا را تعلیم می دهد که چطور باید انفاق کند، و داستانش

ص: ۱۳۴

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۸، ح ۵۵.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۸، ح ۴.

۳- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۹.

۴- فروع کافی، ج ۴، ص ۵۵، ح ۷.

۵- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۹، ح ۵۹.

۶- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۸.





این است که چند وقیه پول طلا نزدش مانده بود دلش نمی خواست شب آنها را نزد خود نگهدارد لذا همه را صدقه داد، و چون صبح شد چیزی در دست نداشت، و اتفاقاً سائلی مراجعه نموده و چیزی خواست، و وقتی فهمید چیزی ندارد آن جناب را ملامت کرده و حضرت غمناک شد، زیرا از یک سو چیزی در دست نداشت و از سوی دیگر چون دلسوز و رقیق القلب بود، از وضع مرد متأثر شد، لذا خدای تعالی وی را به وسیله این آیه مؤدب نمود که: "لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً ... " خاطر نشان کرد که چه بسا مردم از تو درخواستی کنند که اگر عذر بیاوری عذرت را نپذیرند، پس هیچوقت نباید همه آنچه را که در دست داری به یک نفر بدهی و دست خالی بمانی (۱).

و در تفسیر عیاشی از ابن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر: "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ" دستها را در هم قفل کرد و فرمود یعنی اینطور (و دست خود به گردن حلقه کرد) و در ذیل جمله "وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ" کف دست خود را باز نموده و فرمود یعنی اینچنین (۲).

و در تفسیر عیاشی از ابن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی می گوید: خدمت آن حضرت عرض کردم: "املاق" چیست؟ فرمود: املاق به معنای افلاس است (۳).

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از قتاده و او از حسن روایت کرده که در ذیل آیه "وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً" گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بارها می فرمود: "بنده خدا در حینی که زنا می کند ایمان به خدا ندارد، و در حینی که بهتان می زند ایمان به خدا ندارد، و در حینی که دزدی می کند ایمان به خدا ندارد، و در حینی که شراب می خورد ایمان به خدا ندارد، و در حینی که خیانت می کند ایمان به خدا ندارد" پرسیدند: یا رسول الله به خدا سوگند ما خیال می کردیم این کارها با ایمان سازگار هست، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود اگر یکی از این کارها از آدمی سر بزند ایمان از قلبش بیرون می رود، و اگر توبه کند توبه اش قبول می شود (۴).

مؤلف: این حدیث به طرق دیگری از عایشه و ابی هریره نیز روایت شده، و از طرق.

ص: ۱۳۵

۱- فروع کافی، ج ۵، ص ۶۷، ح ۱.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۹، ح ۶۰، با اختلاف در سند.

۳- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۹، ح ۶۳.

۴- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۷۹. [...]

اهل بیت (علیه السلام) هم چنین مضمونی رسیده که روح ایمان در حین معصیت از آدمی جدا می شود.

### چند روایت در ذیل آیه: "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطٰناً..."

و در کافی به سند خود از اسحاق بن عمار روایت کرده که گفت: به حضرت ابی الحسن (علیه السلام) عرض کردم خدای عز و جل می فرماید: "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطٰناً فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُوراً" مقصود از این اسراف چیست که خدا از آن نهی می کند؟ فرمود: مقصود این است که به جای قاتل شخص بی گناهی را بکشی و یا قاتل را مثله کنی، عرض کردم، پس معنای جمله: "إِنَّهُ كَانَ مَنصُوراً" چیست؟ فرمود: چه نصرتی بالا-تر از این که قاتل را دست بسته در اختیار اولیای مقتول بگذارند تا اگر خواستند به قتل برسانند البته این در صورتی است که پیامد و تالی فاسدی در بین نباشد، و اثر سوء دینی و یا دنیایی به بار نیاورد (۱).

و در تفسیر عیاشی از ابی العباس روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پیرامون دو نفر که شخصی را به شرکت کشته بودند سؤال کردم فرمود: صاحب خون یعنی اولیای مقتول می توانند یکی از آن دو نفر را بکشند، و هر یک را کشتند نصف دیه او را آن دیگری به ورثه اش می دهد و همچنین اگر مردی زنی را کشت اگر اولیای مقتول قبول کردند که خونبها بگیرند هیچ و اگر جز کشتن قاتل را رضا ندادند می توانند قاتل را بکشند و نصف دیه اش را هم به ورثه اش بپردازند، این است معنای کلام خدای تعالی که می فرماید: "فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطٰناً فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ" (۲).

مؤلف: و در معنای این دو روایت روایات دیگری نیز هست، مثلاً الدر المنثور از بیهقی نقل کرده که او در سنن خود از زید بن اسلم روایت کرده که گفت: مردم را در جاهلیت رسم چنین بود که اگر مردی از یک فامیلی کسی را می کشت از آن قوم و قبیله راضی نمی شدند، مگر بعد از آنکه یکی از بزرگان و رؤسای ایشان را بکشند، البته این در صورتی بود که قاتل خودش از رؤساء نباشد، خدای تعالی در این آیه ایشان را اندرز نموده و می فرماید "وَلَا تَقْتُلُوا- تا آنجا که می فرماید- فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ" (۳).

و در تفسیر قمی در ذیل آیه شریفه "وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ" گفته: که در روایت ابی الجارود نقل شده که امام ابی جعفر (علیه السلام) در معنای قسطاس مستقیم

ص: ۱۳۶

۱- فروع کافی، ج ۷، ص ۳۷۰، ح ۷.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۰، ح ۶۶.

۳- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۸۱.

فرموده که: "قسطاس مستقیم" آن میزانی را گویند که زبانه (شاهین) داشته باشد (۱).

مؤلف: مقصود از ذکر زبانه این است که استقامت را برساند که معمولاً ترازوهای دو کفه ای این حال را دارند.

### روایاتی در باره پیروی نکردن از غیر علم و تقسیم شدن ایمان، بر اعضاء و جوارح (إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ ...)

و در تفسیر عیاشی از ابی عمر و زبیری از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: خدای تبارک و تعالی ایمان را بر همه اعضاء و جوارح آدمی واجب کرده و بر همه تقسیم نموده است، پس هیچ عضوی نیست مگر آنکه موظف است به ایمانی مخصوص به خود، غیر از آن ایمانی که عضو دیگر موظف بر آن است، یک عضو آدمی دو چشم او است که با آن می بیند و یکی دو پای او است که با آن راه می رود.

بر چشم واجب کرده که به آنچه حرام است ننگرد، و آنچه را که خدا نهی کرده و حلال نیست نیند این عمل ایمان چشم است، و فرموده: "لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصِيرَةَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئَلًا" این وظیفه چشم و ایمان او است ...

و همچنین بر دو پای آدمی واجب کرده که به سوی معاصی الهی نرود، و به سوی آنچه که خدا واجب کرده حرکت کند، و فرموده "لَا تَمُشْ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طَوْلًا" و نیز فرموده "وَ أَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَ اعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ" (۲).

مؤلف: این روایت را کافی هم به سند خود از ابی عمر و زبیری از آن جناب در ضمن حدیث مفصلی نقل کرده (۳).

و در همان کتاب از ابی جعفر روایت کرده که گفت: نزد امام صادق (علیه السلام) بودم که مردی خدمت آن حضرت عرض کرد: پدر و مادرم فدای تو باد، من کنیفی دارم و وارد آن کنیف (مستراح) می شوم تا رفع حاجت کنم، در همسایگی ما اشخاصی هستند که کنیزان آوازه خوان دارند، آواز می خوانند و موسیقی می نوازند، و چه بسا می شود من نشستن در آنجا را طول می دهم تا صدای آنها را بشنوم، این عمل چطور است؟ فرمود: اینکار را مکن عرض کرد به خدا قسم من هرگز به سراغ آنها نرفته ام و نمی روم، بلکه صدایی است که از ایشان می شنوم، فرمود: مگر کلام خدای را نشنیدی که می فرماید: "إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئَلًا؟".

ص: ۱۳۷

۱- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۹.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۳، ح ۷۷.

۳- اصول کافی، ج ۲، ص ۳۳، ح ۱.

عرض کرد: نه به خدا سوگند، مثل اینکه تا کنون این آیه را از کتاب خدا نشنیده بودم نه از عجم و نه از عرب، دیگر چنین عملی را تکرار نمی کنم ان شاء الله، و نسبت به گذشته هم استغفار می کنم.

فرمود: برخیز و غسل کن و آنچه می توانی نماز بخوان، چون تا کنون در کار بزرگی مشغول بوده ای و چقدر حال بدی داشتی اگر بر این حال می مردی، شکر می کنم خدا را که متوجه شدی و از او درخواست می کنم که از هر بدی که از تو دیده صرفنظر کند. آری خدای تعالی کراهت ندارد مگر از هر کار زشت تو، کارهای زشت را بگذار برای اهلش، چون هر چیزی در عالم اهلی دارد (۱).

مؤلف: این روایت را شیخ طوسی رضوان الله علیه در کتاب تهذیب (۲) از آن جناب و کلینی در کافی از مسعده بن زیاد از آن جناب نقل کرده اند (۳).

و نیز در همان کتاب از حسین بن هارون از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله "إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَةَ وَالْفُؤَادَ..." فرمود: خدای تعالی از گوش می پرسد که چه شنیدی و از چشم سؤال می کند که به چه چیز نگریستی و از قلب پرسش می کند که بر چه چیزهایی معتقد شدی (۴).

و در تفسیر قمی در ذیل آیه "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ..." گفته است: معصوم (علیه السلام) فرموده احدی را از آنچه که به آن علم نداری پیروی مکن، که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر کس به مردی مؤمن و یا زنی مؤمنه تهمت بزند خداوند او را در طینت خبال نگه می دارد تا از عهده آنچه گفته برآید (۵).

مؤلف: طینت خبال در روایت ابن ابی یعفور از امام صادق (علیه السلام) به نقل از کافی، به چرکی تفسیر شده که از عورت زنان بدکار بیرون می آید، و از طرق اهل سنت از ابو ذر و انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) معنایی نظیر آن روایت شده است.

و روایات- بطوری که ملاحظه می کنید- بعضیها مفسر مورد آیه به خصوص است، و بعضی دیگرش مفسر عموم تعلیل آیه است، هم چنان که در بیان گذشته هم اشاره شده.

ص: ۱۳۸

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۲ ح ۷۶.

۲- تهذیب، ج ۱، ص ۱۱۶، ح ۳۶.

۳- کافی، ج ۶، ص ۴۳۲، ح ۱۰.

۴- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۲، ح ۷۵.

۵- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۹.

أَفَاصِيْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيْنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا (٤٠) وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَ مَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا (٤١) قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتِغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا (٤٢) سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوهًا كَبِيرًا (٤٣) تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا (٤٤)

وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسِيئًا (٤٥) وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَ إِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحِيدَهُ وَ لَوْ عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا (٤٦) نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَ إِذْ هُمْ نَجْوَى إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا (٤٧) أَنْظِرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا (٤٨) وَ قَالُوا أَ إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَ رُفَاتًا أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا (٤٩)

قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا (٥٠) أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُسَهُمْ وَ يَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا (٥١) يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَ تَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا (٥٢) وَ قُلْ لِعِبَادِيَ يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا (٥٣) رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنْ يَشَأْ يُرْحِمَكُم أَوْ إِنْ يَشَأْ يُعَذِّبِكُمْ وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا (٥٤)

وَ رَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَ آتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا (٥٥)

(خدایانی دیگر اتخاذ نموده آنها را دختران خدا می دانند؟) آیا خدا شما را از خود محترم تر می داند که پسران را به شما داده و از ملائکه دختران را خود گرفته، با این سخن گناه بزرگی مرتکب می شوید (۴۰).

ما در این قرآن دلائل و مثلها مکرر ذکر کردیم تا ایشان متذکر گردند ولی جز دوری بیشتر در ایشان اثری نبخشید (۴۱).

بگو اگر با او آلهه ای می بود آن طور که ایشان می گویند، در مقام غلبه یافتن بر خدای صاحب عرش برمی آمدند و راهی برای رسیدن به این هدف می جستند (۴۲).

منزه و متعالی است خدا از آنچه آنان می گویند و بسیار بزرگتر از آن است (۴۳).

همه آسمانهای هفتگانه و زمین و موجوداتی که بین آنهاست همه او را منزه می دارند، و اصولاً-هیچ موجودی نیست مگر آنکه با حمدش خداوند را منزه می دارد ولی شما تسبیح آنها را نمی فهمید که او همواره بردبار و آمرزنده است (۴۴).

و چون قرآن را می خوانی ما میان تو و میان کسانی که به روز جزا ایمان نمی آورند حجابی ساتر قرار می دهیم (۴۵).

و بر دلهایشان پرده افکنیم تا از اینکه قرآن را بفهمند مانع شود، و نیز در گوشهایشان کری و چون پروردگارت را به تنهایی در قرآن یاد می کنی پشت می کنند و می روند (۴۶).

ما بهتر می دانیم که غرض ایشان از اینکه می آیند قرآن خواندن تو را بشنوند چیست؟ و نیز بهتر می دانیم که پس از شنیدن آهسته با هم چه می گویند، ستمکاران می گویند: جز از مردی جادو شده پیروی نمی کنید (۴۷).

بین چگونه برای مثلها می زنند گمراه شده اند و دیگر راهی پیدا نمی کنند (۴۸).

و (نیز) گفتند: آیا بعد از آنکه استخوان شدیم و پوسیده گشتیم دو مرتبه به خلقتی از نو زنده می شویم (۴۹).

بگو (استخوان که سهل است) اگر سنگ و آهن و یا هر چه که به نظرتان سخت تر از آن نیست بوده

باشید نمی توانید جلو بعث خدای را بگیرید (۵۰).

دوباره می پرسند چه کسی ما را برمی گرداند؟ بگو همان که بار اول خلقتان کرد این دفعه سرهایشان را به عنوان مسخره کردن برای تکان می دهند، و می گویند: این چه وقت خواهد بود؟ بگو شاید نزدیک باشد (۵۱).

و آن روزی است که شما را صدا می زنند و شما در حالی که حمد خدا می گوئید آن دعوت را اجابت می کنید. و به نظرتان چنین می آید که جز چند ساعتی نیارمیده اید (۵۲).

و به بند گانم بگو سخنی که بهتر است بگوئید، چون شیطان می خواهد میان آنان کدورت بیفکند که شیطان برای انسان دشمنی آشکار است (۵۳).

پروردگارتان شما را بهتر می شناسد اگر بخواهد به شما رحم می کند، و یا اگر بخواهد عذابتان می کند، و ما تو را نفرستاده ایم که وکیل ایشان باشی (۵۴).

و پروردگارتان داناتر به هر کسی است که در آسمانها و زمین است و ما بعضی پیامبران را بر بعضی دیگر برتری دادیم و به داوود زبور دادیم (۵۵).

## بیان آیات

### اشاره

در این آیات مساله توحید و سرزنش مشرکین دنبال شده است که چگونه خدایانی برای خود درست کرده اند، و ملائکه کرام را زنانی پنداشته اند، و چگونه با آمدن قرآن و ادله توحید آن، باز هم متنبه نشده و آیات قرآنی را نمی فهمند، و در عوض فرستاده ما را و مساله بعث و نشور را مسخره می کنند، و سخنان زشتی در باره خدا می گویند، و همچنین مطالبی دیگر.

" أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا."

کلمه "اصفاء" به معنای اخلاص است، در مجمع البیان گفته است: وقتی می گویی "اصفیت فلانا بالشیء" معنایش این است که "من فلانی را نسبت به فلان چیز مقدم بر خود داشتم" (۱).

ص: ۱۴۱

این آیه خطاب به آن دسته از مشرکین است که می گفتند: ملائکه دختران خدا هستند، و یا بعضی از ملائکه دختران اویند، استفهامی که در آن شده استفهام انکاری است، و اگر به جای "بنات- دختران" کلمه "اناث- زنان" را آورد از این جهت بود که ایشان جنس زن را پست می دانستند.

و معنای آیه این است که وقتی خدای سبحان پروردگار شما باشد، و پروردگار دیگری نداشته باشید و او همان کسی باشد که اختیاردار هر چیزی است آن وقت آیا جا دارد که بگوئید شما را بر خودش مقدم داشته و به شما پسر داده و از جنس اولاد، جز دختران نصیب خود نکرده است؟! و ملائکه را که به خیال شما از جنس زنانند به خود اختصاص داده؟

راستی حرف بزرگی می زنی که تبعات و آثار سوء آن بسیار بزرگ است.

### تصریف آیات (تنوع بیان و احتجاج) به منظور متذکر شدن شنوندگان

" وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَ مَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا "

در مفردات می گوید کلمه: "صرف" به معنای برگرداندن چیزی است از حالی به حالی، و یا عوض کردن آن با غیر آن است، کلمه "تصریف" نیز به همین معنا است، با این تفاوت که تصریف علاوه بر آنچه که صرف آن را افاده می کند تکثیر را هم می رساند، و بیشتر در جایی به کار می رود که در مورد گرداندن و تغییر دادن چیزی است از حالی به حالی و یا از امری به امری، و معنای "تصریف الريح" به معنای حرکت دادن و گرداندن بادها است از حالی به حالی، و همچنین در جمله " وَ صَرَّفْنَا الْآيَاتِ " و جمله " وَ صَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ " و نیز از این باب است تصریف کلام و تصریف درهم (۱).

و نیز در معنای "نفور" گفته است "نفر" هم به معنای تنفر شدید از چیزی است و هم به سوی چیزی مانند "فرع" که هم به معنای ترس از چیزی است و هم به سوی چیزی، پس وقتی گفته می شود: "ما زادهم إِلَّا نُفُورًا" و "یا" ما يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا" معنای فوق مورد نظر است (۲).

پس به شهادت سیاق معنای جمله " وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا " این خواهد شد که قسم می خورم به تحقیق گفتار در پیرامون مساله توحید و نفی شریک را در این آیه قرآن چند جور عوض کردیم هر بار با بیان دیگری غیر از بیان قبل احتجاج نمودیم، هر دفعه لحن آن را عوض کردیم، عبارتها عوض شد بیانها مختلف گردید بلکه اینها به فکر بیفتند، و متذکر شوند، [

ص: ۱۴۲

۱- مفردات راغب، ماده "صرف".

۲- مفردات راغب، ماده "نفر". [.....]



و حق بر ایشان روشن شود.

"وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا" - یعنی این عوض کردنها سرانجام اثری جز روی گردانی بیشتر از این راهنماییها اثری نبخشید.

در این آیه شریفه التفاتی به کار رفته، اول سیاق کلام سیاق خطاب بود بعدا موضع غیبت به خود گرفت تا این معنا را بفهماند که اینان بعد از آنکه کارشان بدینجا کشید دیگر قابل خطاب و تکلم نیستند.

### **با اینکه ثمره تصریف آیات ازدیاد نفرت کفار بوده، حکمت نزول آیات چه بوده است؟**

در مجمع البیان می گوید: "اگر بگویی وقتی خدا می دانست که ثمره تصریف آیات همان زیاد شدن نفرت مردم است، دیگر چرا این آیات را نازل کرد و حکمت آن چه بود؟"

بعضی در پاسخ این اشکال گفته اند که حکمتش این بوده که حجت را برطرف تمام نموده و در اظهار دلائل و فراهم نمودن زمینه برای تکلیف، جای عذری باقی نگذارد، علاوه بر این نازل شدن و نشدنش نسبت به همه مساوی نبود، بلکه برای عده ای فرق داشت زیرا عده ای با نازل شدن این آیات اصلاح می شوند، همینها هم که از ایمان فرار می کنند فسادهای بزرگتری را به راه می انداختند، پس حکمت اقتضا کرد که این معانی در همین آیات نازل شود، و اگر موقع دیدن آیات و دلائل، نفور خود را زیاد کردند از این جهت بود که آنها این آیات را شبیه و حيله می پنداشتند، و نمی توانستند در باره آنها درست فکر کنند (۱).

و اینکه گفت "همینها هم که از ایمان فرار می کنند فسادهای بزرگتری به راه می انداختند" بی اشکال نیست، زیرا زیاد شدن نفور ایشان ایشان را به جحود و لجبازی و دشمنی با حق و جلوگیری از پیشرفت آن، وادار می کرد و در باب دعوت چه فساد بزرگ تر از این!

و لیکن این را هم باید دانست که کفر و لجبازی و نفور از حق، و دشمنی با آن، همین طور که صاحبان خود را آزار نموده و ایشان را به هلاکت سوق می دهد به همان اندازه به نفع صاحبان ایمان و راضیان از رضای خدا و تسلیم شدگان در برابر حق تمام می شود، زیرا اگر برای این صفات نیک و خصال ستوده مقابلهایی پیدا نمی شد واقعیت قدر آنها معلوم نمی گردید (دقت فرمائید) پس حکمت اقتضا می کرد که حجت تمام شود، و همچنین در تمامیت خود رو به ازدیاد رود تا از افراد شقی تمامی آن شقاوتی را که در طاقت و وسعش هست بیرون افکنده و افراد سعید هم با مساعی مختلف خود درجاتی مقابل درکات اشقیاء طی

ص: ۱۴۳

کنند هم چنان که فرمود: "كُلًّا نُمِدُّ هُوْلَاءِ وَ هُوْلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا" (آیه ۲۰ همین سوره).

### **تقریر استدلال برای نفی شریک به اینکه اگر با خدا آلهه ای می بود راهی به سوی خدای ذی العرش جستجو می کردند (إِذَا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا)**

"قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا".

باز هم از خطاب ایشان اعراض نموده خطاب را متوجه رسول خود نمود، و دستور داد که با ایشان همکلام شود، و در امر توحید و شرک نوزیدن با ایشان گفتگو کند و چون ایشان معتقد به خدایانی غیر از خدای تعالی بودند که هر یک بر حسب اختلاف درجاتشان جهات مختلف عالم را تدبیر می کنند، یکی اله و رب آسمان، دیگری اله و رب زمین، سوی خدای جنگ و چهارمی خدای قریش و همچنین خدایان دیگر ...

و نیز چون این خدایان را شریکهای خدا در تدبیر عالم می دانستند قهرا باید برای هر یک از آنها بر حسب ربوبیتشان سهمی از ملک قائل می شدند، و با اینکه ملک از توابع خلقت است که به اعتراف خود ایشان مختص به خدای سبحان است، ناگزیر باید بگویند غیر خدا هم مالک می شود، و وقتی خدایان دیگر را مالک دانستند ناگزیرند آنها را به جنگ با خدا هم روانه کنند، چون علاقه به ملک غریزی هر مالکی است، و هر صاحب قدرت و سلطنتی قدرت و سلطنت خود را دوست می دارد، و قهرا هر یک از خداها نیز می خواهند که با خدا در ملکش منازعه نموده و ملک خدای را از دستش بگیرند و خود به تنهایی مالک باشند، و عزت و هیمنه سلطنت مختص به او گردد (تعالی الله عن ذلك).

پس خلاصه احتجاج این است که اگر آن طور که شما پنداشته اید با خدای تعالی الله دیگری هم وجود می داشت آن وقت ممکن می شد که کسی غیر خدا چیزی از ملک خدا به چنگ آورد، هر چند که ملکیت از لوازم ذات فیاض خداوندی است، که وجود هر چیز از افاضات او است، آن وقت به طور قهر، خدایان در مقام نزاع با خدا برمی آمدند، چون ملک دوستی و سلطنت خواهی امری است ارتکازی در تمامی موجودات و همین علاقه به ملکیت آلهه او را وادار می کرد تا ملک خدای را از کفش بیرون کرده و او را از عرش خود به زیر بکشند، و روز به روز به ملکیت خود بیفزایند حال به کدامیک از این حرفها ملتزم می شوند؟

(تعالی الله عن ذلك).

پس اینکه فرمود: "إِذَا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا" معنایش این است که در جستجوی راهی هستند که باشد به خدا دست یابند، و بر او و ملک و سلطنت او غالب شوند، و تعبیر از خدا به عبارت "ذِي الْعَرْشِ" برای این بود که بفهماند اگر در جستجوی راه به سوی خدا هستند برای این است که خدا دارای عرش است می خواهند عرش او را بگیرند و بر آن تکیه زنند.

از اینجا معلوم می شود اینکه بعضی (۱) گفته اند استدلالی که در آیه شده نظیر استدلال در آیه "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" (۲) است حرف صحیحی نیست.

زیرا مقدمات استدلال در این دو آیه با هم مختلف است، هر چند هر دو نفی شریک را اثبات می کند، و لیکن آیه مورد بحث، از این راه شریک را برای خدا نفی می کند که اگر شرکاء دیگری در کار بودند حتما در مقام غلبه بر خدا و تسخیر عرش او برمی آمدند، و ملک و سلطنت او را می گرفتند.

و در سوره انبیاء از این راه نفی می کند که اصلا بودن شریک مایه اختلاف در تدبیر می شد، و این نیز منجر به فساد نظام می گردید، هر چند در مقام غلبه بر خدای تعالی هم برنیايند، پس حق مطلب این است که دلیل در آیه مورد بحث غیر از دلیلی است که در آن آیه است، آیه ای که از نظر استدلال نزدیک به آیه سوره انبیاء است، آیه "إِذَا لَمَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ" (۳) می باشد.

و همچنین معلوم می شود این تفسیر هم که از بعضی از قدمای مفسرین نقل شده که گفته اند "مراد از جستجوی راهی به سوی خدای ذی العرش این است که راهی به او پیدا کنند تا مقرب در گاه او شوند" (۴) نیز صحیح نیست، و چنانچه بخواهیم آن را توجیه نموده و بگوئیم "اگر با خدا خدایان دیگر می بود آن طور که مشرکین پنداشته اند، حتما آن خدایان در مقام تقرب به خدای تعالی برمی آمدند، چون می دانستند که او ما فوق ایشان است، و کسی که محتاج به ما فوق خود باشد اله و خدا نیست و الوهیت با احتیاج و زیر دستی نمی سازد" راه بیهوده ای پیموده ایم.

زیرا سیاق خود بر خلاف آن شهادت می دهد، اولاً- اینکه خدا را به وصف "ذی العرش" توصیف می کند و این شاهد گویایی است بر اینکه می خواهد بفهماند آنچه مشرکین در باره خدا خیال کرده اند با ساحت کبریایی و عظمت او نمی سازد، و ثانیاً دنبالش فرموده:

"سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ" که این نیز می رساند که اعتقاد مشرکین محذور بزرگی در بر

ص: ۱۴۵

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۸۲.

۲- سوره انبیاء، آیه ۲۲.

۳- آن وقت هر الهی به کار مخلوق خود می پرداخت، و دیگر اینکه بعضی مسلط بر بعضی دیگر می شد. سوره مؤمنون، آیه ۹۱.

۴- تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۲۳۶.

دارد که ساحت عظمت خدا آن را تحمل نمی کند، و آن این است که ملک خدا در معرض تهاجم غیر قرار بگیرد، و اصولاً ملکش ملکی باشد که به حسب طبع قابل سلب بوده و انتقالش به غیر، ممکن باشد.

"سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَىٰ عَمَّا يُقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا".

کلمه "تعالی" به معنای نهایت درجه علو است، و به همین جهت مفعول مطلق یعنی "علوا" با وصف "کبیرا" توصیف شده، و به کلام معنای "تعالی تعالیا" داده، این آیه خدای تعالی را از آنچه که مشرکین در باره اش گفته اند و خدایان دیگری در مقابل او پنداشته اند و ملک او را قابل زوال دانسته اند منزله می دارد.

"تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ...".

این آیه و ما قبلش هر چند که مانند آیه "وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ" (۱) در مقام تعظیم و تنزیه خدا قرار دارد و لیکن در عین حال به وجهی به درد حجت قبلی نیز می خورد، و تقریباً مقدمه ای را می ماند که حجت نامبرده را یعنی جمله "لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ" را تکمیل می کند، چه حجت مزبور به اصطلاح منطق یک قیاس استثنایی است، و آنکه به منزله استثناء است مساله تسییح موجودات برای خدای سبحان است که آیه مورد بحث متضمن آن است، و صورت این قیاس چنین است، اگر چنانچه با خدای تعالی خدایان دیگری هم می بود، هر آینه ملک و سلطنتش در معرض نزاع و هجوم قرار می گرفت و لیکن ملک آسمانها و زمین و هر چه که در آنها است خدای را از بودن آلهه دیگر منزله می دارد، و شهادت می دهد بر اینکه خداوند در ملک شریکی ندارد، و جز از خود او آغاز نشده، و جز به سوی خود او منتهی نمی شود، و جز به ذات او متقوم نیست، و از در خضوع جز او را سجده نمی کند، پس معلوم می شود که کسی جز او مالک نبوده و صلاحیت ملک را ندارد، پس رب دیگری غیر او نیست.

ممکن هم هست که این دو آیه یعنی آیه "سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَىٰ عَمَّا يُقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا" و آیه "تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ ..." روی هم معنای استثنای در قیاس مزبور را بدهند، و تقدیر این باشد: اگر با او آلهه دیگری می بود حتما در مقام غلبه بر او و عزل او و گرفتن ملک او بر می آمدند، و لیکن خدای سبحان را هم ذات فیاضش که قوام هر چیز به او است او را تنزیه نموده و ربوبیتش را جدا شدنی از او و قابل انتقال به غیر او نمی داند و هم ملک او که همان

ص: ۱۴۶

آسمان ها و زمین و موجودات در آنها است به ذات خود او را منزّه دانسته و تسبیحش می گویند.

برای اینکه این موجودات قائم به ذات خود نیستند، و قوام ذاتشان به خدای سبحان است، به طوری که اگر یک چشم به هم زدن ارتباطش با خدا قطع شده و یا از او محجوب گردد فانی و معدوم می شود، پس با او الهی دیگر نیست، و ملک و ربوبیت او چیزی نیست که ممکن باشد غیر او در صدد برآید که از او بگیرد (دقت فرمائید).

و به هر حال چه آن گونه باشد و چه اینگونه جمله: "تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ" برای اجزای عالم همین اجزایی که می بینم اثبات تسبیح می کند، و می فهماند که تمامی آنچه در آسمانها و زمین است خدای را از آنچه که جاهلان برایش درست می کنند و به او نسبت می دهند منزّه می دارند.

### تسبیح سنگ و چوب به چه معنا است؟

تسبیح به معنای منزّه داشتن است، که با زبان انجام شود، مثلاً گفته شود "سبحان الله" ولی وقتی حقیقت کلام عبارت باشد از فهماندن و کشف از ما فی الضمیر و اشاره و راهنمایی به منوی خود، این فهماندن و کشف به هر طریقی که صورت گیرد کلام خواهد بود هر چند که با زبان نباشد، آری این انسان است که برای نشان دادن منویات خود و اشاره بدانها راهی ندارد که از طریق تکوین انجامش دهد، مثلاً منوی خود را در دل طرف خلق کند لذا ناگزیر است که برای این کار الفاظ را استخدام نموده و به وسیله الفاظ که عبارت است از صوتهایی که هر یک برای یک معنا قرار داده شده مخاطب خود را به آنچه که در دل دارد خبردار سازد و قهراً روش و سنت تفهیم و تفهم بر همین استخدام الفاظ جریان یافته، البته چه بسا که برای پاره ای مقاصد خود از اشاره با دست و سر و یا غیر آن و چه بسا از کتابت و نصب علامات نیز استفاده کند.

و اگر بشر راه دیگری جز استخدام الفاظ و یا اشاره و نصب علامت نداشته به همین ها عادت کرده و تنها اینها را کلام می داند دلیل نمی شود که در واقع هم کلام همین ها باشد، بلکه هر چیزی که از معنای قصد شده ما پرده بردارد قول و کلام خواهد بود، و اگر موجودی قیام وجودش بر همین کشف بود همان قیام او قول و تکلم است، هر چند به صورت صوت شنیدنی و الفاظ گفتنی نباشد.

به دلیل اینکه می بینیم قرآن مجید کلام و قول و امر و نهی و وحی و امثال این معانی را به خدای تعالی نسبت می دهد، در حالی که می دانیم کلام او از قبیل آواز شنیدنی، و

الفاظ قراردادی نیست، و اگر در عین حال چنین نسبتی به خدا داده جز برای این نیست که کلام منحصر در آواز نیست، بلکه هر چیزی که از مقاصد کشف و پرده برداری کند کلام است.

و ما می بینیم که این موجودات آسمانی و زمینی و خود آسمان و زمین همه بطور صریح از وحدانیت رب خود در ربوبیت کشف می کنند، و او را از هر نقص و عیبی منزّه می دارد، پس می توان گفت، و بلکه باید گفت که آسمان و زمین خدا را تسبیح می گویند.

### **وجود سرا پا فقر و نیاز موجودات، وجود رب واحد را اعلام می کند**

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

از سوی دیگر این نظام عمومی و جاری در موجودات عالم که باعث شده همه پراکنده ها را جمع نموده و رابطه ای در میان همه برقرار سازد نیز بدون زبان از این حقیقت، کشف و پرده برداری می کند، پس پدید آورنده این عالم هم واحد و یکتا است، او است که با تنهایی خود مرجع همه عالم و با وحدت خود برآورنده همه حوائج و تکمیل کننده همه نواقص است، پس هر که غیر او است بدون حاجت و نقیضه نخواهد بود.

رب و پروردگار او است، ربی غیر او نیست و غنیی که فقر نداشته باشد و کاملی که نقص نداشته باشد او است، بنا بر این تمامی این موجودات عالم با حاجت و نقص خود خدای را از داشتن احتیاج تنزیه و از داشتن نقص تبرئه می کنند.

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

پس مثل این انسان که توحید آفریدگار خود را انکار می کند مثل انسانی است که به

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

### هر موجودی از موجودات دارای مرتبه ای از علم است و تسبیح موجودات تسبیح حقیقی است

حال اگر بگوییم صرف اینکه عالم به وجودش کشف از وجود آفریدگاری می کند سبب نمی شود که بگوئیم عالم همه تسبیح خدا می گویند، چون صرف کشف را تسبیح نمی گویند، مگر وقتی که توأم با قصد و اختیار باشد، هم کشف باشد و هم قصد، و قصد هم از توابع حیات است، و اغلب موجودات عالم از حیات بی بهره اند آسمان و آنچه سیاره است، و زمین و آنچه جمادات است حیات ندارند، پس گویا چاره ای نیست از اینکه تسبیح را حمل بر معنای مجازی نموده مقصود از آن را همان کشف و دلالت بر وجود پروردگار خود بدانیم.

در پاسخ می گوئیم: از کلام خدای تعالی فهمیده می شود که مساله علم نیز در تمامی موجودات هست، هر جا که خلقت راه یافته علم نیز بدانجا رخنه کرده است، و هر یک از موجودات به مقدار حظی که از وجود دارد بهره ای از علم دارد، و البته لازمه این حرف این نیست که بگوئیم تمامی موجودات از نظر علم با هم برابرند، و یا بگوئیم علم در همه یک نوع است، و یا همه آنچه را که انسان می فهمد می فهمند و باید آدمی به علم آنها پی ببرد، و اگر نبرد معلوم می شود علم ندارند.

البته این نیست، ولی اگر این نیست دلیل نمی شود بر اینکه هیچ بهره ای از علم ندارند، خواهی گفت از کجای کلام خدا برمی آید که همه عالمنند و بهره ای از علم دارند؟

می گوئیم از آیه " قَالُوا أَنْطَقْنَا اللَّهَ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ " (۱)، و نیز آیه: " فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انْتَبِهَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ " (۲)، و آیاتی که این معنا را افاده کند بسیار است که به زودی در بحثی مستقل همه آنها را ان شاء الله نقل می کنیم.

و چون چنین است که هیچ موجودی فاقد علم نیست بنا بر این خیلی آسان است که بگوئیم هیچ موجودی نیست مگر آنکه وجود خود را درک می کند (البته مرحله ای از درک) و می خواهد با وجود خود احتیاج و نقص وجودی خود را که سرپایش را احاطه کرده اظهار

ص: ۱۴۹

- ۱- (آن اعضاء جواب) گویند خدایی که همه موجودات را به نطق آورد، ما را نیز گویا گردانید. سوره فصلت، آیه ۲۱.
- ۲- فرمود که ای آسمان و زمین همه به سوی خدا (و اطاعت فرمان حق) به شوق و رغبت یا به جبر و کراهت بشتابید. آنها عرضه داشتند ما با کمال شوق و میل به سوی تو می شتابیم. سوره فصلت، آیه ۱۱.

نماید، احتیاج و نقصی که غنای پروردگار و کمال او آن را احاطه نموده است، پس هیچ موجودی نیست مگر آنکه درک می کند که ربی غیر از خدای تعالی ندارد، پس او پروردگار خود را تسبیح نموده و از داشتن شریک و یا هر عیبی منزّه می دارد.

با این بیان به خوبی روشن می گردد که وجهی ندارد که ما تسبیح زمین و آسمان را در آیه مورد بحث حمل بر مطلق دلالت کرده و مرتکب مجاز شویم، زیرا وقتی جایز است ارتکاب مجاز کرد که نشود کلام صاحب کلام را حمل بر حقیقت نمود.

نظیر این حرف، گفتار بعضی (۱) دیگر است که گفته اند: تسبیح بعضی از موجودات از قبیل مؤمنین از افراد انسان و ملائکه زبانی و قالی و تسبیح بقیه موجودات حالی است، و مجازا تسبیح گفته می شود، چون موجودات هر یک به نوبه خود به وجود خدای تعالی دلالت می کنند، به این اعتبار آنان را تسبیح گوی خدا خوانده است، و خلاصه اینکه کلمه "تسبیح" در این آیه بر سبیل عموم المجاز به کار رفته است.

جواب این حرف همان جوابی است که به اولی دادیم و حق مطلب همان است که گفتیم تسبیح تمامی موجودات تسبیح حقیقی و قالی است چیزی که هست قالی بودن لازم نیست حتما با الفاظ شنیدنی و قراردادی بوده باشد، در آخر جلد دوم این کتاب هم کلامی که به درد این بحث بخورد گذشت.

پس اینکه فرمود: "تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ" تسبیح حقیقی را- که عبارت است از تکلم- برای هر وجودی اثبات می کند. آری هر موجودی با وجودش و آنچه مربوط به وجودش می باشد و با ارتباطی که با سایر موجودات دارد خدای را تسبیح می کند و بیانش این است که پروردگار من منزّه تر از این است که بتوان مانند مشرکین نسبت شریک و یا نقص به او داد.

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

ص: ۱۵۰



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

### وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبیح او است

بنا بر این همانطور که اظهار این نعمتها یعنی وجود دادن آنها، اظهار حاجت و نقص آن موجود و کشف برائت خدا از حاجت و نقص است، و یا تسبیح است همچنین اظهار و ایجادش ابراز فعل جمیل خدا نیز هست، که حکایت از اوصاف جمیل خدا می کند، پس همین ایجاد هم تسبیح خدا و هم حمد خداست، چون حمد جز ثنای بر فعل جمیل اختیاری چیزی نیست، موجودات هم با وجود خود همین کار را می کنند، پس وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبیح او است.

و به بیانی دیگر اگر اشیاء و موجودات از جهت کشفشان، غنا و کمال خدایی و نقص و احتیاج خود مورد لحاظ قرار گیرند، وجودشان تسبیح خواهد بود، و اگر از این جهت لحاظ شوند که نشان دهنده نعمت وجود و سایر جهات کمالند از این نظر وجودشان حمد خدا است، البته در این صورت وقتی حمد و تسبیح دارند که شعور موجودات را هم در نظر بگیریم.

و اما اگر موجودات از این نظر لحاظ شوند که نشان دهنده صفات جمال و جلال خدایند و از علم و شعورشان قطع نظر شود، در این صورت صرفاً آیاتی هستند که بر ذات پروردگار دلالت می کنند.

و همین خود بهترین شاهد است بر اینکه مراد از "تسبیح" در آیه شریفه، صرف دلالت به نفی شریک و نفی جهات نقص نیست، زیرا خطاب به اینکه "و لیکن شما تسبیح ایشان را نمی فهمید" یا خطاب به مشرکین است یا به تمام مردم (اعم از مؤمن و مشرک) و مشرکین در هر حال دلالت اشیاء بر وجود آورنده آن را می فهمد، در حالی که آیه کریمه قوه فهم را از آنان نفی می کند. پس به سخن این گروه (۱) نمی شود اعتنا کرد که گفته اند خطاب به مشرکین است و مشرکین در اثر تدبر نکردن در آیات و کمی انتفاعشان از آن، فهمشان به منزله عدم فهم، فرض شده است و همچنین به حرف آنان که ادعا کرده اند که: "چون مشرکین حتی یک معنای از تسبیح را نمی فهمیدند از این نظر قرآن فهم تمامی معنای تسبیح را از ایشان نفی کرده است" نمی شود اعتنا کرد زیرا "با فهم" را "بی فهم" فرض کردن، یا "بعض" را "جمع" تصور نمودن با مقام احتجاج و استدلال سازگار نیست، خدای تعالی در آیه قبل ایشان را

ص: ۱۵۱

مخاطب قرار داده تا به حجتش توجه کنند، آن گاه چطور ایشان را نفهم فرض کرده است؟ از همه بالاتر این خود یک نوع مسامحه به خاطر تغلیب و یا امثال آن است که قرآن کریم تحمل آن را ندارد و نمی شود چنین چیزهایی را به آن نسبت داد. و اما نفی فهم و فقه از مشرکین در آیه بعدی که می فرماید: "وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ ... " به هیچ وجه نمی تواند مؤید حرفهای قبل واقع شود زیرا در آیه مذکور فهم قرآن را از ایشان نفی می کند و فهم قرآن چه ربطی به فهمیدن دلالت مخلوق بر خالق و بر منزّه بودن آن دارد؟ آری تا این را نفهمند هیچ حجتی بر آنان تمام نمی شود.

پس حق این است که تسبیح - که آیه شریفه آن را برای تمامی موجودات اثبات می کند، - تسبیح به معنای حقیقی است که در کلام خدای تعالی به طور مکرر برای آسمان و زمین و آنچه در بین آن دو است (اعم از موجودات عاقل و غیر عاقل) اثبات شده، و ما می بینیم که در میان نامبردگان موردی است که جز تسبیح حقیقی را نمی شود بدان نسبت داد و چون تسبیح در آن مورد حقیقی است قهرا باید در تمامی نامبردگان به نحو حقیقت باشد، مثلاً - یکی از این سنخ آیات، آیه شریفه "إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ" (۱) و آیه شریفه "وَ سَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَ الطَّيْرَ" (۲) است که به یک سیاق و یک بیان فرموده کوه ها و مرغ ها با او تسبیح می گفتند، و قریب به این مضمون است آیه "یا جِبَالَ أُوبَى مَعَهُ وَ الطَّيْرَ" (۳) و با اینحال دیگر معنا ندارد تسبیح را نسبت به کوه ها و مرغان "زبان حال" گرفت، و نسبت به آن پیغمبر "زبان قال"!

علاوه بر این، روایات بسیاری، هم از طریق اهل سنت و هم از طریق شیعه در دست داریم که نسبت تسبیح به موجودات داده است از آن جمله روایات بی شماری است که می گوید: "سنگریزه های در دست رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تسبیح گفتند" که ان شاء الله در بحث روایتی آینده مقداری از آنها از نظر خواننده خواهد گذشت.

"إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا" - یعنی خداوند حلم و حوصله اش بسیار است، و در عقوبت اینان عجله نمی کند بلکه مهلتشان می دهد تا هر که را که توبه نموده و به سویش باز گردد،

ص: ۱۵۲

۱- به درستی که ما مسخر گردانیدیم کوه ها را که با او تسبیح می گفتند در شبانگاه و وقت طلوع آفتاب. سوره ص، آیه ۱۸.

۲- و رام کردیم ما برای داوود کوه ها را تسبیح می گفتند با او و نیز پرندگان. سوره انبیاء، آیه ۷۹.

۳- و امر کردیم ای کوه ها و ای پرندگان شما نیز با تسبیح و نغمه الهی داوود هم آهنگ شوید. سوره سبا، آیه ۱۰.

بیامرزد، این دو وصف یعنی "حلم" و "غفران" دلالت بر منزّه بودن خدای تعالی از هر نقص می کنند، زیرا لازمه "حلم" این است که از فوت هدفی نهراسد، و لازمه آمرزش این است که از آمرزیدن و صرفنظر کردن و در عوض افاضه رحمت نمودن ضرری نبیند، پس ملک و ربوبیت او، نقص و زوال پذیر نیست.

بعضی (۱) در معنای جمله آخر آیه گفته اند که اشاره است به این که: انسان چون در فهم این تسبیح (که تمامی موجودات دائماً مشغول آنند و حتی خودش هم به جمیع ارکان وجودش دائماً مشغول آن است) قصور می ورزد، خطا کار است، و در این خطا سزاوار مؤاخذه است، اما خدای سبحان چون حلیم و غفور است، در مؤاخذه وی شتاب نمی کند، و نسبت به هر که بخواهد صرفنظر می نماید.

و این توجیه خوبی است و لازمه اش این است که انسان بتواند تسبیح موجودات - از خودش و غیر خودش - را بشنود و درک کند، و درک آن برایش محال نباشد، و شاید ان شاء الله در جای مناسب این حقیقت را بیان نموده و شرح و بسط بیشتری بدهیم.

"وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا".

از اینکه "حجاب" را به وصف "مستور" توصیف نموده، می رساند که حجاب مزبور حجابی است که به چشم نمی آید، به خلاف سایر حجابهای معمولی که با آن چیزی را از چیز دیگر پنهان می کنند، و معلوم می شود که این حجاب معنوی است که خداوند میان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) (از این جهت که خواننده قرآن و حامل آن است) و میان مشرکین (که ایمان به روز جزا ندارند) افکنده و او را از ایشان پنهان می نموده و در نتیجه نمی توانستند حقیقت آنچه که از معارف قرآن نزد وی است بفهمند و بدان ایمان آورند، و یا اذعان کنند که او به راستی فرستاده خداست که به حق به سوی ایشان فرستاده شده، و از همین جهت وقتی اسم خدای یگانه را می آورد از او اعراض می کنند، و در انکار معاد پافشاری نموده و او را مردی جادو شده می خوانند، آیات بعدی هم این معنا را تایید می کنند.

و اگر مشرکین را چنین وصف کرده که "لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ" جهتش این است که انکارشان نسبت به آخرت جایی برای ایمان به خدای یگانه و رسالت پیغمبران باقی نمی گذارد، آری کفر به معاد مستلزم کفر به همه اصول دین است، و علاوه بر این جمله مذکور خاصیت دیگری هم دارد و آن این است که زمینه را برای آیه بعد که مساله انکار بعث و قیامت.]

ص: ۱۵۳

را بیان می کند فراهم می سازد.

و معنای آیه شریفه این است که وقتی تو قرآن می خوانی و بر آنان تلاوت می کنی ما میان تو و میان مشرکین که به آخرت ایمان ندارند- این توصیف هم از در مذمت است- حجابی معنوی می افکنیم که از فهم آن محجوب می شوند، و دیگر نمی توانند اسم خدای یگانه را بشنوند، و تو را به رسالت حق بشناسند، و به معاد ایمان آورده به حقیقت آن پی برند.

**وجوه مختلفی که در معنای "حجاباً مَسْتُوراً" در آیه: "وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ... " گفته شده است**

مفسرین (۱) در معنای "حِجَاباً مَسْتُوراً" اقوال دیگری دارند، مثلاً- از بعضی از ایشان نقل شده که گفته اند کلمه مفعول (مستور) مفعول معمولی نیست، بلکه برای نسبت است، نظیر اینکه می گویند "رجل مرطوب" (مردی دارای رطوبت) و "مکان مهول" (جای وحشتناک) و جاریه مغنوجه (زنی دارای غنچ)، در آیه شریفه هم آمده: "حجابی دارای ستر"، و از همین باب است جمله "وَعِدَّةٌ مَأْتِيًا" یعنی وعده ای که محقق خواهد شد هر چند چنین نسبتی را بیشتر باید با اسم فاعل آورد نه اسم مفعول، مانند "لابن" و "تامر" (می گویند "شتر لابن" یعنی شتر شیردار و "نخل تامر" یعنی درخت خرمدار).

از اخفش نقل شده که گفته است: بسیار می شود مفعول به معنای فاعل می آید، مانند: "میمون" و "مشئوم" که به معنای "یامن" و "شائم" (یمن دار و نحوست دار) است هم چنان که بسیار می شود که اسم فاعل به معنای اسم مفعول می آید مانند "ماءٍ دافِقٍ" یعنی آبی مدفوق (پراکنده شده) با این حال چه می شود که بگوئیم "مستور" در آیه هم به معنای "ساتر" است (۲).

از بعضی (۳) دیگر نقل شده که گفته اند اسناد "مستور" به "حجاب" اسنادی مجازی است، برای اینکه مستور واقعی چیزی غیر از حجاب است.

از بعضی (۴) دیگر نقل شده که گفته اند: این طرز بیان از قبیل حذف و ایصال است، و اصل آن "حجاباً مستوراً به الرسول عنهم" بوده، یعنی حجابی که با آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از ایشان پنهان می شده.

و بعضی دیگر گفته اند: معنای جمله مذکور "حجاباً مستوراً بحجاب آخر" است، و در حقیقت خداوند خواسته است بفرماید که: ما پرده های متعددی بین تو و ایشان می افکنیم.

بعضی (۵) دیگر گفته اند: معنای حجاب مستور حجابی است که حجاب بودنش را هم

ص: ۱۵۴

۱- تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۲۲۲.

۲- تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۲۲۲.

۳- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۸۷ و ۸۸.

۴- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۸۷ و ۸۸.



درک نکنند، به این معنا که گفته های تو را نفهمند و هم نفهمند که نمی فهمند.

این بود که وجوهی که در معنای "حِجَاباً مَسْتُوراً" گفته اند، و به نظر ما سه معنای آخری از همه وجوه سخیف تر و بی پایه تر است.

"وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوَّا عَلَى أَذْبَانِهِمْ نُفُورًا".

کلمه "اکنه" جمع "کن" با صدای زیر کاف است که بنا به گفته راغب به معنای ظرفی است که چیزی در آن پنهان و محفوظ شود (۱)، و کلمه "وقر" به معنای سنگینی گوش است.

و در مجمع البیان گفته کلمه "نفور" جمع نافر است و این نحو جمع، جمع قیاسی و عمومی است، یعنی به طور کلی در هر اسم فاعلی که از فعلی مشتق شده باشد که مصدرش فعول بوده باشد مانند رکوع و سجود و شهود که جمع اسم فاعل آن نیز رکوع و سجود و شهود می آید (۲).

و جمله "وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً..." به منزله بیان حجابی است که در آیه قبلی بود، و رویهمرفته معنای آن دو چنین می شود که: "وقتی تو قرآن می خوانی ما دلهای ایشان را با پرده هایی می پوشانیم تا قرآن را نفهمند و گوشه‌هایشان را هم کر و سنگین می کنیم تا قرآن را به گوش قبول نشوند و با فهم ایمان صدق آن را نفهمند" البته همه اینها کیفر کفر و فسق ایشان است.

و عبارت "وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ" یعنی و چون در قرآن پروردگار خود را با وصف یکتایی ذکر می کنی و شریک را از او نفی می نمایی "ولوا علی ادبارهم نافرین" از شنیدن آن در حالی که پشت می کنند اعراض می نمایند.

"نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ...".

کلمه "نجوی" مصدر است، و به همین جهت با آن مفرد و تشبیه و جمع و مذکر و مؤنث را وصف می کنند، و ظاهر خود آن تغییر نمی کند، و همین خود شاهد این است که مصدر است، زیرا مصدر چنین خاصیتی دارد.

این آیه به منزله دلیلی است برای مضمون آیه قبل که می فرمود: "بر دلهایشان پرده

ص: ۱۵۵

۱- مفردات راغب، ماده "کن".

۲- مجمع البیان، ج ۴، ص ۵۴.

می افکنیم تا نفهمند و در گوشه‌هایشان کری ایجاد می کنیم تا نشنوند"، و جمله "نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَعْمُونَ" ناظر و دلیل کر کردن است. و جمله "وَ إِذْ هُمْ نَجْوَى" ناظر به پرده افکندن بر دلها است.

و معنای مجموع آن دو چنین می شود: "ما به گوشه‌های ایشان که با آن به تو گوش می دهند داناتریم، و به دل‌های ایشان که با آن به کار تو می نگرند عالم تریم، و چگونه عالم تر نباشیم و حال آنکه آفریدگار و مدبر آنها مائیم، پس ما به آنچه که با آن گوش می دهند یعنی به گوشه‌هایشان در حین گوش دادن عالم تریم و همچنین به دل‌هایشان در آن هنگام که با هم به حالت نجوی و در گوشه‌های حرف می زنند، و از ترس صدا بلند نمی کنند داناتریم که ظالمین ایشان بعد از بیخ گوشه‌ها حرف زدن، در آخر رأی می دهند و می گویند شما مسلمانان جز مردی جادو شده را پیروی نمی کنید، و همین خود مصداق این است که اینها حق را نفهمیده اند."

این آیه اشعار و بلکه دلالت دارد بر اینکه مشرکین نزد وی نمی آمدند تا قرآن به گوششان نخورد، چون از ملامت هم مسلکان خود می ترسیدند، و اگر نزد آن جناب می آمدند پنهانی بوده و حتی اگر یکی از ایشان فرد دیگری را در حال استماع قرآن می دیده آهسته او را ملامت می کرده، زیرا می ترسیده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین پی ببرند و بفهمند که این افراد دشمنند بعضی به بعضی می گفتند پیروی نمی کند مگر مردی جادو شده را، و بر طبق همین بیان روایاتی در شان نزول آیه مورد بحث آمده و به زودی آن روایات را در بحث روایتی آینده ان شاء الله ایراد خواهیم نمود.

"انظروا كيف ضربوا لك الأمثال فضلوها فلا يستطيعون سبيلاً"

کلمه "مثل" به معنای وصف و ضرب المثل بیان صفات است و معنای آیه روشن است، و این نکته را افاده می کند که مشرکین کارشان به جایی رسیده که دیگر امیدی به ایمان آوردنشان نیست هم چنان که در جای دیگر فرموده "سواءٌ علیهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون" (۱).

"و قالوا أ إذا كنا عظاماً و رفاتا أ إنا لمبعوثون خلقاً جدیداً"

در مجمع البیان می گوید: شکسته و پوسیده هر چیزی را "رفات" می گویند و این صیغه، یعنی صیغه فعال بیشتر در هر چیزی که شکسته و خرد شده باشد به کار می رود، گفته

ص: ۱۵۶

---

۱- بر ایشان یکسان است چه انذارشان کنی و چه نکنی ایمان نمی آورند. سوره یس، آیه ۱۰.

می شود خطام و دقاق و تراب.

و مبرد می گوید: هر چیزی که در نهایت نرمی سائیده شده باشد آن را "رفات" می گویند (۱).

### **مشرکین دلیلی بر انکار معاد نداشته، فقط آن را استبعاد می کنند و خداوند با اشاره به قدرت مطلقه خود به آنان پاسخ می دهد**

در این آیه شریفه همان مطالب قبلی دنبال شده و مساله نفهمیدن و نداشتن درک مشرکین تعقیب گردیده است که تحقق معاد را با اینکه از اهم معارف قرآنی است انکار می کردند آری مساله معاد واضح ترین مطلبی است که از راه وحی و هم از راه عقل بر آن استدلال شده است، حتی خدای تعالی آن را در کلام خود چنین وصف کرده که "لا رَيْبَ فِيهِ - جای شک در آن نیست" و این منکرین هم غیر از بعید شمردن مساله معاد، هیچگونه دلیلی بر انکار خود و بر نبودن معاد در دست ندارند.

و بزرگترین چیزی که این استبعاد را در دلهايشان جلوه داده این پندار است که مرگ یعنی نابودی، و بعید است چیزی بعد از نابودی دوباره موجود شود هم چنان که گفته اند "أَ إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَ رُفَاتًا" آیا بعد از مرگ و فساد بدنهایمان که هیچ اثری از آن نمانده دوباره از نو خلق می شویم و به صورت انسانهایی که بودیم در می آئیم؟ چه برگشتن دوری.

خدای سبحان این استبعادشان را رد نموده و آن را با قدرت مطلقه خود و به رخ کشیدن خلقت نخست، جواب داده که به زودی خواهد آمد.

"قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ".

از آنجایی که منکرین معاد کلام خود را با تعبیری غرورآمیز چون "أَ إِذَا كُنَّا... اداء کرده بودند، خداوند دستور داد تا با امر تسخیری به ایشان بفرماید: اگر سنگ یا آهن و یا هر چه بزرگ تر از آن و دورتر از انسان شدن باشید باز هم خداوند شما را به صورت انسان در خواهد آورد.

بنا بر این آیه شریفه، اشاره به این است که قدرت مطلقه الهی را تجدید خلقت هیچ چیزی به ستوه نمی آورد، چه استخوانهای پوسیده و توتیا شده، و چه آهن و چه غیر آن.

و معنایش این است که به ایشان بگو اگر از هر چیزی باشید سخت تر از استخوان های پوسیده مانند سنگ یا آهن و یا مخلوقی دیگر و در نتیجه استبعادتان چند برابر و از این بیشتر باشد.

خداوند به زودی شما را به خلقت اولتان بر خواهد گردانید، و مبعوثتان خواهد نمود.

ص: ۱۵۷



" فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ "

یعنی وقتی از استبعادشان جواب دهی آن وقت خواهند گفت: کیست که ما را از صورت گرد و غبار دوباره به صورت انسان اولی در آورد؟ در پاسخ بگو: خدای سبحان، و آن وقت از میان اوصاف خدا آن وصف را برایشان بیان کن که در از بین بردن استبعادشان مؤثرتر باشد و دیگر جایی برای آن باقی نگذارد، و آن وصف این است که: " خدا همان کسی است که در مرتبه اول شما را خلق کرد در حالی که آن روز استخوان پوسیده هم نبودید "

پس اگر به جای " بگو خدا " فرمود: " بگو آن کس که ... " برای این بود که با ذکر مثال امکان بعث را اثبات نموده استبعاد منکرین را از بین ببرد.

" فَسَيُغْضِبُونَ إِلَيْكَ زُؤْسَهُمْ وَ يَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا "

راغب در مفردات می گوید " انغاض " به این معنا است که کسی سر خود را با حالت غرور و خودخواهی در مقابل دیگری تکان دهد (۱)، پس بنا به گفته راغب معنا چنین می شود:

و چون حجت خود را به گوششان برسانی و قدرت خدای را بر هر چیز و همچنین بر خلقت اولشان یادآوری کنی تازه سرهاشان را از باب مسخره کردن تکان خواهند داد و خواهند گفت:

این قیامت کی است؟! بگو شاید نزدیک باشد، چون امری است که بر همه پوشیده است و راهی به سوی علم بدان نیست و از غیب هایی است که جز خدا کسی نمی داند، و لیکن اوصافش معلوم است، چون خداوند آن اوصاف را بیان کرده، و لذا در آیه بعدی به جای آنکه وقت قیامت را بیان کند اوصاف آن را بیان می فرماید و چنین ادامه می دهد: " يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ ... "

" يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَ تَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا "

کلمه " یوم " از این نظر منصوب است که ظرف و مفعول قید فعلی است که در تقدیر است، و تقدیرش " و تبعثون یوم فلان " است، و مقصود از دعوت در این آیه، آن ندای غیبی است که همه را زنده می کند، و استجابت خلق هم همان قبول دعوت الهی و زنده شدن است، و اینکه فرمود: " بحمده " حال است از فاعل " تستجیبون " یعنی استجابت می کنید در حالی که سرگرم حمد خدائید، و زنده شدن و دوباره به وجود آمدن را فعل نیکی از خدا می دانید فعلی که فاعلش باید حمد و ثنا شود، زیرا آن روز روزی است که حقایق برایتان مکشوف می شود، و روشن می گردد که در حکمت الهی واجب بود مردم دوباره زنده شوند و "

ص: ۱۵۸

پاداش و کیفر خود را ببینند و خلاصه زندگی دوم بعد از زندگی اول ضروری بود.

و اینکه فرمود: " وَ تَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا " معنایش این است که آن روز گمان می کنید که در قبرها بیشتر از اندک زمانی نمانده اید، و خلاصه روز قیامت را نسبت به روز مردن خیلی نزدیک می بینید خداوند هم ایشان را در این پندار تصدیق کرده است، هر چند در آیات دیگر پندار ایشان را نسبت به مدتی که خود تخمین زده اند خطا شمرد، و فرموده: " قَالَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ " (۱)، و نیز فرموده: " وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ وَ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ الْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبُعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبُعْثِ " (۲).

و اینکه فرمود: " وَ تَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا " هم تعریض به کفار است که روز قیامت را بعید می شمردند، و آن را استهزاء می کردند، و هم تایید جمله قبل است که می فرمود: " قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا " یعنی ما امروز اظهار امید می کردیم که قیامت نزدیک باشد، شما هم به زودی آن را نزدیک می شمارید.

و همچنین جمله " فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ " تعریض بر مشرکین و کفار است که شما از آمدن قیامت تعجب می کردید، و آن را به باد مسخره می گرفتید ولی به زودی آمدنش را حمد و ثنا خواهید کرد.

### امر به خوش زبانی و اجتناب از درشتگویی

" وَ قُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ "

از سیاق برمی آید که مقصود از کلمه " عبادی " مؤمنین اند، و اضافه بندگان به " من " تشریفی است و معنای جمله این است که به بندگان من دستور بده که ... و کلمه " یقولوا " در مقام امر است، و هم جواب امر " قل "، و به همین جهت مجزوم شده، و معنای جمله " الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ " کلماتی است که احسن و از نظر مشتمل بودن بر ادب و خالی بودن از خشونت و ناسزا و توالی فاسده دیگر، نیکوتر باشد.

این آیه و دو آیه بعد از آن، دارای یک سیاقند، و خلاصه مضمون آن دو دستور به نیکو

ص: ۱۵۹

۱- خدا فرماید شما اگر از حال (زندگانی) خود آگاه بودید، می دانستید که مدت درنگتان در دنیا (با آنکه چند سال بود باز) بسیار اندک بود. سوره مؤمنون، آیه ۱۱۴.

۲- و روزی که ساعت قیامت برپا شود بدکاران قسم یاد کنند که (دنیا و قبر و برزخ) ساعتی بیش درنگ نکردند. همین گونه از راستی و حقیقت به ناراستی و دروغ پردازند. و آنان که به مقام علم و ایمان رسیده اند به آن فرقه بدکار گویند شما تا روز قیامت که هم امروز است در عالم علم خدا مهلت یافتید. سوره روم، آیه ۵۵ و ۵۶.

سخن گفتن و ادب در کلام را رعایت کردن و از وسوسه های شیطان احتراز جستن است، و اینکه بدانند که امور همه به مشیت خدا است، نه به دست رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، تا او قلم تکلیف را از گروندگان خود برداشته و ایشان را اهلیت سعادت بدهد به طوری که هر چه خواستند بگویند، و دیگران را از هر چیزی محروم کنند، و در باره دیگران هر چه دلشان خواست بگویند، نه، چنین نیست که خداوند به گزاف فردی را هر چند از انبیاء باشد چنین اختیاری بدهد که افراد نالایق را بی جهت تقرب داده و افراد لایق را محکوم آنان کند، آری در درگاه خدا حسن سریره و خوش رفتاری و کمال ادب ملاک برتری انسانها است، حتی اگر در میان انبیاء هم خداوند بعضی را بر بعضی برتری داده باز بیهوده نبوده، بلکه به خاطر همین حسن رفتار و سیرت و ادب بیشتر بوده است، مثلاً داوود (علیه السلام) را بر دیگران برتری داده و او را زبور داد و در آن بهترین ادب و پاکیزه ترین حمد و ثنا را نسبت به خدای تعالی به وی آموخت.

از همینها معلوم می شود که گویا قبل از هجرت رسول خدا بعضی از مسلمانها با مشرکین مواجه می شدند و در گفتگوی با آنان سخنان درشت گفته و چه بسا می گفته اند شما اهل آتش و ما مؤمنین به برکت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اهل بهشتیم، و همین باعث می شده که مشرکین علیه مسلمانان، تهییج شده عداوتها و فاصله ها بیشتر شود، و در روشن کردن آتش فتنه و آزار مؤمنین و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و عناد با حق بهانه های تازه ای به دستشان بیاید.

لذا خدای تعالی به رسول گرامی خود دستور می فرماید که ایشان مردم را امر به خوش زبانی کنند و اتفاقاً مقام مناسب چنین سفارشی هم بود، چون در همین آیات قبل بود که دیدیم مشرکین نسبت به آن جناب بی ادبی نموده و او را مردی جادو شده خواندند، و نیز نسبت به قرآن و معارفی که در باره مبدأ و معاد در آن است استهزاء کردند، و همین وجه آیات سه گانه مورد بحث را به آیات قبل وصل می کند، و نیز خود آیات سه گانه را به هم مربوط می سازند. (دقت فرمائید).

پس جمله " وَ قُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ " امر به این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را امر به خوش زبانی کند، و آیه شریفه از نظر بیان نظیر آیه " وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ " (۱) می باشد.

ص: ۱۶۰

و جمله "إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ" تعلیل حکم مذکور است، هم چنان که جمله "إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَيْدًا مُّبِينًا" تعلیل برای تعلیل قبل است.

و چه بسا بعضی (۱) گفته باشند مقصود از گفتار به احسن خودداری کردن از جنگ با مشرکین و برقرار کردن روابط حسنه و مسالمت آمیز است، و خطاب در آیه به مؤمنین صدر اسلام و اهل مکه است که هنوز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هجرت نکرده، و آیه شریفه بطوری که از روایات اسباب نزول برمی آید، در حقیقت نظیر آیه: "وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا" می باشد (که در آیه ۸۳ سوره بقره قرار داشت) به مسلمانان دستور می دهد با مردم خوشزبان باشند، ولی خواننده گرامی توجه دارد که این تفسیر با تعلیلی که در ذیل آیه است سازگاری ندارد.

### سعادت و شقاوت هر کس بسته به مشیت الهی است که بر اساس عمل تعیین می شود

"رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنَّ يَشَاءُ يَرْحَمَكُم أَوْ إِنَّ يَشَاءُ يُعَذِّبِكُمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا".

قبلا- گفتیم که این آیه و آیه بعدش تتمه و دنباله سیاق آیه قبلی است، بنا بر این اول آیه تتمه کلامی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مامور شده به مردم برساند، و ذیل آیه خطابی است که خداوند تنها به رسول گرامی خود نموده، بنا بر این دیگر کسی نپندارد که در آیه شریفه التفاتی به کار رفته است.

ممکن هم هست بگوئیم خطاب در صدر آیه متوجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین هر دو باشد به اینکه جانب خطاب آن جناب را، بر غیبت آنان غلبه داده باشد، و این احتمال با سیاق آیه قبلی سازگارتر است، و کلام را (که همه اش از خداست) بهتر به هم مربوط و متصل می کند.

و به هر حال جمله "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنَّ يَشَاءُ يَرْحَمَكُم أَوْ إِنَّ يَشَاءُ يُعَذِّبِكُمْ" در مقام تعلیل امری است که قبلا کرده بود، هر چند در آیه قبلی امر مزبور را تعلیل کرده بود، ولی این تعلیل دوم است و این معنا را می رساند که "خداوند دوست دارد که مؤمنین از سخن درشت با یکدیگر دوری کنند و نسبت به سعادت و شقاوت یکدیگر- که خدا به آن داناتر است- قضاوت نکنند و مثلا نگویند فلانی چون پیروی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را کرده سعید و آن دیگری که نکرده شقی است، فلانی اهل بهشت و آن دیگری اهل جهنم است" زیرا:

کس نمی داند در این بحر عمیق سنگریزه قرب دارد یا عقیق

آری کسانی که به خدا ایمان دارند باید اینگونه امور را به خدا واگذار نمایند، چون پروردگار شما، شما را بهتر می شناسد، و همانا او به مقتضای استحقاقی که از رحمت و یا عذاب او

دارید میان شما قضاوت و داوری می کند، اگر خواست رحم می کند، (و البته این ترحم را نمی کند مگر به شرط ایمان و عمل صالح، چون در کلامش مکرر این شرط شده).

و اگر خواست عذابتان می کند، و این را عملی نمی کند مگر با کفر و فسق، و ما تو را ای پیغمبر و کیل ایشان قرار نداده و امر ایشان را به تو واگذار نکرده ایم تا اختیار تام داشته باشی به هر که خواستی بدهی و هر که را خواستی محروم کنی.

از همینها می توان فهمید که تردید در عبارت: "اگر خواست بر شما رحم می کند، و اگر خواست عذابتان می کند" به اعتبار مشیت های مختلف پدید می آید و مشیت های مختلف هم ناشی از ایمان و کفر و عمل صالح و طالح است. و این نیز روشن می گردد که جمله "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكَيْلًا" ردع و تخطئه مؤمنین است از اینکه در نجات خود (از عمل صالح دست بردارند و تنها) اعتماد به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کنند و سرنوشت خود را مستند به قبول دین او بدانند (همانطور که یهود و نصاری به دین خود دلخوش هستند)، آیه شریفه قرآن هم همه را تخطئه نموده و می فرماید: "لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَى بِهِ" (۱) و نیز در تخطئه از همین پندار می فرماید: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ" (۲) و همچنین در مواردی دیگر.

البته در تفسیر آیه مورد بحث، اقوال دیگری نیز هست که از آنجا که در نقلش فائده ای ندیدیم از نقل آن صرف نظر نمودیم.

"وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا".

صدر آیه تعلیلی را که در آیه قبلی بود توسعه داده است گویی که می فرماید: "چگونه خداوند از شما داناتر نیست؟ و حال آنکه او داناتر است به آنچه در آسمانها و زمین است، که شما یکی از آنهائید".

جمله: "وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ" به منزله تمهید و مقدمه است برای جمله "وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا" و رویهمرفته فضیلت داوود و برتری او از سایر انبیاء را که همان.

ص: ۱۶۲

۱- کار به آمال و آرزوی شما و آرزوی یهود و نصاری درست نشود، هر آن کس کار بد کند (هر کس که باشد) کیفر آن را خواهد دید. سوره نساء، آیه ۱۲۳.

۲- محققا هر مسلمان و یهود و نصاری و ستاره پرست که از روی حقیقت ایمان به خدا و روز قیامت آورد و عمل شایسته کند از جانب پروردگار به اجر و ثواب رسند. سوره بقره، آیه ۶۲. [.....]

داشتن کتاب زبور است، بیان می کند، و در زبور احسن کلمات را در حمد و تسبیح خدا به کار برد.

در آیه شریفه مؤمنین را تحریک می کند که ایشان هم در گفتار نیکو، رغبت نموده و در گفت و شنود با مردم به ادب جمیل و زیبا مؤدب گردند، البته مفسرین در تفسیر آیه، اقوال دیگری نیز دارند که ما از ایرادش خودداری نمودیم، طالبین می توانند به تفسیرهای مبسوط و طولانی مراجعه نمایند.

## بحث روایتی

### اشاره

در تفسیر قمی در ذیل آیه "لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَغُوا إِلَيَّ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا" می گوید: امام (علیه السلام) فرمود: اگر این بتها اله و معبود بودند آن طور که شما پنداشته اید یقیناً به عرش می رفتند (۱).

مؤلف: یعنی مسلط بر عرش می شدند، و زمام امور عالم را به دست می گرفتند، آری معنای عرش این است، نه ملک که جهاتش محدود است.

### روایاتی در باره تسبیح موجودات و سفارش مدارا با حیوانات

و در الدر المنثور است که احمد و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده اند که گفت:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: وقتی مرگ نوح فرا رسید به دو فرزند خود گفت: من شما را امر می کنم به تسبیح و حمد خدا، چون این دو کلمه نماز هر چیز است، و با همین دو کلمه است که هر چیزی روزی می خورد (۲).

مؤلف: قبلاً در معنای تسبیح موجودات این ارتباطی که روایت میان تسبیح و حمد و روزی خوردن موجودات بیان می کند گذشت و گفتیم که رزق هر موجودی با ترازوی احتیاج و سؤال او اندازه گیری می شود، و گفتیم که هر موجودی خدای را با اظهار حاجت و نقص خود تسبیح نموده و او را از داشتن حاجتی مثل حاجت خود و نقصی چون نقص خود منزّه می دارد.

و در تفسیر عیاشی از ابی الصباح از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که گفت خدمت آن جناب عرض کردم معنای جمله "وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ" چیست؟ فرمود:

هر چیزی خدای را با تسبیح خود حمد می کند، آری همین که می بینیم دیوارها ترک می خورد و

ص: ۱۶۳

۱- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۲۰.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۸۳.

شکاف برمی دارد این خود تسبیح دیوار است، چون نشان می دهد که تعمیر احتیاج دارد (۱).

مؤلف: این روایت را از حسین بن سعید از آن جناب نیز نقل کرده است (۲).

و در همان کتاب از نوفلی از سکونی از جعفر بن محمد از پدرش (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نهی کردند از اینکه چارپایان را داغ کنند، و اینکه مردم به صورت آنها بزنند و فرمود: زیرا چارپایان هم خدا را به حمد تسبیح می گویند (۳).

مؤلف: این مطلب یعنی نهی از زدن به صورت حیوانات را کلینی هم در کافی به سند خود از محمد بن مسلم از امام صادق (علیه السلام) از رسول خدا نقل کرده که در ضمن حدیثی فرمود: حیوانات را از صورت داغ مکن (۴).

و در همان کتاب از اسحاق بن عمار از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: هیچ مرغی نیست که در صحرا یا دریا شکار شود مگر به خاطر این است که در تسبیح خدا کوتاهی کرده است (۵).

مؤلف: این معنا را اهل سنت هم به طرق زیادی از ابن مسعود و ابی الدرداء و ابی هریره و غیر ایشان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده اند.

و در همان کتاب از مسعده بن صدقه از امام صادق از پدرش (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: مردی بر پدرم وارد شد و گفت: پدر و مادرم فدایت باد من می بینم خدای تعالی در کتابش می فرماید: "وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ" این چگونه است؟ پدرم فرمود: درست است، پرسید یعنی می فرمائید: درخت خشکیده خدای را تسبیح می گوید؟ فرمود آری، مگر نشنیدی چوبهایی را که در خانه ها به کار رفته چگونه به صدا در می آید؟ این همان تسبیح چوب خشک است که می گوید "سبحان الله علی کل حال" (۶).

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی هریره روایت می کند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: مورچه ها تسبیح خدا می گویند (۷).

ص: ۱۶۴

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۳ ح ۷۹.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۴، ص ۲۹۴ ح ۸۰.

۳- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۴، ح ۸۲.

۴- فروع کافی، ج ۶، ص ۵۳۸، ح ۴.

۵- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۴، ح ۸۳ و ۸۴.

۶- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۴، ح ۸۳ و ۸۴.

۷- الدر المنثور، ج ۴ ص ۱۸۳.

و در همان کتاب است که نسایی و ابو الشیخ و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مردم را از کشتن قورباغه نهی کرد و فرمود: همان صدایش تسبیح است (۱).

و در همان کتاب است که خطیب از ابی حمزه روایت کرده که گفت ما نزد امام سجاد علی بن الحسین (علیه السلام) بودیم که جمعی گنجشک از جلوی ما عبور کردند، و همه با هم جیک جیک می کردند، حضرت فرمود: می دانید چه می گویند؟ عرض کردیم: نه، فرمود: اول به شما بگویم که من ادعا نمی کنم که علم غیب دارم و لیکن از پدرم شنیدم که فرمود: از پدرم علی بن ابی طالب (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: مرغان در هر صبحگاهی خدا را تسبیح نموده قوت و غذای روزشان را مسئلت می دارند، و این همان تسبیح صبحگاهی بود که از خدای خود رزق امروز خود را طلب می کردند (۲).

مؤلف: نظیر این روایت را از ابی الشیخ و ابی نعیم در حلیه از ابی حمزه ثمالی از محمد بن علی بن الحسین (علیه السلام) روایت کرده اند که عبارتش چنین است محمد بن علی بن الحسین صدای گنجشکان را شنید که جیک جیک می کردند، فرمود: می دانی چه می گویند؟ گفتیم: نه، فرمود: پروردگار خود را تسبیح می کنند و از او غذای امروز خود را طلب می نمایند (۳).

در همان کتاب است که خطیب در تاریخ خود از عایشه روایت کرده که گفت:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی بر من وارد شد فرمود: ای عایشه این دو برد (لباس) مرا بشوی، عرض کردم یا رسول الله دیروز آنها را شستم، فرمود: مگر نمی دانی لباس آدمی خدای را تسبیح می گوید، و اگر چرک شود تسبیحش قطع می شود (۴).

و در همان کتاب می گوید: عقیلی در کتاب الضعفاء و ابو الشیخ و دیلمی از انس روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: اجل و سرآمد عمر چارپایان و حشرات زمین و مورچه و کبک و ملخ و اسبان و قاطران و تمامی جنبندگان و غیر جنبندگان در تسبیح است، هر وقت تسبیح خود را قطع کرد خدا جانش را می ستاند، و این کار دیگر ربطی به عزرائیل (ملک الموت) ندارد (۵).

مؤلف: و شاید مقصود از اینکه فرمود: این کار ربطی به ملک الموت ندارد این باشد

ص: ۱۶۵

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۸۳.

۲- الدر المنثور، ج ۴ ص ۱۸۵.

۳- الدر المنثور، ج ۴ ص ۱۸۵.

۴- الدر المنثور، ج ۴ ص ۱۸۵.

۵- الدر المنثور، ج ۴ ص ۱۸۴.



که او شخصا متصدی قبض روح حیوانات نمی شود، و آن را به بعضی از ملائکه زیر دست خود واگذار می کند، زیرا ملائکه به هر حال واسطه هستند، چنین نیست که بدون وساطت آنان قبض روح صورت بگیرد.

و نیز در همان کتاب آمده که احمد از معاذ بن انس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که وقتی از کنار مردمی عبور کرد که روی اسبان و مرکبهای خود ایستاده بودند و مرکبها در حال سیر و کوچ بودند حضرت فرمود: حیوانات را سالم سوار شوید و سالم هم پیاده گردید، و آنها را کرسی و تخت نشیمن خود مکنید که روی آنها نشسته در راهها و بازارها به قصه پردازید، آری چه بسیار مرکبها که از راکب خود بهترند، و بیشتر ذکر خدای را می گویند (۱).

و در کافی به سند خود از سکونی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:

حیوان بر صاحبش شش حق دارد ۱- بیش از طاقتش بار نکند ۲- پشت آن را مجلس و نشیمن گاه خود برای گفتگو قرار ندهد ۳- هر وقت در منزل پیاده شد ابتداء به علف و آب آن پردازد ۴- و از صورت، آن را داغ نکند ۵- آن را نزند، زیرا خدای را تسبیح می گوید ۶- هر وقت از آب عبور داد آب را بر آن عرضه بدارد (۲).

و در مناقب ابن شهر آشوب از علقمه و ابن مسعود روایت کرده که گفتند: ما بارها شد که در خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نشستیم تا غذا بخوریم صدای تسبیح از غذایی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می خورد می شنیدیم، این را نیز بودم که روزی مکرز عامری از آن جناب معجزه ای خواست حضرت ۹ دانه ریگ را در دست گرفت و از آنها خواست تا خدای را تسبیح گویند، و ما شنیدیم که ریگها تسبیح گفتند.

و در حدیث ابی ذر آمده که وقتی ریگها را به زمین می گذاشتند ساکت می شد، و چون در دست آن جناب قرار می گرفت مشغول تسبیح می شد.

ابن عباس هم گفته است: ملوک حضرموت شرفیاب حضور آن جناب شدند و گفتند:

از کجا بدانیم شما رسول خدائید؟ حضرت مشتی از ریگهای زمین را برداشت و فرمود: این ریگها شهادت می دهند ریگها اول شروع کردند به تسبیح خدای تعالی بعدا شهادت دادند به رسالت آن جناب (۳).

ص: ۱۶۶

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۸۳.

۲- فروع کافی، ج ۶، ص ۵۳۷، ح ۱.

۳- مناقب، ج ۱، ص ۹۰. [.....]

و در همان کتاب از ابو هریره و جابر انصاری و ابن عباس و ابی بن کعب و امام زین العابدین (علیه السلام) روایت کرده که رسول خدا وقتی در مدینه به خطبه می ایستاد به یکی از ستونهای مسجد تکیه می کرد، و چون برایش منبر ساختند و حضرت برای اولین بار بالای منبر رفت همه شنیدند که آن ستون به ناله درآمد، همانطور که شتر فریاد می زند، و چون دوباره نزد ستون آمد و دست به او کشید عین بچه ای که از گریه ساکت شود ناله کرد (۱).

### **توضیحی در مورد تسبیح محسوس برخی موجودات که در پاره ای روایات نقل شده است**

مؤلف: روایات در تسبیح موجودات با همه اختلافی که در انواع آنها هست بسیار زیاد آمده، و شاید امر اینگونه روایات برای بعضی مشتبه شده باشد، و خیال کرده باشند که تسبیح نامبرده برای تمامی موجودات از قبیل لفظ و صوت است، آن گاه پنداشته اند که هر موجودی برای خود لغتی و واژه ای دارد که هر کلمه اش برای معنایی وضع شده، نظیر انسان که برای کشف منویات خود لغاتی درست کرده است، چیزی که هست حواس ما زبان حیوانات و سایر موجودات را درک نمی کند، لیکن این پندار اشتباه است.

آنچه از بحث قبلی به دست آمد این بود که موجودات همه تسبیح دارند، و تسبیح آنها کلام هم هست و به حقیقت هم کلام است نه به مجاز و کلام موجودات عبارت است از پاک دانستن و مقدس شمردن خدای عز و جل از احتیاج و نقص به این طریق که احتیاج و نقص ذات و صفات و افعال خود را نشان می دهند تا همه پی ببرند که پروردگار عالم چنین نیست و منزّه است، و چون این کار را از روی علم هم می کنند لذا عمل ایشان عین کلام خواهد بود.

پس این روایات هم که می گوید: سنگریزه در دست رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تسبیح کرد و ما شنیدیم یا آنکه داوود شنید که کوه ها و مرغان با او تسبیح می گویند، یا روایات شبیه به آن همه صحیح است، و صدایی که می شنیدند به ادراک باطنی بود که تسبیح واقعی و حقیقت معنای آن را از طریق باطن درک می کردند، و حس هم چیزی نظیر آن و مناسب با آن را حکایت می کرده گوش هم الفاظ و کلماتی که این معنا را برساند احساس می نموده.

نظیر این معنا گذشت که گفتیم معنای مجرده در عالم خواب به صورت اشکالی مناسب خود و مالوف با ذهن صاحب خواب در می آید، مثلاً- حقیقت یعقوب و خاندانش در خوابی که یوسف دید به صورت آفتاب و ماه و یازده ستاره درآمد، و همچنین سایر خوابهایی که خداوند در سوره یوسف نقل کرده که بحث آنها گذشت.

ص: ۱۶۷

به همین حساب می توان گفت کسی که تسبیح موجودات یا حمد و یا شهادت آنها برایش محسوس شده در نخست حقیقت معنای تسبیح و حمد و شهادت برایش کشف شده، و پس از کشف آن حس باطنی آن را در صورت الفاضلی شنیدنی در آورده، و آن الفاظ همان معانی را افاده کرده و در نتیجه صاحب کشف به گوش خود هم شنیده است (و خدا داناتر است).

و در الدر المنثور است که ابو یعلی و ابن ابی حاتم (وی روایت را صحیح دانسته) و ابن مردویه و ابو نعیم و بیهقی هر دو در کتاب دلائل از اسماء دختر ابی بکر روایت کرده اند که گفت: وقتی آیه: "تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّتْ" نازل شد عوراء که او را ام جمیل هم می گفتند ولوله کنان در حالی که لاشه سنگی در دست داشت نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و زیر لب می گفت: "مذمما اینا، و دینه قلینا، و امره عصینا".

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نشسته بود ابی بکر هم پهلویش بود، عرض کرد: این دارد می آید، و من می ترسم تو را ببیند، فرمود: او مرا نخواهد دید آن گاه آیه ای از قرآن را خواند، و خود را از شر او حفظ کرد، و در این باره است که خدای تعالی می فرماید: "وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسِيئًا" ام جمیل هم چنان نزدیک آمد تا ایستاد بالای سر ابی بکر و گفت: شنیده ام که رفیقت مرا هجو کرده، ابو بکر گفت نه به پروردگار این خانه سوگند او تو را هجو نکرده، ام جمیل راه خود را گرفت و رفت در حالی که می گفت: قریش خوب می داند که من دختری آقای اویم (۱).

مؤلف: این معنا به طریق دیگری نیز از اسماء و از ابی بکر و ابن عباس به طور مختصر نقل شده، و آن را مجلسی هم در بحار قرب الاسناد از حسن بن ظریف از معمر از حضرت رضا از پدرش از جدش (علیه السلام) در ضمن حدیثی که فهرست معجزات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را می شمارد روایت کرده اند (۲).

### چند روایت در باره "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" در ذیل آیه: "وَ إِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ ..."

و در تفسیر عیاشی از زراره از یکی از آن دو بزرگوار "یعنی امام باقر و امام صادق (علیه السلام)" روایت کرده که در تفسیر آیه شریفه "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" فرموده: این آیه سزاوارترین آیه ایست که آن را بلند بخوانند، و این همان آیه است که خدای تعالی در باره اش فرمود: "وَ إِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَلَوْ عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا".

ص: ۱۶۸

۱- الدر المنثور، ج ۴ ص ۱۸۴.

۲- بحار الأنوار.

چه مشرکین به تلاوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گوش می دادند همین که می خواند "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" پشت می کردند، و می رفتند، و چون از این آیه فارغ می شد باز بر می گشتند (۱).

مؤلف: این معنا را از منصور بن حازم از امام صادق (علیه السلام) نیز روایت کرده (۲)، همچنین قمی آن را بدون ذکر اسم مبارک امام در تفسیر خود آورده (۳).

و در الدر المنثور است که بخاری در تاریخ خود از ابی جعفر محمد بن علی (علیه السلام) روایت کرده که گفت: چرا بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ را از قرآن حاشا کردید و آن را جزو قرآن نمی دانید؟ با اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی وارد منزلش می شد و قریش نزدش جمع می شدند، حضرت می خواند: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، و در خواندن آن صدایش را بلند می کرد، قریش فرار می کردند، خداوند این آیه را فرستاد "وَ إِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَخِذَهُ وُلُوءًا عَلَىٰ أَذْبَارِهِمْ نُفُورًا" و طبق این آیه بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، جزو قرآن است (۴).

و نیز در همان کتاب است که ابن اسحاق، و بیهقی در کتاب دلائل از زهری روایت کرده اند که گفت: شنیدم از کسی که می گفت: ابو جهل و ابو سفیان و اخنس بن شریق به نماز رفتند که ببینند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که در آن موقع در خانه اش در حال نماز است چه می گوید، هر کدام گوشه ای نشستند به طوری که هیچیک از جای دیگری خبر نداشت، نشستند و گوش فرا می دادند به نماز خواندن آن جناب تا آنکه فجر طلوع کرده متفرق شدند، در راه به هم برخوردند یکدیگر را ملامت کردند، و گفتند این چه کاری است می کنید، اگر یکی از عوام با خبر شود خیال می کند که ما هم مسلمان شده ایم.

آن گاه متفرق شدند تا شب بعد باز هر یک به جای دیشب خود برگشتند به نماز خواندن آن جناب گوش می دادند تا طلوع فجر شد، برخاستند و متفرق شدند، و در راه به یکدیگر برخوردند و همان حرف دیشب را به هم زدند، و متفرق شده شب سوم باز هر یک جای خود را گرفته گوش به آن جناب فرا دادند تا طلوع فجر شد، باز در مراجعت به یکدیگر برخوردند این دفعه با هم عهد بستند که دیگر چنین کاری نکنند.

صبح اخنس نزد ابو سفیان آمده پرسید بگو بینم از این جریان چه فهمیدی؟ (آیا او را

ص: ۱۶۹

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۵ ح ۸۶ و ۸۷.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۵ ح ۸۶ و ۸۷.

۳- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۲۰.

۴- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۸۷.

راستی پیغمبر یافتی یا نه؟) گفت به خدا قسم چیزهایی شنیدم که همه را شناخته و غرض وی را از آن فهمیدم، و چیزهای دیگری شنیدم که نه خود آنها را فهمیدم و نه غرض وی را، اخنس گفت: من هم به همان خدای که قسم خوردی همین طور بودم.

از منزل ابو سفیان بیرون شده به منزل ابو جهل رفت، از او پرسید رأی تو چیست؟ از آنچه در این سه شب از محمد شنیدی چه فهمیدی؟ گفت: من چیزها شنیدم، ما فرزندان عبد مناف بر سر شرافت و آقایی نزاع داریم، ایشان مهمان نوازی می کنند، ما هم می کنیم، تا کار ما و ایشان به اینجا کشید که چون دو اسب مسابقه در طراز هم شدیم، حال ایشان وقتی دیدند نمی توانند گوی سبقت را در شرافت و آقایی بر باینند مدعی شدند که از ما پیغمبری است که از آسمان به سویش وحی می شود، و تو هرگز نمی فهمی که اینها چه نقشه ای دارند؟ نه به خدا سوگند ما به او ایمان نخواهیم آورد، و تصدیقش نخواهیم کرد، اخنس از منزل او برخاست و برگشت (۱).

و در مجمع البیان می گوید: مشرکین اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را در مکه آزار و اذیت می کردند، و ایشان به آن جناب عرض می کردند اجازه بده تا با ایشان قتال و کارزار کنیم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می فرمود: من فعلا مامور به قتال با ایشان نیستم، و آیه شریفه: "قُلْ لِعِبَادِيَ ... " در این باره نازل شد. "نقل از کلبی" (۲).

مؤلف: ما در تفسیر آیه شریفه اشاره کردیم به اینکه این حرف با سیاق آیات سازگار نیست - و خدا داناتر است.

ص: ۱۷۰

---

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۸۷.

۲- مجمع البیان، ج ۴، ص ۶۱.

## اشاره

قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا (۵۶) أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا (۵۷) وَإِنْ مِنْ قَرَبِهِ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا (۵۸) وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا (۵۹) وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُحَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا (۶۰)

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا (۶۱) قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَنْ أُوْحِرَّنَّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا (۶۲) قَالَ أَذْهَبَ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاءُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا (۶۳) وَاسْتَفْرَزَ مِنْهُمُ ابْنُ مَرْيَمَ يَمُوتُ بَصُوتِكَ وَأَجْلِبُ عَلَيْهِمُ بَخِيلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ وَمَا يَعْبُدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا (۶۴) إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلًا (۶۵)

## ترجمه آیات

بگو آن الهه که به غیر خدا خدایانی می پندارید صدا بنزید و از آنها حاجت بخواهید (خواهید دید)

که مالک بلاگردانی از شما را نیستند تا مکروه شما را برگردانیده محبوبتان را بیاورند (۵۶).

آنهایی که کفار به خدائیشان می خوانند و خدا را می خوانند و همه در جستجوی راهی به سوی پروردگار خویشند تا کدام منزلتی نزدیک تر به دست آورند به رحمت او امیدوار و از عذاب او ترسانند که عذاب پروردگارت لازم الاحترام است (۵۷).

و هیچ قریه ای نیست مگر اینکه ما هلاک کننده آن قبل از قیامت و یا عذاب کننده آنیم به عذابی شدید و این در کتاب نوشته شده است (۵۸).

و اگر آیات پیشنهادی کفار قریش را نفرستادیم چیزی مانع ما نشد جز اینکه در امتهای گذشته فرستادیم تکذیبش کردند (هم چنان که) به قوم ثمود ناقه (ای که خود خواسته بودند) را که آیتی بینا کننده بود دادیم، پس به آن ظلم کردند و ما هر وقت آیات را بفرستیم به منظور تخویف می فرستیم (۵۹).

و بیاد آور وقتی را که به تو گفتیم پروردگارت احاطه به مردم دارد، و ما آن رؤیا که به تو نشان دادیم جز به منظور آزمایش بشر قرارش ندادیم، همچنین شجره ای که در قرآن لعن شده که تخویفشان می کنیم ولی هر چه می کنیم جز بیشتر شدن طغیانشان نتیجه نمی دهد آن هم چه طغیان بزرگی (۶۰).

(و نیز) بیاد آر آن زمان را که به ملائکه گفتیم سجده بر آدم کنید، همه سجده کردند جز ابلیس که گفت:

من سجده کنم برای کسی که تو او را از گل خلق کرده ای؟ (۶۱).

و نیز گفت: به من بگو بینم موجود قحطی بود که این را بر من برتری دهی اگر مرا تا روز قیامت عمر دهی تمامی فرزندان او را جز اندکی فریب داده گمراه می کنم (۶۲).

پروردگارت فرمود: برو! هر کس از ایشان خواست پیروی تو کند بکند که جهنم هم بزرگ است و جزائی کامل است (۶۳).

با آواز خود هر چه توانستی از ایشان بفریبی بفریب و از مدارج کمال پائین بیاور و تا آنجا که می توانی لشگر سوار و پیاده ات را بر سرشان بتازان و احاطه شان کن و در اموال و اولادشان شرکت کن و وعده های دروغیشان بده، آری شیطان چیزی جز دروغ و فریب وعده شان نمی دهد (۶۴).

همانا ترا بر بندگان (خاص) من تسلط نیست و تنها محافظت و نگهداری خدا (آنها را) کافی است (۶۵).

## بیان آیات

### اشاره

در این آیات در باره مساله توحید بگونه دیگری احتجاج شده، و ربوبیت خدایانی که مشرکین می پرستیدند ابطال گردیده، و حاصلش اینست که بتها قادر به رفع گرفتاریها و برداشتن آنها از پرستش کنندگان خود نیستند، بلکه آنها در احتیاج به خدای

سیحان مانند خود

ص: ۱۷۲



بت پرستانند، که همواره در جستجوی وسیله ای به درگاه خدا هستند، و رحمت او را امیدوار، و از عذاب او بیمناکند.

و مساله گرفتاریها و هلاکت ها و عذابها همه به دست خدای تعالی است، و او در کتاب خود نوشته که هر قریه ای را قبل از روز قیامت هلاک کند، و یا به عذاب شدیدی مبتلا سازد، در بین امتهای گذشته هم همین معنا را اعمال کرده، برای هر امتی آیات و معجزات خود را می فرستاده و چون کفر می ورزیدند و آن را تکذیب می کردند دنبالش عذاب انقراض آور را می فرستاده ولی در امت آخرین از آوردن آن معجزات که دنبالش عذاب استیصال است خودداری کرد.

آری خداوند چنین خواست که رفتار ایشان را با هلاکت تلافی نکند، چیزی که هست اصل فساد در میان آنان رو به پیشرفت است، و به زودی شیطان همه شان را گمراه می کند، آن وقت است که وعده خدا در باره آنان محقق گشته و خدا هلاکشان می سازد، و این امری است شدنی.

### **استدلال بر نفی الوهیت خدایان مشرکین به اینکه لازمه ربوبیت، داشتن قدرت بر رساندن سود و دفع ضرر است**

"قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا" کلمه "زعم" که حرف اول آن به هر سه حرکت خوانده می شود به معنای مطلق اعتقاد است، لیکن بیشتر در اعتقاد باطل استعمال شده، و به همین جهت از ابن عباس نقل می کنند که گفته: هر جا کلمه "زعم" در قرآن آمده به معنای دروغ است.

کلمه: "دعاء" و "نداء" به یک معنا است، با این تفاوت که نداء در جایی است که خواندن مستلزم صدا و آواز هم باشد، و لیکن دعاء اعم است، حتی در جایی هم که دعوت و خواندنی به اشاره و یا غیر آن صورت گیرد استعمال می شود.

و بعضی (۱) ها در فرق میان آن دو گفته اند که "نداء" خواندنی را گویند که اسم خوانده شده، به زبان آورده نشود (مثل اینکه در فارسی هم کسی را که می خواهند صدا بزنند می گویند: آهای) و تنها حروف نداء یعنی -یا- و-ایا- و یا امثال آنها به کار رود، به خلاف دعاء که به معنای صدا زدنی است که اسم شخص خوانده شده هم برده شود، مثلاً گفته شود "ای حسن".

این آیه بر نفی الوهیت خدایان مشرکین از این راه استدلال می کند که آن ربی که مستحق پرستش است ربی است که قادر بر رساندن منفعت و دفع ضرر باشد، چون داشتن چنین قدرتی لازمه ربوبیت است.

ص: ۱۷۳

و خود مشرکین هم این معنا را می دانند و قبول دارند، چیزی که هست اگر شریک‌هایی برای خدا گرفته و می پرستیدند به طمع نفع آنها و از ترس ضرر آنها است، و در همین جا به خطا رفته اند زیرا این شرکاء قادر بر رساندن نفع و دفع ضرر نیستند، پس الوهیت ندارند، شاهد نفع و ضرر نداشتن آنها این است که مشرکین آنها را به این امید و به همین ترس می پرستند، و تا کنون چنین خاصیتی از آنها ندیده اند.

و چطور می توانند از پیش خود و مستقلاً خاصیت بلاگردانی را داشته و حاجت برآورند و رفع پریشانی کنند با اینکه خود آنها مخلوق خدایند، و به اعتراف خود مشرکین در پی راهی و وسیله ای به درگاه خدا هستند، امیدوار رحمت او و بیمناک از عذاب اویند.

پس معلوم شد که اولاً مراد از جمله "الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ" مشرکین است که ملائکه و جن و یا انس را می پرستیدند، چون مقصود ایشان از پرستش بتها تقرب به ملائکه و یا جن و انس بوده و همچنین اگر آفتاب و یا ماه و یا ستارگان را می پرستیدند به همین منظور بوده که به درگاه روحانیان آنها که از جنس ملائکه هستند تقرب یابند.

علاوه بر این بتها از آن نظر که بت هستند حقیقتاً چیزی نیستند که قابل پرستش باشند، هم چنان که فرمود: "إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ" اینها جز اسمایی که پدرانتان و یا خودتان نامیده اند چیز دیگری نیستند.

و اما آنهایی که از چوب و یا فلزی ساخته شده اند که جز جماد بی جان چیز دیگری نیستند، و با سایر جمادات فرقی ندارند، و سجده در برابر آنها با سجده در برابر سایر چوبها و سایر سنگها فرقی ندارد، پس بت بودنشان از جهت سنگ و چوب بودن نیست.

و ثانیاً روشن شد که مراد از نفی قدرت آنها، اینست که مستقلاً و بدون احتیاج به خدای سبحان قادر نیستند، به دلیل اینکه در آیه بعد می فرماید: "أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ..."

### **چند وجه دیگر در بیان مراد از مالک نفع و ضرر نبودن بتها**

بعضی (۱) از مفسرین گفته اند: گویا مراد از مالک ضرر و نفع نبودن بتها این است که قدرت تام و کامل ندارند، و گرنه مشرکین اقرار دارند که قدرت خدایان دروغی از ناحیه خداست، آری مشرکین این معنا را انکار ندارند که شرکاء و بتها به جمیع صفاتشان مخلوق خدایند، و صفات خدا کاملتر و قوی تر از صفات بتها است.

این معنا که معلوم شد استدلال آیه کاملاً تمام گشته مشرکین مجاب می شوند، و گرنه

ص: ۱۷۴

قدرت نداشتن ملائکه و جن که مورد پرستش مشرکین هستند خیلی روشن نیست، و دلیل روشنی نداریم که بطور مطلق جن و ملک هیچ قدرتی ندارند.

و اگر بگوییم: دلیلش این است که مشرکین دست به دامن جن و ملک می شوند، و اجابتی نمی بینند، جواب می دهیم ما مسلمانها هم دست به دامن خدا می شویم و دعاهایمان مستجاب نمی شود.

بعضی (۱) دیگر گفته اند: مراد این است که اصلاً قدرتی بر نفع و ضرر ندارند و استدلال می کنند به دلیل اشعریها که می گویند تمامی ممکنات در ابتدای تکوینشان مستند به خدایند، و ما در پاسخ آنان می گوییم جن و انس و ملائکه هر چند که الآن قدرت دارند، لیکن در آغاز هم خودشان و هم قدرتشان مستند به خدایند پس در حقیقت مستقلاً هیچ قدرتی ندارند.

و لیکن هر چند که قرآن برای ملائکه و جن اثبات انواع قدرت می کند آن هم نه در یک آیه و دو آیه بلکه در آیات بسیاری که نمی توان تاویلش کرد ولی در عین حال حقیقت قدرت را در نظائر آیه "أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً" (۲) به خدا اختصاص می دهد.

و از اینجا می فهمیم که غیر خدا اگر چیزی یا کسی قدرتی دارد قدرتش از قدرت خدا نشأت گرفته است، یعنی خدا او را قادر ساخته است، و اگر چیزی را مالک است خداوند تملیکش کرده، پس احدی نیست که در قدرت و ملکی مستقل باشد مگر خود او، و قدرت و ملکهایی که در دست دیگران است عاریتی می باشد و تاثیرش نیز بستگی به اذن خدا و مشیت او دارد.

بنا بر این نمی توان احتجاج آیه شریفه را منوط بر این دانست که ملائکه و جن و انس که مورد پرستش بت پرستان قرار گرفته اند اصلاً قدرت ندارند، بلکه حجت مزبور مبتنی بر این است که خدایان، مستقل در ملک و قدرت نیستند، و در هر چه دارند مثل خود پرستش کنندگانشان محتاج به خدایند، و به درگاه او روانند و اگر بت پرستان این خدایان را می خوانند از آنجایی که دعا متوجه قدرت مستقل می شود نه به قدرت کسی که قدرتش و ملکش به تملیک دیگری است، پس در حقیقت دعا و مسألت ایشان هم متوجه درگاه خدای تعالی است، و در حقیقت از او می خواهند نه از بتها.

و اما به این سخن مفسر که گفت: "دلیلی واضح و روشن نداریم که ملائکه و

ص: ۱۷۵

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۹۸.

۲- سوره بقره، آیه ۱۶۵.

جن مطلقاً قدرت نداشتند زیرا اگر استدلال کنی بر اینکه مشرکین دست به دامن آنها (ملائکه و جن) می شوند و اجابتی نمی بینند جواب می دهیم ما مسلمانها هم دست به دامن خدا می شویم و دعایمان مستجاب نمی شود و این دلیل بر این نیست که خداوند قدرت ندارد" جوابش را خدای تعالی در کلام خود داده تا دیگر کسی چنین معارضه ای نکند.

### **دعا و درخواست حقیقی از خدای سبحان مستجاب است، بر خلاف دعای مشرکین و طلب از بتها که قادر بر اجابت نیستند**

توضیح اینکه: خدای تعالی که گفتارش حق است فرموده: "أَجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ" (۱) و نیز فرموده: "ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ" (۲) و این گفتار خود را به هیچ قیدی مقید نکرد، در نتیجه فهماند که وقتی عبد با حالت جدی دعا کند و با دعا بازی نکند و قلبش در دعا متوجه کسی جز خدا نباشد، بلکه از غیر خدا قطع و متوجه و ملتجی به درگاه او شود، البته او هم دعایش را مستجاب می سازد.

آن گاه در ذیل آیات مورد بحث انقطاع مزبور را به عنوان متمم حجت بیان نموده و فرموده است: "وَ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ" یعنی شما در هنگام برخورد با پیشامدهای دریایی بطور کلی از هر چیزی منقطع گشته با راهنمایی فطرتان متوجه درگاه پروردگار می شوید، و خدا دعای شما را اجابت نموده و به سوی خشکی نجاتتان می دهد (۳).

و از احتیاج مزبور چنین استفاده می شود که وقتی امید بنده ای از هر چیز و هر کس منقطع گردد و از صمیم دل و قلبی فارغ و سالم رو به درگاه خدا ببرد خداوند دعایش را مستجاب می کند.

در حالی که اگر توجه خود را از درگاه خدا منقطع ساخته و رو به سوی غیر خدا آورد هر چه هم از صمیم قلب دعا کند دعایش را مستجاب نمی کند، البته نه اینکه می تواند و نمی کند، بلکه نمی تواند مستجاب کند.

و با این حال دیگر جایی برای معارضه مذکور نمی ماند، برای اینکه این تفاوت برای ایشان وجدانی است که هر چه خدایان خود را بخوانند دعایشان را مستجاب نمی کند، ولی اگر در دریا سرگردان شوند، و به شرف غرق برسند، و خدای را بخوانند خداوند نجاتشان می دهد، و به خشکیشان می رساند، و این معنا را خودشان هم اعتراف دارند، مساله دریا مثال بارزی بود که به عنوان نمونه آوردیم، و گرنه مسلمانان اگر در خشکی هم به این طور که در

ص: ۱۷۶

۱- دعوت دعا کننده را وقتی اجابت می کنم که مرا بخواند. سوره بقره، آیه ۱۸۶.

۲- مرا بخوانید تا اجابت کنم. سوره مؤمن آیه ۶۰. [...]

۳- سوره اسراء، آیه ۶۷.

دریا او را می خوانند بخوانند قطعاً ناامید نمی گردند.

خدای تعالی هم در کلام خود میان دعای مشرکین به درگاه بتها و دعای مسلمین به درگاه خدای سبحان مقابله نینداخته بود تا مشرکین برگردند و به عنوان معارضه بگویند هر دو قسم دعا در مستجاب نشدن مشترکند، بلکه قرآن کریم مقابله را میان دعای مشرکین به درگاه بتها و دعای ایشان به درگاه خدای سبحان انداخته بود که در صورت ناامیدی از هر چیز و انقطاع سایر اسباب رو به آن درگاه نهاده دعایشان هم مستجاب می شود.

نکته جالبی که در این احتجاج بکار رفته این است که حجت مزبور را با واسطه رسول گرامیش القاء کرده و فرموده: "تو به ایشان بگو" تا اگر مشرکین با او مناقشه کردند و گفتند در مستجاب نشدن دعا این خدایان و خدای تو مثل همدیگر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خدای را بخواند و مستجاب بشود تا معارضه مشرکین باطل گردد.

### توضیح اینکه آلهه دروغین، خود در جستجوی وسیله به سوی پروردگارشان هستند

"أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ ..."

کلمه "اولئك" مبتداء و کلمه "الذین" صفت آن و جمله "یدعون" صله آن صفت و ضمیر صله عاید به مشرکین است و جمله "یبتغون" خبر مبتدای "اولئك" است، و ضمیر جمعی که در آن است و همچنین هر چه ضمیر جمع تا به آخر آیه هست همه به "اولئك" بر می گردد، و جمله "أَيُّهُمْ أَقْرَبُ" بیان وسیله جویی است، چون کلمه "ابتغاء" به معنای فحوص و پرستش است، این است آنچه که از سیاق بر می آید.

و "وسیله" به طوری که تفسیرش کرده اند به معنای توسل و تقرب است و چه بسا در معنای آلت توسل و تقرب استعمال شود، و شاید معنای دوم با سیاق مناسب تر باشد، چون دنبال کلمه "وسیله" جمله "أَيُّهُمْ أَقْرَبُ" قرار گرفته که با معنای دوم سازگارتر است.

و معنا (و خدا داناتر است) این است که این ملائکه و جن و انس که مشرکین معبودشان خوانده اند خودشان برای تقرب به درگاه پروردگار خود وسیله می خواهند تا به او نزدیک تر باشند و راه او را بروند، و به کارهای او اقتداء کنند، همه امید رحمت از خدا دارند و در تمامی حوائج زندگی و وجودشان به او مراجعه می کنند، از عذاب او بیمناکند، از او می ترسند و معصیتش نمی کنند، در حالی که عذاب پروردگارت محذور است و باید از آن دوری جست.

و مساله توسل و دست به دامن شدن به بعضی از مقربین درگاه خدا به طوری که از آیه "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ" (۱) بر می آید عمل صحیحی است و غیر از آن

ص: ۱۷۷

عملی است که مشرکین بت پرست می کنند، چرا که آنان متوسل به درگاه خدا می شوند، ولی تقرب و عبادت را نسبت به ملائکه و جن و اولیای انس انجام می دهند، و عبادت خدای را ترک می کنند، نه او را عبادت می کنند و نه به او امیدوارند و نه از او بیمناک، بلکه همه امید و ترسشان نسبت به وسیله است، و لذا تنها وسیله را عبادت می کنند، و امیدوار رحمت وسیله و بیمناک از عذاب آن هستند آن گاه برای تقرب به آن وسیله، که به زعم ایشان یا ملائکه است و یا جن و یا انس متوسل به بتها و مجسمه ها شده خود آن خدایان را رها می کردند، و بتها را می پرستیدند، و با دادن قربانیها به آنها تقرب می جستند. خلاصه اینکه ادعای اصلیشان این بود که ما به وسیله بعضی از مخلوقات خدا، به درگاه او تقرب می جوئیم ولی در مقام عمل آن وسیله را بطور مستقل پرستش نموده، از خود آنها بیمناک و به خود آنها امیدوار بودند، بدون اینکه خدا را در آن منافع مورد امید، و آن ضررهای مورد بیم مؤثر بدانند، پس در نتیجه بتها و یا خدایان را شریک خدا در ربوبیت و پرستش می دانستند.

حال اگر مراد از جمله "أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ" ملائکه گرام و یا صلحای مقربین از جن، و یا انبیاء و اولیاء از انس باشد قهرا مراد از "جستجوی وسیله" و "امید رحمت" و "ترس از عذاب" همان معنای ظاهرش خواهد بود.

و اگر مراد اعم از این باشد به طوری که شامل شیاطین جن، و فاسقین از انس از قبیل فرعون و نمرود و امثال آنها نیز بشود آن وقت مراد از "جستجوی وسیله" به سوی خدا همان خضوع و سجود و تسبیح تکوینی خواهد بود، که قبلا بیان نمود (و برای همه موجودات اثباتش کرد) و هم چنین خوف و رجایشان مربوط به ذات ایشان خواهد بود.

### **وجه دیگری که در معنای جمله: "يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ" گفته اند**

بعضی (۱) از مفسرین تمامی ضمیرهای جمع را که در آیه وجود دارد به کلمه "اولئک" برگردانده اند، ولی در معنا اشتباه کرده آیه را چنین معنا کرده اند که: "آن انبیایی که ایشان به جای خدا می پرستند و مردم را به سوی حق می خوانند، یا خدای را می خوانند، و به درگاه او تضرع برده در جستجوی تقرب به سوی اویند" و لیکن همانطور که می بینید معنای صحیحی نیست.

در کشف در معنای آیه گفته است: یعنی خدایان آنها خودشان در جستجوی وسیله و تقرب به سوی خدایند، و کلمه "ایهم" را بدل از واو "یبتغون" و کلمه "ای" را موصوله گرفتهدک.

ص: ۱۷۸

که در نتیجه معنای آیه چنین می شود: "مشرکین کسانی و چیزهایی می پرستند و آن را خدای خود قرار می دهند که مقرب ترین آنها در جستجوی وسیله ای به درگاه اویند تا چه رسد به غیر مقرین".

سپس گفته ممکن هم هست جمله "یبتغون الوسيله" را متضمن معنای "یحرصون" گرفته و چنین معنا کنیم: "اینها هستند که مشرکین خدای خود پنداشته اند، و حال آنکه همین خدایان خود حرص و شتاب دارند که از دیگران به درگاه خدا نزدیک تر باشند و چون راه تقرب را اطاعت و زیادی خیر و صلاح می دانند بیشتر اطاعت می کنند و مانند سایر بندگان خدا بیشتر به خیر و صلاح می پردازند، بیشتر می ترسند، و بیشتر امید می دارند، آن وقت چگونه مشرکین ایشان را آلهه خود می گیرند" (۱).

و البته معنای بدی نیستند، در صورتی که سیاق آیه با آنها بسازد، لیکن آن طور که بایست سازگاری ندارد، هر چند که معنای دوم به سیاق آیه از اولی نزدیک تر است.

بعضی (۲) دیگر گفته اند: معنای آیه این است که: "اینها هستند که مشرکین آنان را خدای خود خوانده و عبادتشان می کنند و معتقدند که معبود ایشانند و سعی می کنند با پرستیدن آنها وسیله ای و تقریبی به درگاه خدا پیدا کنند، و هر یک سعی می کند با پرستش بیشتر از دیگران سبقت جسته مقرب تر شود" این معنا هم به هیچ وجه با الفاظ آیه تطبیق نمی کند.

"وَ إِنْ مِنْ قَرَيْهِ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا".

می گویند: عذاب شدید همیشه به معنای آن عذابی است که قومی را مستاصل و منقرض کند آن وقت در این آیه که در مقابل عذاب شدید مساله هلاکت را قرار داده لا بد معنا و مراد از هلاکت مرگهای طبیعی و تدریجی افراد است، و در نتیجه معنای آیه چنین می شود "هیچ قومی نیست مگر اینکه ما مردمش را قبل از قیامت یا می میرانیم و یا به عذاب استیصال و مرگ دسته جمعی مبتلا می کنیم تا بعد از آن قیامت را بپا کنیم" هم چنان که در جای دیگر فرمود: "وَ إِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا" (۳) و لذا بعضی گفته اند که "هلاک" وی مربوط به قراء و اقوام صالح، و "تعذیب" مربوط به قراء و اقوام طالح است.

ص: ۱۷۹

۱- کشاف، ج ۲، ص ۶۷۳.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۲.

۳- و به درستی که قرار می دهیم آنچه را بر زمین است بیابانی خشکزار. سوره کهف، آیه ۸.

مفسرین (۱) در اینکه آیه مورد بحث به چه وجهی متصل به آیه قبلی است گفته اند: که این آیه موعظه ای است که همان مشرکین را بعد از بیان توحید و معاد از عذاب خدا انذار می کند، و از حوادث قبل از روز بعث پاره ای را که دلیل بر عظمت خدای سبحان است خاطر نشان می سازد، تا مؤید مطالب قبل باشد.

### سنت الهی در اقوام گذشته: دعوت به حق، به سعادت رساندن مؤمنان و هلاکت یا عذاب شدید منکران و طاغیان

ولی ظاهراً این آیه معطوف و مربوط به جلوتر از آیات مورد بحث است، یعنی آیه شانزدهم که می فرمود: "وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا..." (۲)

چون آیات این سوره همواره بعضی به بعضی نظر داشته و عطف می شود، و غرض عمومی از سرپای این سوره، بیان سنتی است که خدای تعالی در اقوام و ملل داشته که نخست ایشان را به سوی حق دعوت می کرده، آن گاه یک عده را که پذیرای دعوتش گشته و اطاعت کرده اند سعادت مند، و دیگران را که از در استکبار مخالفت و طغیان نمودند عقوبت می نموده است، و بنا بر این مراد از هلاک در این آیه همان تدمیر به عذاب استیصال در آن آیه است چنانچه از ابی مسلم مفسر هم نقل شده و مراد از عذاب شدید عذاب آسان تر است از قبیل عذاب قحطی یا گرانی که باعث جلای وطن و یا خرابی عمارت های آن قریه شده، و یا بلاها و محنت های دیگر است.

در نتیجه آیه شریفه به این معنا اشاره دارد که قریه های نامبرده به زودی یکی پس از دیگری به خاطر فساد اهلش و فسق فاسقانش ویران می گردد، و این خود بنا به اشاره ای که در ذیل آیه دارد به قضای خدای سبحان است.

با این بیان وجه اتصال آیه بعدی (وَ مَا مَنَعْنَا...) به این آیه روشن می شود و معنا چنین می شود که: "این مردم نیز مانند اهل همان قریه ها مستعد برای فساد و آماده تکذیب آیات خدا هستند، آیاتی که به دنبال تکذیبش هلاک و نابودی در پی دارد، چیزی که هست اگر از آن قسم آیات خود را که بر آن اقوام فرستادیم و به خاطر تکذیبشان هلاکشان کردیم به این مردم هم بفرستیم همان اهلاک و تدمیر که بر سر آنها آمد و منقرضشان کرد بر سر اینان نیز آمده و اینان را به آنان ملحق خواهد کرد، آن وقت بساط دنیا برچیده خواهد شد و چون نمی خواهیم برچینیم لذا تا مدتی مهلتشان دادیم، ولی سرانجام اینان را نیز گرفتار می کنیم، و چنین نیست که اینان استثناء شوند" و این همان معنایی است که آیه "وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ" گرفتار می کند.

و آیات بعد از آن، بدان اشاره می کند.

ص: ۱۸۰

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۳.

۲- سوره یونس، آیه ۴۷.



بعضی (۱) از مفسرین گفته اند: مراد از "قری" در آیه شریفه، قریه های کافر نشین است و اگر بگوئیم مراد عموم قریه ها است، با سیاق آیه نمی سازد، لیکن این ادعایی است بدون دلیل.

### مراد از "کتاب" در جمله: "كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا" و بحثی که برخی مفسرین با قول به اینکه مراد از کتاب "لوح محفوظ" است در ذیل آن عنوان کرده اند

و اینکه فرمود: "كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا" معنایش این است که اهلاک قری و تعذیب آنها به عذاب شدید قبلا در کتاب نوشته شده، یعنی سرنوشتی است حتمی، از اینجا معلوم می شود که مراد از "کتاب" لوح محفوظ است که قرآن تمامی حوادث را نوشته شده در آن دانسته و در باره اش فرموده: "وَ كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ" (۲) و نیز فرموده "وَ مَا يَعْرُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ وَ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ" (۳).

برخی از مفسرین (۴) بحث عجیبی در باره این کتاب عنوان کرده و گفته اند که: بسیاری از دانشمندان معتقدند که هیچ موجود و هیچ حادثه ای نیست مگر آنکه با تمامی کیفیات و اسباب موجب اش و زمانی که برایش تعیین شده در لوح محفوظ و کتاب مسطور نوشته شده، آن وقت به آنان اشکال شده است که این حرف مستلزم آن است که بعد کتاب نامبرده غیر متناهی باشد، و حال آنکه براهین عقلی و نقلی بر خلاف آن است، و همه آنها بطور کلی بعد را متناهی می دانند، پس ناگزیر باید در جواب بگوئیم کتاب مزبور تنها حوادث این جهان را در بر دارد، و کلمه "شیء" را که در آیه "و کل شیء" است حمل بر خصوص اشیاء این عالم بکنیم.

بعضی (۵) دیگر در حل اشکال گفته اند که کلمه "شیء" را به همان عموم خود باقی می گذاریم لیکن نوشته را حمل بر بیانی می کنیم که با تنهای ابعاد بسازد، و می گوئیم لوح محفوظ در بیان کردن و نوشتن تمامی اشیاء دنیوی و اخروی و آنچه بوده و آنچه خواهد شد نظیر بیان جفر، جامع است که یک حرفش شامل و بیان کننده بسیاری حوادث است این بود آن بحث عجیبی که خاطر نشان ساختیم.

عجیب تر این است که اینان خیال کرده اند کتاب مذکور از جنس همین کاغذ و

ص: ۱۸۱

- ۱- تفسیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۲۳۳.
- ۲- تمام اشیاء را ضبط کردیم در مقتدای بیان کننده. سوره یس، آیه ۱۲.
- ۳- و پنهان نمی ماند از پروردگارت ذره المثقالی در زمین و نه در آسمان و نه کوچکتر از آن و نه بزرگتر از آن مگر در کتابی روشن. سوره یونس، آیه ۶۱.
- ۴- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۰۲.
- ۵- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۰۲.

قلمهای جسمانی و مادی است، و خلاصه کتابی است مانند سایر کتابها که آن را در یک گوشه عالم گذاشته اند و در آن اسامی و اوصاف و احوال تمامی موجودات و اینکه هر یک چه حوادثی مخصوص به خود دارند، و در نظام عمومی و جاری چه بر سرشان می آید نوشته شده است.

غافل از اینکه اگر لوح محفوظ چنین کتابی می بود، حتی گنجایش آن را نداشت که اسامی یک یک اجزای خودش را که از آنها ترکیب شده و بیان صفات و احوال آن اجزاء را در خود بگنجاند تا چه رسد به موجودات دیگر که جز خدای سبحان هیچ کس نمی تواند به تفصیل صفات و احوال آنها و حوادث مربوط به آنها و ربط و نسبت هایی که با یکدیگر دارند برشمرده و به آنها احاطه یابد.

بنا بر این جواب دادن از اشکال به اینکه کلمه "شیء" تنها مخصوص به اشیاء این عالم است چه حلی از اشکال می کند و اینکه بعضی ها در حل آن گفته اند که این کتاب از قبیل حروف ۲۸ گانه الفباء است که تمامی عالم و کتابها از آنها تشکیل شده در حقیقت ملتزم شده اند به اینکه لوح محفوظ کتابی است که تنها صور حوادث آن هم بالقوه و یا اجمال آن را دارد، و حال آنکه آیاتی که این کتاب را تعریف و توصیف می کند، یا صریح و یا نزدیک به صریح است در اینکه کتاب مذکور مشتمل بر خود اشیاء و خود حوادث گذشته و حال و آینده است آن هم بالفعل نه بالقوه، آنهم بطور تفصیل نه اجمال، آنهم به عنوان قضاء و سرنوشت حتمی و وجوبی نه امکان، و اگر لوح محفوظ از مقوله الفباء بود یک صفحه کاغذ هم که ۲۸ حرف در آن نوشته باشد لوح محفوظ می بود، چون اسامی هر چه هست و بوده و خواهد بود در این حروف وجود دارد.

علاوه بر این، جمع کردن میان این دو حرف که: "لوح محفوظ مصون از هر گونه تحول و تغییری است" و هم "مادی و جسمانی و قابل تحول و دگرگونی ها است" دلیلی لازم دارد که خیلی اساسی تر از اینگونه تصورات پوچ باشد، و این حرف اشکالات بسیاری دارد که دیگر متعرض نمی شویم.

پس حق مطلب این است که کتاب مبین همان متن اعیان و موجودات با حوادثی است که به خود می گیرند، و این به خود گرفتن از این نظر حتمی و واجب است که هر یک مترتب بر علت خویش است و پیدایش معلول بعد از وجود علت واجب و غیر قابل تخلف است، نه از نظر اینکه موجودی است مادی، آری ماده و قوه آن از نظر ذاتشان ممکن الوجودند.

و اگر این معنا یعنی مساله علیت و معلولیت را کتاب مبین و لوح محفوظ نامیده به این

منظور بوده که حقیقت معنا را با کمک مثال بفهمانند، و ما به زودی در جای مناسبی ان شاء الله این بحث را به طور کامل مطرح خواهیم نمود.

### از آنجا که خواست خدا بر این است که امت اسلام را پیش از مهلت منقرض نسازد، پیشنهاد کفار راجع به آوردن آیات را اجابت نکرد

"وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ ..."

قبلا- وجه اتصال این آیه با آیات قبلش گذشت، و حاصل آن این بود که آیه قبلی می رسانید که مردم- که آخرینشان مثل اولینشان هستند- به خاطر آن غریزه فسق و فساد که در ایشان است مستحق آمدن هلاکت و انواع دیگر عذابهای شدید هستند، و خدای تعالی هم در باره قریه ها این سرنوشت را مقرر فرموده که همه هلاک و یا معذب به عذاب شدید شوند، و همین معنا باعث شد که خدای تعالی آیاتی که کفار پیشنهاد می کنند نفرستد، چون با در نظر گرفتن اینکه آخرین بشر با اولین او یکسانند، و هر چه اولین را وادار به عصیان کرد آخرین را هم وادار می کند، و نیز با در نظر گرفتن اینکه اولین با آمدن آیات پیشنهادی خود باز کفر ورزیدند این مساله وجود دارد که اینها نیز بعد از دیدن معجزه و آیت پیشنهادی خود ایمان نیاورند، و در نتیجه به عذاب هلاک و یا عذاب شدید دیگری مبتلا شوند، هم چنان که پیشینیان ایشان شدند، و چون خدا نمی خواهد این امت را به عذاب عاجل و زودرس مؤاخذه نماید، لذا آیات پیشنهادی کفار را نمی فرستد.

با این بیان این معنا روشن می شود که این دو آیه با آیات دیگر این سوره- از آیه ۹۰ تا آخر سوره- که اقتراحات و پیشنهادات کفار را خاطر نشان ساخته و می فرماید: "وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ... (۱) ارتباط دارند و از ظاهر آیات سوره هم برمی آید که سوره یکباره نازل شده است.

پس اینکه فرمود: "وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ" کلمه "منع" نمی تواند به معنای ظاهری خودش باشد، زیرا "منع" عبارت است از اینکه کسی و یا چیزی قوی تر از انسان جلوی خواست او را بگیرد، و چون به حکم "وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ" و به حکم اینکه او غالب و قاهر است هر چه اراده کند می شود، و برای شدن آن به غیر از کلمه "کن" سرمایه دیگری لازم نیست نمی توان گفت تکذیب اولین نسبت به آیات خدا مانع شد از اینکه خداوند آیات پیشنهادی بعدی را بفرستد و خدای را جلوگیر و سد گردید.

ناگزیر باید بگوئیم معنایش این است که از آنجا که آیات پیشنهادی هیچگونه مصلحتی نداشته، و صاحبان پیشنهاد و بطور کلی هیچکس از آن نفعی نمی برده و هیچیک به

ص: ۱۸۳

آن ایمان نمی آوردند از این نظر خدای تعالی آن آیات را نفرستاد.

و اگر خواستی بگو کلمه "منع" در آیه شریفه معنای دیگری غیر از "جلوگیری" را می رساند و آن منافات میان دو امر زیر است.

۱- فرستادن آیات پیشنهادی مردم با اینکه امتهای گذشته آن را تکذیب کرده و آخرین هم راه ایشان را می روند باعث انقراض و استیصال ایشان می شود.

۲- و مشیت خدا تعلق گرفته بر اینکه امت اسلام را مهلت دهد.

و خداوند از این منافات که میان این امر است به منع تعبیر فرموده.

و شاید به منظور اشعار به همین نکته بوده که فرستادن آیات را به عبارت "ارسال" تعبیر فرمود نه به "ایتاء" چرا که "ایتاء" به معنای دادن و ارسال به معنای فرستادن است، و هر جا که به دومی تعبیر شود بیانگر این است که خود آیات مانند یک فرد با شعور ماموریت دارند.

و اما چرا جمله "إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ" از امتهای گذشته و هلاک شده تعبیر به "اولون" کرده؟ شاید برای این بود که اشاره کند به اینکه این مردمی که امروز آیات خدا را تکذیب می کنند دنباله روان و ادامه دهندگان همانها هستند (و به تعبیر امروزه جلد دوم همانها می باشند) و در حقیقت امت واحد هستند، پس اگر اینها هم تکذیب کنند نابود خواهند شد، خلاصه اینکه بشریت سر و ته یک کرباس است، هر غریزه ای که در قبلی ها و اولی ها بوده و کار آنها را به هلاکت کشیده در آخریها نیز هست و هر حکمی که صدرش داشت ذیلش هم دارد، و به همین جهت است که از همین مردم مکرر نقل کرده که می گفتند: "مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ" (۱) که صدر بشریت را پدران خود شمرده اند، و به هر حال معنای آیه این است که ما آن آیاتی را که قریش پیشنهاد کردند نفرستادیم، زیرا اگر می فرستادیم ایمان نمی آوردند و ما هلاکشان می کردیم، ولی قضا و خواست ما بر این شده است که این امت را عذاب نکنیم مگر بعد از مدتی مهلت، و این خصوصیت امت اسلام، در مواردی از کلام خدای تعالی استفاده می شود و تنها آیه مورد بحث نیست.

**دو وجه دیگر در معنای آیه: "وَمَا مَنَعْنَا أَنْ نُزِيلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ"**

و در معنای آیه کریمه دو وجه دیگر ذکر کرده اند (۲).

۱- ما آیات را نفرستادیم چون می دانستیم که ایشان حتی با دیدن آنها نیز ایمان

ص: ۱۸۴

۱- ما این سخنانی که این شخص می گوید از پدران پیشین خود هیچ نشنیده ایم. سوره مؤمنون، آیه ۲۴. [.....]

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۴.

نمی آورند، و فرستادنش بی فایده بود، هم چنان که امتهای قبل هم با آمدن آیاتی که خودشان خواسته بودند ایمان نیاوردند، و البته این مطلب در مورد آیات مربوط به اثبات توحید است، و اما معجزاتی که نبوت را اثبات می کند، و یا بودنش لطفی از ناحیه خداوند به شمار می رود لا محاله فرستاده می شود، چون اگر نفرستد، نبوت پیغمبر اثبات نمی شود.

۲- ما آیات را از این رو فرستادیم که پدران و اسلاف شما نظیر آنها را درخواست کرده و پیشنهاد دادند و وقتی اجابت کردیم و فرستادیم باز ایمان نیاوردند، شما هم که پیرو و مقلد گذشتگان خود هستید ایمان نمی آورید، پس چه فایده از فرستادن آن.

و معنای دوم از ابی مسلم نقل شده، و لیکن فرقی میان آن دو و وجه قبلی به نظر نمی رسد، و مشکل است آن را طوری معنا کرد که با هیچیک از آن دو تطبیق نکند. " وَ آتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا " - قوم ثمود مردمی بودند که نام پیغمبرشان صالح است، از او ناقه ای خواستند، خداوند هم شتر ماده ای به عنوان یک معجزه بسیار روشن بر ایشان از کوه بیرون کرد.

کلمه " مبصره " همانطور که در آیه " وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً " آمده به معنای بین و روشن است، و در آیه مورد بحث صفت ناقه و یا صفت محذوف است که همان آیت باشد، یعنی ما برای قوم ثمود ناقه را در حالی که ظاهر و روشن بود، و یا در حالی که آیتی روشن بود فرستادیم، ایشان به سبب آن به خود ستم کردند، و یا با تکذیب کردن آن، به خود ستم کردند.

" وَ مَا نُزِّلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا " - یعنی حکمت در فرستادن آیات ترساندن و انداز مردم بود، حال اگر آن آیت از آیاتی باشد که در دنبال خود عذاب استیصال را دارد تخویف در آن تخویف به هلاکت در دنیا و عذاب آتش در آخرت است، و اگر از آن آیات نباشد تخویف از آنها تخویف و انداز به عقوبت آخرت است.

و بعید نیست مراد از " تخویف " ایجاد خوف و وحشت باشد به اینکه عذاب کمتر از استیصال را به ایشان نشان دهد، و بنا بر این تخویف در این آیه معنای تخوف در آیه " أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخْوِيفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ " (۱) را خواهد داشت، و برگشت معنای آیه به این می شود که ما آیات اقتراحی ایشان را نمی فرستیم، چون نمی خواهیم با عذاب استیصال از بینشان ببریم، و اگر آیاتی را می فرستیم به منظور این است که با ایجاد ترس در دلهاشان

ص: ۱۸۵

---

۱- یا آنکه آنها را به حال ترس و اضطراب بگیرد که پروردگار تو بسیار به خلق مشفق و مهربان است. سوره نحل، آیه ۴۷.

متوجهشان کنیم، و آن وقت با دیدن آن از عذابهای سخت تر بهراسند. این وجه را به برخی از مفسرین (۱) نسبت داده اند.

### مراد از "رؤیا" و "شجره ملعونه" در آیه: "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَ نَحْوَهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا".

"وَ إِذْ قُلْنَا لِمَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَ نَحْوَهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا".

فقرات این آیه که چهار فقره است معانی روشنی دارد، و لیکن از نظر ارتباط و وجه اتصالی که با هم دارند خالی از اجمال نیست و سبب اصلی این اجمال دو فقره دومی و سومی است، زیرا خدای سبحان بیان نکرده که آن رؤیا که به پیغمبر خود ارائه داده چه بوده، و در سایر آیات قرآنش هم چیزی که آن را تفسیر کند نیامده.

و رؤیاهایی که در آیه: "إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَ لَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَتِنْتَهُمْ" (۲) و آیه "لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ جَدَّ الْحَرَامِ" (۳) آمده هیچیک با رؤیای در آیه مورد بحث تطبیق نمی کند چون آیه مورد بحث در مکه نازل شده و مربوط به قبل از هجرت است، و آن دو آیه مربوط به حوادث بعد از هجرت هستند.

و همچنین شجره ملعونه هم معلوم نیست که چیست که خدا آن را فتنه مردم قرار داده، و در قرآن کریم شجره ای به چشم نمی خورد که خداوند اسمش را برده سپس آن را لعنت کرده باشد.

آری، از شجره ای اسم برده به نام "شجره زقوم" و آن را به وصف فتنه توصیف می کند، و می فرماید: "أُمُّ شَجَرَةٍ الرُّقُومِ إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ" (۴) ولی دیگر آن را نه در اینجا و نه در جای دیگر لعنت نکرده، و اگر صرف اینکه در جهنم سبز می شود و مایه عذاب ستمگران است باعث لعن آن باشد، باید خود جهنم و عذابهای آن همه لعن شوند، و نیز باید ملائکه عذاب که در حقشان فرموده: "وَ مَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَ مَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا" (۵) ملعون باشند، با اینکه خدای تعالی ایشان را ستوده و ثنا گفته، آن هم

ص: ۱۸۶

- ۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۰۴.
- ۲- در آن موقع خداوند تعداد آنها را در خواب به تو کم نشان داد، و اگر فراوان نشان می داد مسلماً سست می شدی. سوره انفال، آیه ۴۳.
- ۳- البته خدا صدق و حقیقت خواب رسولش را آشکار و محقق ساخت که در عالم رؤیا دید شما مؤمنان البته به مسجد الحرام با دل ایمن وارد شوید. سوره فتح، آیه ۲۷.
- ۴- یا درخت زقوم جهنم که آن درخت را ما بلای جان ستمکاران عالم گردانیدیم. سوره صافات، آیه ۶۲.
- ۵- ما خازنان دوزخ را غیر فرشتگان عذاب قرار ندادیم و عدد آنها را جز برای فتنه و محنت کفار (نوزده) نگردانیدیم. سوره مدثر، آیه ۳۰.

ثنائی که فرموده: "عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ" (۱).

و نیز یکی از وسائل عذاب و شکنجه مردم کافر، دست مؤمنین است که فرموده:

"قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ" (۲) معلوم است که دست مؤمنین ملعون نیست.

از همه اینها معلوم می شود که مراد آیه، روشن کردن و بیان دو فقره خود یعنی "داستان رؤیا" و "داستان شجره ملعونه" در قرآن که مایه فتنه مردم شده نیست، بلکه مقصود اشاره اجمالی است به آن دو تا، خواننده به کمک سیاق تفصیل آنها را پیدا کند.

آری چه بسا بتوان از سیاق آیات پاره ای از جزئیات این دو داستان را استفاده کرد، آیات قبلی در این مقام بود که بفرماید: بشریت آخرش مانند اول و صدرش در بی اعتنایی به آیات خدا و تکذیب آن الگوی آیندگان می باشد، و مجتمعات بشری به تدریج و نسلی بعد از نسل دیگر و قریه ای بعد از قریه ای دیگر عذاب خدای را می چشند که یا آن عذاب هلاکت است و یا عذابی کمتر از آن.

و آیات بعدی که از آیه "وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ" شروع می شود و داستان ابلیس و تسلط عجیب او را بر اغوای بنی آدم بیان می کند و نیز همان سیاق آیات قبل را دنبال می کند.

و از این وحدت سیاق بر می آید که داستان رؤیا و شجره ملعونه دو امر مهمی است که یا به زودی در بشریت پیدا می شود و یا آنکه در ایام نزول آیات پیدا شده و مردم را دچار فتنه نموده و فساد را در آنان شایع ساخته، و طغیان و استکبار را در آنان پرورش داده.

و ذیل آیه که می فرماید: "وَ نُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا" به همین معنا اشاره نموده و آن را تایید می کند و بلکه صدر و ابتدای آیه هم که می فرماید "وَ إِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ" همین اشاره و تایید را دارد.

با در نظر گرفتن آنچه گفته شد این را نیز در نظر بگیریم که خدای تعالی شجره نامبرده را به وصف ملعونه در قرآن توصیف کرده است، و از این به خوبی بر می آید که قرآن کریم مشتمل بر لعن آن هست، و لعن آن شجره هم الآن در میان لعنت های قرآن موجود است، چون

ص: ۱۸۷

۱- و بر آن دوزخ فرشتگانی بسیار دل سخت مامورند که هرگز نافرمانی خدا را نخواهند کرد و آنچه به آنها حکم شود فوراً انجام دهند، سوره تحریم، آیه ۶.

۲- شما ای اهل ایمان با آن کافران، به قتال و کارزار برخیزید تا خدا آنان را به دست شما عذاب کند. سوره توبه، آیه ۱۴.

ظاهر جمله " وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ " همین است.

حال ببینیم در قرآن چه چیزهایی لعن شده، در قرآن ابلیس و یهود و مشرکین و منافقین و مردمی دیگر به عناوینی دیگر لعنت شده اند مثل کسانی که با حالت کفر بمیرند، و یا آیات خدا را کتمان کنند، و یا خدا و رسول را آزار نمایند و امثال این عناوین.

و در آیه مورد بحث " شجره " به این لعنت ها وصف شده، و شجره همانطور که به درختهای ساقه دار اطلاق می شود همچنین به ریشه هایی که از آنها شاخه های فرعی جوانه می زند اطلاق می گردد مانند ریشه های مذهبی و اعتقادی.

در لسان العرب می گوید: وقتی می گویند فلانی از شجره مبارکه ای است معنایش این است که ریشه دودمان مبارکی دارد (۱)، از گفتار لسان العرب هم که بگذریم در لسان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم بسیار دیده می شود که " من و علی از یک شجره ایم " و نیز از همین باب است که در حدیث عباس فرمود عموی آدمی صنو پدر او است، (و صنو یکی از دو شاخه خرما را می گویند که از یک ریشه روئیده باشند).

و اگر در این مساله کمال دقت را به کار ببریم، این معنا برایمان روشن خواهد شد که شجره ملعونه یکی از همان اقوام ملعونه در کلام خدا هستند که صفات شجره را دارند، یعنی از یک ریشه منشعب شده و نشو و نما نموده و شاخه هایی شده اند، و مانند درخت، بقایای یافته و میوه ای داده اند، دودمانی هستند که امت اسلام به وسیله آن آزمایش شده و می شوند.

و چنین صفاتی جز بر یکی از سه دسته از آنها که شمردیم تطبیق نمی کند، یا مشرکین، و یا منافقین و یا اهل کتاب.

و بقاء و نشو و نمایشان یا از راه تناسل و زاد و ولد است، و هر خانواده از ایشان که در میان مردمی زندگی کنند دین و دنیای آن مردم را فاسد نموده و دچار فتنه شان می سازند، یا از این راه در میان مسلمین دوام یافته و در همه اعصار آثار شوم خود را می بخشند، و یا از راه پیدا شدن عقیده ها و مذاهب فاسد که آنها دور آن را گرفته و ترویجش می کنند، و هم چنان نسلی بعد نسل آن را پایدار نگه می دارند، و در آن لانه فساد، به اسلام ضربه وارد می آورند.

وقتی بنا شد شجره ملعونه بطور مسلم یکی از این سه فرقه باشد حال باید ببینیم از اوضاع و احوال زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و زمان نزول آیه چه می فهمیم؟.

بطور مسلم در آن زمان از مشرکین و اهل کتاب یعنی یهود و نصاری قومی که چنین "

ص: ۱۸۸



صفتی داشته باشند ظهور نکرد (نه قبل از هجرت و نه بعد از آن) زیرا تاریخ نشان می دهد که خداوند مسلمانان را از شر این دو طائفه ایمن کرده و ایشان را استقلال داده بود و با امثال آیه " **الْيَوْمَ يَأْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ**" (۱)، استقلالشان را اعلام فرموده بود که ما در تفسیر آن بحث مفصلی گذرانیم.

وقتی اوضاع و احوال صدر اسلام با مصداق بودن مشرکین و اهل کتاب سازگار نشد، قهرا باقی می ماند فرقه سوم، یعنی منافقین که در ظاهر مسلمان بودند، و تظاهر به اسلام می کردند، و در میان مسلمانان یا از راه فامیلی و یا از راه پیروزی عقیده و مسلک بقا و دوام یافته و در اعصار بعدی هم فتنه مسلمانان شدند.

آری جای هیچ تردیدی نیست که سیاق آیه اشاره به ارتباطی دارد که در میان دو فقره " **ما جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَا فَقره**" و **الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ**" برقرار است، مخصوصا با دقت در اینکه قبل از این فقره جمله " **وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ**" قرار گرفته و آن گاه دنباله هر سه فقره جمله " **وَ نَحْوُفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا**" آمده است.

زیرا ارتباط این چند فقره با یکدیگر این معنا را به خوبی می رساند که آیه شریفه در صدد بیان و اشاره به یک امری است که خدای سبحان به آن احاطه دارد، خطری است که موعظه و تخویف از آن را نکاسته بلکه بیشترش می کند.

با در نظر گرفتن این جهات معلوم می شود که قضیه از این قرار بوده که خدای سبحان شجره ملعونه را در عالم خواب به رسول گرامی خود نشان داده، آن گاه در قرآن بیان کرده که آن شجره ای که در رؤیا نشانت دادیم، و پاره ای از رفتارشان را در اسلام برای ارائه دادیم فتنه اسلام است.

پس مراد از "احاطه" در جمله " **وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ**" به مقتضای سیاق احاطه علمی است، و ظرف " **اذ**" متعلق به محذوف است، و تقدیر کلام چنین است " **بیاد آور آن زمانی را که به تو چنین و چنان گفتیم**"، و خلاصه آنچه را که در این آیات برای گفتیم فراموش مکن که شیوه مردم استمرار بر فساد و فسق و فجور است و در اعراض از یاد خدا و بی اعتنایی او از اسلاف خود پیروی می کنند، و گفتیم که پروردگار تو احاطه علمی به

ص: ۱۸۹

---

۱- امروز کافران از این که به دین شما دست برد زنند و اختلالی رسانند طمع بریدند پس شما از آنان بیمناک نگشته و از من بترسید. سوره مائده، آیه ۳.

سراپای بشریت دارد، و می داند که این شیوه همانطور که در گذشته در بشر جریان داشت در آینده نیز جریان خواهد یافت.

پس حاصل معنای "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ" این شد که ما شجره ملعونه در قرآن را (که تو با معرفی ما آن را شناختی و در رؤیا پاره ای از فسادهایش را دیدی) قرار ندادیم مگر فتنه برای مردم و بوته امتحانی که یک یک مردم در آن آزمایش کردند، و ما به همه آنان احاطه داریم.

و دو ضمیر جمعی که در جمله "نُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا" است ظاهراً به ناس بر می گردد، و مراد از تخویف (ترساندن) مردم یا تخویف با موعظه بیان است و یا تخویف به آیات آسمانی و زمینی است که ایشان را می ترساند ولی از بین نمی برد.

و معنایش این است که ما مردم را می ترسانیم، ولی هشدار و ترساندن ما جز به طغیان ایشان نمی افزاید، آن هم نه هر طغیانی، بلکه طغیانی بزرگ، یعنی مردم از هشدار ما نمی ترسند، تا بدینوسیله از کرده های زشت خود دست بردارند، بلکه تخویف ما را با طغیانی کبیر پاسخ می گویند، و خلاصه مردم در طغیان خود تا آنجا که می توانند پیش می روند، و دشمنی و عناد با حق را از حد می گذرانند.

این را هم بگوئیم که به اعتراف بسیاری از مفسرین سیاق آیات سیاق تسلیت است، می خواهد رسول گرامی خود را تسلیت بگوید این فتنه ها که در رؤیا به تو نمودیم چیز تازه ای نیست بلکه سنت خدای تعالی همواره بدین منوال بر امتحان بندگانش جریان داشته است.

**بیان اینکه آیه شریفه ناظر به "بنی امیه" است و نقل سخن بعضی از مفسرین که رؤیا را "معراج" و شجره ملعونه را "شجره زقوم" دانسته اند و جواب آن**

تمامی آنچه را که گفتیم روایات عامه و اتفاق احادیث خاصه تایید می کند، زیرا در آنها آمده که مراد از "رؤیا" در این آیه، خوابی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در باره بنی امیه دید و شجره ملعونه شجره این دودمان است، و به زودی روایات مزبور در بحث روایتی آینده از نظر خواننده خواهد گذشت. ان شاء الله تعالی.

البته جمعی از مفسرین (۱) نیز به نقلی که از ابن عباس شده، استناد کرده و گفته اند که مراد از رؤیایی که خدای تعالی به پیغمبرش نشان داد معراج رسول است، و مراد از شجره ملعونه در قرآن شجره زقوم است این عده از مفسرین همچنین گفته اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وقتی از معراج برگشت صبح آن شب به مشرکین خبر داد که دیشب به معراج رفتم، مشرکین تکذیب کرده و مسخره اش نمودند، و همچنین وقتی مشرکین آیاتی را که در آن اسم

ص: ۱۹۰

زقوم برده شده بود شنیدند مسخره کردند خداوند این آیه را فرستاد که آن خوابی که ما به تو نمودیم همان معراج و شجره هم همان زقوم است، و ما آن دو را جز مایه امتحان مردم قرار ندادیم.

آن وقت وقتی به مفسرین مذکور اشکال شد که آخر بنا به تصریح همه اهل لغت "رؤیا" به معنای صحنه‌هایی است که آدمی در خواب می‌بیند و این چه ربطی به معراج (که در بیداری اتفاق افتاده) دارد؟ چنین عذر می‌آورند که کلمه مذکور مانند رؤیت مصدر است و معنای دیدن را می‌دهد و اختصاص به خواب ندارد، و یا می‌گویند: رؤیا هر چیزی است که انسان آن را در شب ببیند چه در بیداری و چه در خواب و یا می‌گویند معراج را از این نظر رؤیا خوانده که در نظر مشرکین چیزی شبیه به رؤیای خواب می‌آمده، و یا می‌گویند: این به زعم مشرکین رؤیا خوانده شده هم چنان که قرآن سنگهایی را که مشرکین خدا می‌خواندند، خدا خوانده.

و لذا می‌بینیم که بعضی از مشرکین به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گفته‌اند:

نکنند این عالم را در خواب دیده‌ای، و چون چنین بوده خدا هم آن را رؤیا خوانده، و یا می‌گویند از این نظر رؤیا خوانده شده که از جهت اشتمالش بر عجائب یا از جهت سرعت وقوع و یا به شب واقع شدنش شبیه به رؤیا بوده است.

آن گاه عده‌ای دیگر به این حرفها پاسخ داده‌اند که در روایت عایشه و معاویه آمده که معراج در خواب بوده.

و نیز وقتی اشکال شده که معنا ندارد درخت زقوم را شجره ملعونه بنامند، مگر درخت چه کرده که ملعون شود؟ در جواب گفته‌اند: مراد از لعن درخت لعن خورندگان آن است که بطور مجاز اسناد، و به منظور مبالغه در لعن به خود درخت گفته شده، و یا گفته‌اند: لغت به معنای دوری است و شجره ملعونه در دورترین فاصله از رحمت خدا قرار دارد، چون در قعر جهنم واقع شده.

و یا گفته‌اند (۱): "از این جهت ملعون شده که طلعتش شبیه به سر شیطان‌ها است، و چون شیطانها ملعونند آن نیز ملعون شده"، و یا گفته‌اند: عرب هر غذای ناپسند و سمی و مضر را ملعون می‌خواند و شجره مزبور هم از این جهت ملعون خوانده شده."

حال بد نیست جوابی به این حرفها بدهیم و بگذریم:

ص: ۱۹۱

اما اینکه در باره "رؤیا" گفته اند همچون (رؤیت) مصدر است یا به معنای "دیدن در شب" است، جوابش این است که چنین معنایی در لغت ثابت نشده و در سخنان نظم و نثر ادبای عرب شاهدی بر آن دیده نشده است و جز ادعای محض دلیل دیگری ندارد.

و اما اینکه گفته اند: "معراج را رؤیا نامیدن از باب تسلیم به اعتقاد خصم است که می پنداشته اگر معراجی بوده در خواب بوده است، هم چنان که خدای تعالی سنگ و چوبهای مشرکین را خدای ایشان نامیده، و این معنایش امضای خدایی آنها نیست"، در جواب می گوئیم بر ما واجب است که کلام خدای را از چنین توجیهاتی منزله بدانیم، اگر قرآن کریم چنین کاری کرده بود قرینه ای می آورد که بفهماند چه عنایتی در کار بوده، و قضیه خدایان مشرکین را هم قبول نداریم، زیرا هیچ جای قرآن معبودهای مشرکین را خدا نخوانده، و حتی شرکاء هم ننامیده، و اگر اسمی از آنها برده به تعبیر "خدایان ایشان" و "یا" شرکاء ایشان" آورده نه آلهه و شرکاء، تا کاملا بفهماند که قرآن و اهل قرآن خدایان ایشان را قبول ندارند، نظیر این جواب را بر آن استدلالشان هم که گفته اند: از باب تسمیه "معراج" به "رؤیا" است نیز می توان آورد، چرا که بطور کلی مجاز قرینه می خواهد، و بدون قرینه نمی شود کلامی را حمل بر معنای مجازیش کرد، و اگر قرینه ای در کار بود قائلین به معراج روحی، به کلمه رؤیا در این آیه - بنا بر اینکه ناظر به داستان معراج باشد - استدلال نمی کردند، بلکه به همان قرینه تمسک می جستند. و اما اینکه در جواب گفتند "اصلا معراج در خواب اتفاق افتاده"، بطلانش در اول سوره در تفسیر آیه اسراء گذشت.

و بقیه پاسخ هایی که داده اند نیز هیچیک استدلالی نیست، مثلا یکی این بود که مقصود از شجره ملعونه شجره ای است که خورندگانش ملعونند، و منظور از این تعبیر، مبالغه در لعنت ایشان است، و این حرف هر چند در محاورات عامه نمونه اش دیده می شود که وقتی می خواهند کسی را ناسزا بگویند زن او را به بدی یاد می کنند، دختر او را می گویند، پدر و مادر و قوم و قبیله اش را دشنام می دهند تا در دشنام خود او مبالغه کرده باشند، گاهی هم از این باب آن آسمانی که بر او سایه افکنده، و آن سرزمینی که او را در خود جای داده و آن خانه ای که او را در خود گنجانیده، و آن مردمی که با او معاشرت می کنند همه را به باد فحش می گیرند، آری چنین چیزی در محاورات مردم بی سر و بی پا هست ولی مگر هر چه در محاورات دیده شد باید در قرآن کریم هم راه داده و آیات آن را بر طبق آن محاورات، معنا کرد؟ در حالی که ادب قرآن چنین اجازه ای را به ما نمی دهد، که به او نسبت لعنت به درختی دهیم که مردم بد از میوه اش خورده اند.

و نیز اینکه گفتند: "اصلاً لعنت به معنای مطلق راندن و دور کردن است"، در جواب می گوئیم که چنین چیزی در لغت ثابت نشده، آنچه که در قرآن آمده و قرائن بر آن دلالت کرده اند این است که لعنت به معنای دوری از رحمت و کرامت الهی است، و اینکه گفته شد آیه مورد بحث، نظیر آیه "شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ" است و اصل جحیم چون دورترین نقاط از رحمت است، پس شجره ملعونه هم همان شجره است، در پاسخش می گوئیم: اگر مقصود از رحمت، بهشت است، ادعای شما دلیلی ندارد، چون کسی نمی داند که اصل جحیم با بهشت چه فاصله ای دارد، و اگر مقصود از رحمت معنای مقابل عذاب است لازمه اش این است که ملعونه بودن شجره به معنای دور بودن از رحمت و کرامت باشد، و مقتضای این حرف این است که خود جهنم و عذابهایی که در آن آماده شده و ملائکه آتش و خزنه دوزخ، همه مغضوب خدا و دور از رحمت او باشند و حال آنکه هیچیک از آنها ملعون نیستند، بلکه لعنت و غضب و دوری، از آن کسانی از جن و انس است که در آن عذابها معذب می باشند.

و اما اینکه گفتند "از این جهت آن را ملعون خوانده اند که طلع آن شبیه به کله شیطان ها است، و چون شیطانها ملعونند آن درخت را نیز ملعون خوانده"، جوابش این است که این یک "مجاز در اسناد" نمونه و نوظهوری است که کمتر کسی به قرینه آن پی می برد، بنا بر این همه ایرادها که به وجه اول کردیم به این نیز وارد است.

و اینکه گفتند: "عرب هر غذای ناپسند و مضرری را ملعون می نامند" نیز صحیح نیست، زیرا باید اول چنین استعمالی را ثابت کنیم آن گاه چنین نسبت غیر ثابتی را به جای اینکه به میوه درخت بدهیم، بدون قرینه به درخت نسبت دهیم، و به هر حال اینکه این معنا یکی از معانی لعن بوده باشد ثابت نیست، بلکه ظاهراً اگر درختی را به صفت ملعونیت توصیف کنند همان معنای معروف لعن از آن فهمیده می شود، و عموم مردم هم چیزی را که نمی پسندند و طعام و شرابی که دوست نمی دارند ملعون می نامند.

و اما اینکه مطلب را به ابن عباس نسبت داده اند، به فرض که وی چنین حرفی زده باشد تازه ثابت نمی شود، چون حجت نیست، آن هم با معارضه ای که با حدیث آینده عایشه دارد، و همچنین احادیثی دیگر که تفسیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را متضمن است که دیگر حرفی بالای حرفش نیست، و روایات دیگر نمی تواند با آن معارضه کند.

در کشف در ذیل آیه "وَ إِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ" گفته است معنایش این است که به یاد آور روزی را که به تو وحی نمودیم که پروردگار تو احاطه به مردم قریش دارد،

و تو را به واقعه بدر و پیروزی در آن واقعه و شکستن دشمن نوید دادیم و آن نوید را در جمله "سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبُرَ" و جمله "قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَيُغْلَبُونَ وَ يُخْشَرُونَ" و جملاتی دیگر محقق ساخته و آن گاه بر حسب عادت می که در خبر دادن دارد فرموده است خداوند به مردم احاطه دارد.

و در بحبوحه ای که دو دشمن به جان هم افتاده بودند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با ابی بکر در عریش قرار داشت و دعا می کرد که: "اللهم انی اسئلك عهدک و وعدک- خدایا از همان عهد و وعده ای که دادی درخواست می کنم"، آن گاه از عریش بیرون آمد در حالی که زرهی به تن داشت، مردم را علیه دشمن تحریک نموده و می فرمود: "سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَ يُُولُونَ الدُّبُرَ" به زودی جمعشان پراکنده گشته و پا به فرار می گذارند.

و شاید خدای تعالی در عالم رؤیا قتلگاه ایشان را هم به آن جناب نشان داده باشد، چون وقتی به چاه بدر رسید اشاره به زمین کرد و فرمود: مثل اینکه قتلگاه دشمن را می بینم، آن گاه فرمود: اینجا قتلگاه فلانی و اینجا از آن فلانی است، همین گفته ها به عنوان وحیی که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شده به گوش قریش رسید و فهمیدند که در خواب قتلگاه چه کسانی به وی نمودار شده در مقابل مسخره اش کردند و قاه قاه خندیدند، و در استهزاء آن جناب شتابزدگی هم داشتند.

و وقتی شنیدند که می خواند: "إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ" آن را نیز به باد مسخره گرفته و گفتند: محمد از یک طرف می گوید جهنم سنگ را هم می سوزاند از طرفی دیگر می گوید از میان آن درخت سبز می شود! زمخشری در معنای آیه چنین ادامه می دهد که این آیات به منظور تخویف و ترساندن بندگان نازل شده و مشرکین در روز بدر به عذاب دنیا که عبارت از کشته شدن باشد مبتلا شدند، این بود تفسیری که زمخشری برای آیه کرده (۱)، آن گاه وقتی به مساله رؤیا می رسد گفته های قبلی خود را فراموش نموده و آن را با مساله معراج تطبیق می کند.

### **رد وجه دیگری که "رؤیا" را به جنگ بدر مربوط دانسته است**

از اینجا معلوم می شود که وی تفسیر رؤیا را به معراج نپسندیده و خواسته است بگوید که در روایت چنین آمده، آن گاه از آن صرف نظر کرده و خودش به رؤیای واقعه بدر قبل از وقوع آن تفسیر نموده.

زمخشری هر چند به این وسیله از تفسیر رؤیا به معراج فرار کرده، و لیکن در محذور.

ص: ۱۹۴

دیگری افتاده که کمتر از محذور آن تفسیر نیست، اگر شدیدتر از آن نباشد و آن این است که رؤیا را به این احتمال تفسیر کرد که ممکن است رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چنین خوابی دیده باشد، و هیچ فکر نکرده که مگر ممکن است قرآن کریم را به احتمال تفسیر نمود؟ چطور چنین جرأتی به خود داده که قرآن را به توهمی تفسیر کند که هیچ شاهد و دلیلی بر آن نباشد، نه در خود آیات و نه در خارج؟.

بعضی (۱) دیگر گفته اند: مراد از "رؤیا" خوابی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دید که در آینده وارد مکه و مسجد الحرام خواهد شد، و همان رؤیایی است که خدای سبحان در آیه "لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا..." به آن اشاره می کند.

اشکال این حرف این است که رؤیای در آیه مورد بحث رؤیایی است که قبل از هجرت واقع شده و رؤیایی که ایشان می گویند بعد از هجرت و قبل از صلح حدیبیه اتفاق افتاده، و ما ان شاء الله به زودی در باره آن رؤیا بحث خواهیم نمود.

بعضی (۲) دیگر به ابی مسلم مفسر نسبت داده اند که گفته مراد از "شجره ملعونه" در قرآن یهود است.

و در اینکه آیا می توان آیه را به این وجه تفسیر نمود یا نه بحثش گذشت.

"وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا"

در مجمع البیان از زجاج نقل می کند که گفته: کلمه "طینا" به خاطر اینکه حال است منصوب شده، و معنایش این است که "تو ای خدا آدم را در حالی که از گل بود خلق فرمودی"، و نیز ممکن است که در تقدیر "من طین" بوده بعد از افتادن کلمه "من" به فعل "خلقت" وصل شده و منصوب گردیده است، هم چنان که در آیه "أَنْ تَسْتَرْضِيَهُمْ أَوْلَادُكُمْ" همین طور شده، یعنی در تقدیر "لأولادکم" بوده بعد از افتادن "لام" منصوب شده است.

بعضی هم گفته اند که منصوب شدنش از این باب است که کلمه مورد بحث، تمیز است نه حال (۳).

و در کشف احتمال داده که حال برای موصول باشد نه مفعول "خلقت" هم چنان که زجاج و بعضی گفته اند: در هر حال حالیه بودن خلاف ظاهر است، زیرا کلمه "طینا" جامد

ص: ۱۹۵

۱- منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۹۳.

۲- منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۹۴، و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۴.

۳- مجمع البیان، ج ۴، ص ۶۹.

است، و حال باید مشتق باشد (۱).

### یاد آوری داستان سجده نکردن ابلیس بر آدم (علیه السلام) و آغاز عصیان و اغوای او

در این آیه شریفه یادآوری دیگری است برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و آن داستان ابلیس و ماجرای است که میان او و خدای سبحان اتفاق افتاد، آن موقعی که امر خدا به سجده به آدم را عصیان ورزید تا نسبت به وضع مردم خیلی ناراحت نشود و بداند که جنس بشر از ازل همین طور بوده که او امر خدای را سبک شمرده و در برابر حق سرپیچی و استکبار می ورزند، و اعتنایی به آیات خدا نمی کنند، و از این به بعد هم همواره چنین خواهد بود، بیاد آور که چگونه ابلیس قسم خورد که گریبان ذریه آدم را بگیرد، و خدا هم او را بر کسانی که اطاعتش کنند مسلط فرمود، و احدی از پیروان دعوت او و دعوت سواران و پیادگان از لشکر او را استثناء نکرد، و کسانی را استثناء کرد که از بندگان مخلص خدا باشند.

بنا بر این معنای آیه چنین می شود: به یاد آر زمانی را که پروردگارت به ملائکه گفت:

بر آدم سجده کنید، همه سجده کردند مگر ابلیس، در اینجا مثل اینکه کسی پرسیده باشد:

خوب ابلیس چکار کرد و یا چه گفت؟ در جوابش فرمود: امر خدای را نادرست تلقی کرده و گفت: آیا من سجده کنم؟- این استفهام را انکاری گویند- در برابر کسی که او را از گل آفریدی با اینکه مرا از آتش خلق کرده ای که شرافت آتش بیشتر از گل است.

و بطوری که ملاحظه می کنید در آیه شریفه مطالبی به منظور اختصار حذف شده، چون سیاق اقتضای این اختصار را داشت، زیرا مقصود بیان علل و عواملی است که باعث شد ظلم و فساد بنی آدم استمرار و دوام یابد و نسلش برچیده نگردد، و در این باره نخست این را فرمود که اولین بشر به آیات و معجزات اقتراحی خودش ایمان نیاورد، آخرین هم پیرو همان اولین اند، و ایمان نخواهند آورد، و سپس به پیغمبر گرامی خود یاد آور شد که در این میان فتنه ها در کار است، که به زودی ظهور نموده و امت اسلام را در بوته امتحان خود داغ می کند، آن گاه داستان آدم و ابلیس را خاطر نشان می فرماید که ابلیس سوگند خورد ذریه آدم را گمراه سازد، و از خدا درخواست کرد که او را بر کرده اش مسلط سازد، پس خیلی بعید نیست که اکثر مردم به سوی راه ضلالت گرائیده و در ظلم و طغیان و اعراض از آیات خدا غوطه ور گردند، چون از یک سو فتنه های الهی احاطه شان کرده و از سوی دیگر شیطان با قشون سواره و پیاده اش محاصره شان نموده است.

" قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْت عَلَيَّ لَئِنِ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأُحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا "

ص: ۱۹۶



کاف در کلمه "ارایتک" زائده است، و هیچ محلی از اعراب ندارد، فقط معنای خطاب را می‌رساند چنانچه در اسماء اشاره این کار را می‌کند، و مراد شیطان از اینکه گفت:

"الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ" آدم (علیه السلام) است، برتری دادن آدم بر ابلیس همان است که خدای تعالی او را وادار کرد که تا بر او سجده کند، و چون نکرد از درگاه خودش براند.

و از همین جا روشن می‌شود که ابلیس از دستور سجده کردن بر آدم همین تفضیل را فهمیده چنانچه از کلام ملائکه در پاسخ خدای تعالی که گفتند: "آیا در زمین خلقی قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کنند" فهمید که خلق آینده نیز گناه می‌توانند بکنند، و لذا جرأت و جسارت به خرج داده تصمیم گرفت ذریه آدم را اغواء کند، و در تفسیر آیه "أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ..." (سوره بقره، آیه ۳۰) مطالبی که نافع باشد گذشت.

کلمه "احتناک" به طوری که در مجمع البیان (۱) گفته به معنای قطع شدن از ریشه است، و وقتی گفته می‌شود: "احتناک فلان ما عند فلان من مال او علم - فلانی آنچه مال یا علم نزد فلان کس بود همه را احتناک کرد" معنایش این است که جستجو نموده تا دینار آخرش را از او گرفت، و یا وقتی گفته می‌شود: "احتناک الجراد المزرع - ملخ زراعت را احتناک کرد" معنایش این است که تا دانه آخرش را خورد (۲).

بعضی (۳) گفته اند اصل این کلمه از "حنک" است، وقتی گفته می‌شود: "حنک الدابة بحبلها" معنایش این است که ریسمانی به گردن حیوان بست و او را کشید، و ظاهراً معنای آخری اصلی احتناک است، چون احتناک خود به معنای افسار کردن است.

و معنای آیه این است که ابلیس بعد از آنکه سرپیچی کرد دچار غضب الهی شد و گفت: پروردگارا این بود آن کس که مرا به سجده کردن بر وی مامور نمودی؟ و چون انجام ندادم از درگاه خودت دورم ساختی؟ سوگند که اگر تا روز قیامت که مدت عمر بشر در زمین است مرا مهلت دهی فرد فرد ذریه او را افسار می‌کنم مگر اندکی را که بندگان مخلص تواند.

"قَالَ أَذْهَبَ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا".

بعضی (۴) گفته اند: امر "برو" (اذهب) امر حقیقی نیست بلکه کنایه از آزادی است،

ص: ۱۹۷

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۵.

۲- مجمع البیان، ج ۴، ص ۶۸.

۳- تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۴.

۴- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۱۰.

هم چنان که در محاورات روزمره به مخالف خود می گوئیم برو و هر چه از دست بر می آید کوتاهی مکن.

بعضی (۱) دیگر گفته اند: امر "برو" امر حقیقی است، و عبارت اخرای "فَاخْرُجْ مِنْهَا فَبِأَنَّكَ رَجِيمٌ" است، و کلمه موفور به معنای کامل است، و جزای موفور آن جزائی است که چیزی از آن ذخیره نگردد و همه اش داده شود، و معنای آیه روشن است.

"وَ اسْتَفْزِرُ مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَ أَجْلِبُ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ ..."

"استفز" به معنای هل دادن به آرامی و به سرعت است، و "جلب" به طوری که در مجمع (۲) گفته سوق دادن به وسیله سائق است، و "جلبه" به معنای صوت است، و در مفردات گفته که اصل "جلب" و ثلاثی مجرد آن به معنای سوق دادن چیزی است، وقتی گفته می شود فلانی را جلب کردم معنایش این است که او را کشاندم، هم چنان که شاعر عرب هم گفته: "و قد يجلب الشيء البعيد الجواب - گاه می شود که جواب چیز دوری را هم جلب می کند" ولی اگر به باب افعال برود، و گفته شود "اجلبت علیه" معنایش این می شود که از روی قهر بر سرش فریاد زدم، هم چنان که در قرآن آمده "وَ أَجْلِبُ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ" (۳).

و کلمه "خیل" به طوری که گفته شده به معنای اسبان است، و از این ماده کلمه ای که به معنای یک اسب باشد نیامده، ولی گاهی مجازاً به اسب سوار هم اطلاق می شود.

و کلمه "رجل" - به فتح راء و کسر جیم - به معنای راجل "پیاده" است هم چنان که "حذر و حاذر" و "کمل و کامل" به یک معنا است، و رجل مقابل راکب "سواره" است، و ظاهر مقابله رجل با خیل این است که مراد از آن پیاده نظام باشد.

پس معنای آیه شریفه این می شود که با آواز از ذریه آدم هر که را که می توانی گمراه و به معصیت وادار بکن، که البته به حکم آیات سوره حجر کسانی خواهند بود که ابلیس را دوست داشته و پیرویش کنند، و گویا "استفزاز با آواز" کنایه از خوار کردن آنان با وسوسه های باطل و خالی از حقیقت است، و اینکه وضع شیطان و پیروانش وضع چوپان و رمه را دارد که با یک صدا به راه می افتند، و با صدایی دیگر می ایستند و معلوم است که این صداها آوازهایی بی معنی است.

و اینکه فرمود: "وَ أَجْلِبُ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ" معنایش این است که برای به راه .

ص: ۱۹۸

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۱۰.

۲- مجمع البیان، ج ۴ ص ۶۸.

۳- مفردات راغب، ماده "جلب".

انداختن آنان به سوی معصیت به لشگریان اعم از سواره نظام و پیاده نظام دستور بده تا پیوسته بر سر آنان بزنند، و این گویا اشاره است به اینکه لشگریان شیطان بعضی شان تندکار و بعضی کندکارند، هم چنان که وضع هر لشگری همین طور است بعضی سواره و بعضی پیاده اند، پیاده ها را به کاری می گمارند که حاجت به سرعت عمل نداشته باشد.

### مراد از مشارکت شیطان در اموال و اولاد مردم در خطاب: " وَ شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ "

وَ شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ "

شرکت جز در ملکیت و اختصاص تصور نمی شود، و لازمه اش این است که شریک در استفاده از آن ملک - که غرض از تحصیل آن همان استفاده است - سهم باشد، چرا که مال عینی است خارجی و جدای از انسان و همچنین فرزند موجودی است مستقل و جدای از پدر و مادر و اگر غرض از مال و فرزند استفاده از آنها نبود هرگز انسان مالیتی برای مال و اختصاصی برای فرزند قائل نمی شد.

پس شرکت کردن شیطان با آدمی در مال و فرزند سهم بردن از منفعت و اختصاص است، مثل اینکه آدمی را وادار کند به تحصیل مال که خداوند آن را مایه رفع حاجت آدمی قرار داده از راه حرام، زیرا در این صورت هم آدمی از آن مال منتفع شده به غرض طبیعی خود نائل می شود، و هم شیطان به غرض خود رسیده است و یا آنکه از راه حلال کسب بکند و لیکن در معصیت به کار برند، و در اطاعت خدا صرف نکنند، پس هر دو از آن مال منتفع شده اند با اینکه او از رحمت خدا تهی دست است. (۱)

و یا آنکه از راه حرام فرزند برای آدمی به دنیا آید، و یا از راه حلال به دنیا آیند و لیکن به تربیت دینی و صالح تربیتش نکنند و به آداب خدایی مؤدبش نسازد، در نتیجه سهمی از آن فرزند را برای شیطان قرار داده و سهمی را برای خودش، و همچنین چیزهای دیگر.

و این وجه که ما ذکر کردیم وجه خوبی است در تفسیر آیه، و جامع همه معانی و وجوه مختلفه است که ذکر کرده اند، مانند گفتار بعضی»

که گفته اند: اموال و اولادی که شیطان در آنها شرکت دارد عبارت است از اموالی که از راه حرام و غیر حق به دست آمده باشد، و فرزندى که از راه زنا پدید آمده باشد " نقل از ابن عباس و غیره " .

و یا گفته اند (۲): شرکت شیطان در اموال به این است که او دستور دهد اموال را به صورت " سائبه " و " بحیره " و یا غیر آن در آورند، و در اولاد به این است که فرزندان را یهودی

ص: ۱۹۹



و یا گفته اند (۱): هر مال حرام و فرج حرامی مورد شرکت شیطان است (نقل از کلبی) و یا گفته اند: مراد از اولادی که شیطان از او سهم داشته باشد، اولادی است که نام بت پرستان را داشته باشد چون عبد شمس و عبد الحارث و امثال آنها، و یا گفته اند: مقصود از فرزندی که شیطان در آن سهم است فرزندی است که عرب زنده به گور کرده بود (ایضا نقل از ابن عباس) و یا گفته اند (۲): "مشارکت شیطان در اموال" این است که وادار سازد اموال را به صورت گوسفند و شتر در آورده و برای بتها و خدایان خیالی خود قربانی کنند (نقل از ضحاک) و همچنین وجوه و اقوال دیگری که از علمای تفسیر روایت شده.

"وَ عِدَّتُهُمْ وَ مَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا" یعنی شیطان به ایشان وعده نمی دهد مگر وعده دروغین و گول زنده به این معنا که خطا را در نظرشان صواب و باطل را به صورت حق جلوه می دهد، بنا بر این کلمه "غرور" مصدر به معنای اسم فاعل است.

"إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَ كَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا"

مراد از "عبادی" (بندگان من) اعم از مخلصین است که خود ابلیس آنها را استثنا کرد و گفت "الا قلیلا" پس مقصود عموم مردم است، و باقی می ماند برای شیطان غاوین که عبارتند از کسانی که هدف را گم کرده اند، هم چنان که در جای دیگر فرموده "إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ" (۳).

و اضافه "عباد" به "ی" به منظور احترام به بندگان است.

و اینکه فرمود: "وَ كَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا" معنایش این است که خدا بس است برای قیام بر اراده نفوس و اعمال ایشان، و برای نگهداری منافع ایشان و سرپرستی امور ایشان، زیرا کلمه وکیل به معنای متکفل شدن بر امور دیگری است که قائم مقام او در تدبیر امور و گرداندن چرخ زندگی اوست.

از همین جا معلوم می شود اینکه مراد از این کلمه، وکالت خاص الهی است که مخصوص به غیر غاوین است، و در گذشته بحثهای مختلفی پیرامون سجده بر آدم گذشت که به درد این مقام هم می خورد، مانند سوره بقره، و اعراف و حجر.

ص: ۲۰۰

۱- کشاف، ج ۲، ص ۶۷۸. [.....]

۲- کشاف، ج ۲، ص ۶۷۸. [.....]

۳- سوره حجر، آیه ۴۲.

در تفسیر عیاشی از ابن سنان از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه: "وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ" فرمود: مقصود نابودی به مرگ و یا غیر آن است، و در روایت دیگری از همان جناب آمده که مقصود از آن قتل و یا مرگ و یا غیر آن است (۱).

مؤلف: شاید این روایت دومی خواسته است همه آیه را تفسیر کند یک فقره را به قتل و یکی را به مرگ.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه: "وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ ..." فرمود: این آیه در باره قریش نازل شده و در روایت ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) نیز آمده که در تفسیر آیه فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از قوم خود درخواست کرد که نزدش بیایند جبرئیل نازل شد و گفت: خدای تعالی می فرماید "وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ" و ما هر وقت آیتی به سوی قریش می فرستادیم و ایمان نمی آوردند به همین جهت هلاکشان می کردیم، ولیکن اینکار را با قریش این عصر نمی کنیم، چون نمی خواهیم با بودن تو در میان آنان، آنها را هلاک کنیم لذا معجزاتی که می خواهند نمی فرستیم (۲).

و در الدر المنثور است که احمد و نسایی و بزار و ابن جریر و ابن منذر و طبرانی و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه و بیهقی در کتاب دلائل خود و ضیاء در کتاب مختاره خود همگی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: اهل مکه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این چنین معجزه خواستند که کوه صفا را برایشان طلا کند، و کوه های اطراف مکه که آن شهر را محاصره نموده اند از آن شهر دور شوند تا بتوانند کشت و زرع کنند، خطاب رسید "اگر می خواهی در باره خواسته آنها درنگ کنیم، و یا آن را برآوریم و اگر این معجزه را برایشان آوردیم آن وقت باز هم ایمان نیاوردند بدانکه همه آنان را هلاک خواهیم کرد هم چنان که امم گذشته را به خاطر اینکه معجزه پیشنهادیشان را فرستادیم و ایمان نیاوردند هلاکشان نمودیم و آیه شریفه: "وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ" در

ص: ۲۰۱

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۷.

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۲۱.

همین باره نازل شد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: پس درنگ می کنم (۱).

مؤلف: قریب به این معنا به طرق زیادی روایت شده است.

**روایات متعدد از طرق عامه و خاصه راجع به خواب دیدن پیامبر (صلی الله علیه و آله) بنی امیه را به شکل میمون هایی بر منبرش، و اینکه "رؤیا" و "شجره ملعونه در قرآن" در آیه، ناظر به آنان است**

و نیز در الدر المنثور است که ابن جریر از سهل بن سعد روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در خواب دید که بنی فلان "بنی امیه" در منبرش همچون میمونها جست و خیز می کنند بسیار ناراحت شد، و تا زنده بود کسی او را خندان ندید، خدای تعالی این آیه را فرستاد: "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ" (۲).

و نیز در آن کتاب آمده که ابن ابی حاتم از ابن عمر روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: من فرزندان حکم بن ابی العاص را در خواب دیدم که بر فراز منبرها بر آمده اند و دیدم که در ریخت و قیافه میمونها بودند، و سپس خدای تعالی این آیه را فرستاد: "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ" که منظور از آن شجره دودمان حکم بن ابی العاص است (۳).

و نیز در همان کتاب است که ابن ابی حاتم از یعلی بن مره روایت کرده که گفت:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: در خواب دیدم که بنی امیه در همه شهرها بر فراز منبرها بر آمده اند، و اینکه به زودی بر شما سلطنت می کنند، و شما ایشان را بدترین ارباب خواهید یافت، آن گاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آن به بعد در اندوه عمیقی فرو رفت و بدین جهت خدای تعالی این آیه را فرستاد: "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ" (۴).

و نیز در آن کتاب است که ابن مردویه از حسین بن علی روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را روزی اندوهناک دیدند، و از آن جناب سبب اندوهش را پرسیدند؟

فرمود: در خواب به من نمایان شد که گویا بنی امیه این منبر مرا دست به دست می گردانند و گفته شد یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) غم مخور دنیا است که ایشان از آن برخوردار می شوند (در عوض از آخرت بهره ای ندارند) سپس خدای تعالی این آیه را فرستاد: "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ" (۵).

باز در همان کتاب آمده که ابن ابی حاتم و ابن مردویه و بیهقی در کتاب دلائل و ابن عساکر از سعید بن مسیب روایت کرده اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در عالم رؤیا بنی امیه را دید که بر بالای منبرش رفته اند به همین خاطر اندوهناک شد، خداوند

ص: ۲۰۲

وحی فرستاد که غم مخور دنیایی است که به دست می آورند (و در آخرت بهره ای ندارند) رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خوشحال شد، و این است معنای آیه " وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ " یعنی ما این پیشامد را مایه امتحان مردم قرار دادیم (۱).

مؤلف: این روایت را تفسیر برهان هم از ثعلبی نقل کرده که او در تفسیر خود بدون ذکر سند از سعید بن مسیب روایت کرده است (۲).

و در تفسیر برهان از کتاب فضیله الحسین بدون ذکر سند از ابی هریره روایت کرده که گفت: روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: در عالم رؤیا بنی الحکم و یا بنی العاص را دیدم که بر فراز منبرم جست آن طور که میمونها بالا و پائین می روند، آن روز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن قدر ناراحت به نظر می رسید که تو گویی خشم از سر و روی نازنینش می بارید، و دیگر تا زنده بود کسی او را خندان ندید تا از دار دنیا رحلت فرمود (۳).

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از عایشه روایت کرده که روزی به مروان حکم گفت من خود از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم که به پدرت و جدت می فرمود:

شمائید آن شجره ملعونه در قرآن (۴).

و در مجمع البیان گفته است: رؤیایی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در خواب دید این بود که میمونهایی از منبرش بالا می روند و پائین می آیند، و این جریان وی را دچار اندوه ساخت، و این خواب را سهل بن سعید از پدرش روایت کرده، آن گاه اضافه می کند که همین معنا از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) و از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرموده اند: بنا بر این تاویل شجره ملعونه در قرآن همان دودمان بنی امیه اند (۵).

مؤلف: منظور ما از نقل کلام صاحب مجمع این بود که از ایشان پرسیم چرا این معنا را تاویل نامیده و حال آنکه تناسبی با تاویل ندارد؟ بلکه انطباق آیه شریفه با این روایات تنزیل است نه تاویل، مگر آنکه در پاسخ بفرمایند گاهی کلمه تاویل در مطلق توجیه مقصود، استعمال می شود.

ص: ۲۰۳

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۱.

۲- تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۲۶.

۳- تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۲۶، ش ۱۶.

۴- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۱.

۵- مجمع البیان، ج ۴، ص ۶۶.



عیاشی هم این معنا را در تفسیر خود از عده ای از راویان موثق مانند زراره و حمران و محمد بن مسلم و معروف بن خربوذ و سلام جعفی و قاسم بن سلیمان و یونس بن عبد الرحمن اشل و عبد الرحیم قصیر از حضرت ابی جعفر و حضرت صادق (علیه السلام) روایت نموده قمی هم در تفسیر خود بدون ذکر امام و عیاشی نیز از ابی الطفیل از علی (علیه السلام) روایت کرده (۱).

و در بعضی از این روایات، دیگران نیز با بنی امیه اسم برده شده اند. و در بیان معنی و مفاد آیه، در ذیل آن بحث و بررسی لازم گذشت و همچنین روایاتی در تفسیر آیه "مَثَلُ كَلِمَةٍ خَيِّثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَيِّثَةٍ" (۲) هم گذشت که بنا بر آن روایات شجره خبیثه دو طائفه از قریشند که از همه طوائف فاجرترند.

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق و سعید بن منصور و احمد و بخاری و ترمذی و نسایی و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و طبرانی و حاکم و ابن مردویه و بیهقی در کتاب دلائل همگی از ابن عباس روایت کرده اند که در ذیل آیه "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ" گفته: این آیه راجع به صحنه ای است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در شب معراج که به بیت المقدس رفت با چشم خود دیده نه اینکه در خواب دیده باشد، و مراد از شجره ملعونه در قرآن همان درخت زقوم است (۳).

مؤلف: این معنا از ابن سعد و ابو یعلی و ابن عساکر از ام هانی نیز روایت شده و لیکن وضع این روایت در بحثی که در تفسیر آیه کردیم به دست آمد.

و در همان کتاب است که ابن جریر و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که در تفسیر آیه "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ..." گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در خواب دید که به اتفاق اصحابش داخل مکه شد، و این خواب را در مدینه دید ناگزیر به سوی مکه حرکت کرد، غافل از اینکه خواب مزبور در آن سال تعبیر نمی شود و مربوط به سال بعد است مشرکین آن سال نگذاشتند آن جناب وارد مکه شود، عده ای از مردم گفتند، پس چطور شد که پیش بینی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) درست در نیامد مگر به ما نگفته بود:

به زودی داخل مکه می شویم؟ و همین برگشتنش به مدینه باعث فتنه و امتحان آن گروه گردید (۴).

ص: ۲۰۴

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۷ ش ۹۵.

۲- سوره ابراهیم، آیه ۲۶. (۳ و ۴) الدر المنثور، ج ۴ ص ۱۹۱.

مؤلف: در تفسیر آیه اشکالی که بر این روایت وارد می شد مطرح کردیم، علاوه بر این، این روایت معارض روایت قبلی ابن عباس است.

### چند روایت در باره شرک شیطان در اموال و اولاد مردم

و در تفسیر برهان از حسین بن سعید در کتاب زهد از عثمان بن عیسی از عمر بن اذینه از سلیمان بن قیس روایت کرده که گفت: از امیر المؤمنین (علیه السلام) شنیدم که می فرمود:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خداوند بهشت را بر هر کسی که فحاش و بی حیا باشد و باکی نداشته باشد از اینکه چه می گوید و مردم در باره اش چه می گویند، حرام کرده چون اینگونه اشخاص را اگر کاملاً بررسی کنی خواهد دید که یا خود شیطانند و یا شیطان در نطفه آنان شریک است.

پس مردی عرض کرد: یا رسول الله مگر در مردم شرک شیطان هم هست؟ فرمود:

مگر کلام خدای را نخوانده ای که می فرماید: "و شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ"؟ مرد عرض کرد آن کیست که از آنچه بگوید و یا در باره اش بگویند پروا نداشته باشد؟ فرمود: آن کسی است که متعرض مردم شود و در باره ایشان چیزها بگوید با اینکه می داند مردم او را رها نخواهند کرد، چنین کسی است که باک ندارد از اینکه چه بگوید و مردم در باره اش چه بگویند (۱).

و در تفسیر عیاشی از محمد بن مسلم از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از آن جناب معنای شرک شیطان را پرسیدم که خدا در باره اش فرمود: "و شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ" فرمود: هر چیزی که از مال حرام باشد شرک شیطان است، و آن گاه فرمود:

همین شیطان با آدمی است تا به عمل جماع پردازد، اگر آن جماع حرام باشد فرزند شرک شیطان است، چون از نطفه او و نطفه شیطان درست شده (۲).

مؤلف: روایت در این معانی بسیار زیاد است، و لیکن همه آنها از باب ذکر مصداق است و معنای جامع آیه و شرک شیطان همان بود که ما در ذیل آیه آوردیم.

و اینکه در این روایات آمده که شیطان در عمل وقاع شرک می کند و نطفه هم نیمی از شیطان است کنایه از این است که شیطان از این عمل بهره ای می برد نه اینکه راستی او هم جماع می کند و نطفه می ریزد، بلکه از باب تمثیل و مجسم ساختن مقصود است، و نظائر اینگونه کنایه ها در روایات بسیار است.

ص: ۲۰۵



اشاره

رُبُّكُمْ الَّذِي يُرْجِي لَكُمْ الْفُلُكَ فِي الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (۶۶) وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا (۶۷) أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ تَجِدُوا لَكُمْ وَكَيْلًا (۶۸) أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِبًا فَمَا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقُكُمْ بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا (۶۹) وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْجَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (۷۰)

يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمْهَانِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا (۷۱) وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا (۷۲)

ترجمه آیات

پروردگار شما است که در دریا کشتیها را به حرکت در می آورد تا شما بتوانید سفر کنید و از فضل خدا و رزق او بطلبید که او نسبت به شما رحیم است (۶۶).

و چون در دریا به شما خوف و خطری رسد به جز خدا همه را فراموش می کنید، ولی همین که خدا شما را نجات داد باز از خدا روی می گردانید که انسان کفر کیش و ناسپاس است (۶۷).

آیا پس از نجات از دریا باز هم ایمنید که زمین شما را فرو ببرد؟ و یا بر سرتان سنگ بیارد آن گاه برای خود از آن بلای الهی پناه و نگهبانی نیابید (۶۸).

آیا از این ایمنید که بار دیگر خدا شما را به دریا برگرداند و تندبادی بفرستد تا همه به کیفر کفر به دریا غرق شوید آن گاه کسی را از قهر ما دادخواه و فریادرس نیاید (۶۹).

و ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم، و آنان را بر مرکبهای آبی و صحرایی سوار کردیم و از هر غذای لذیذ و پاکیزه روزیشان کردیم و بر بسیاری از مخلوقات خود برتریشان دادیم، آنهم چه برتری؟ (۷۰).

ای رسول بیاد آور روزی را که هر قومی را با کتاب و امامتشان دعوت کنیم هر کس نامه دعوتش را به دست راستش دهند آنان نامه خود قرائت کنند و کمترین ستمی به ایشان نخواهد رسید (۷۱).

هر کسی در این جهان یعنی دنیا نابینا و کوردل باشد در آخرت نیز نابینا و گمراه تر خواهد بود (۷۲).

## بیان آیات

### اشاره

این آیات در مقام تکمیل نمودن آیات قبلی است، و مساله "استجابت دعا" و "کشف ضر" را که آیات قبل، از بتها و خدایان مشرکین نفی می کرد در باره خدای سبحان اثبات می نماید، زیرا آن آیات قبل از اینجا شروع شد که می فرمود: "قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ..." و این آیات از اینجا شروع می شود که "رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ..."

و اگر گفتیم این آیات به منزله مکمل است برای این بود که هر چند طائفه اول و این طائفه، خود یک حجت تامه و مستقل در مدلول هستند یکی الوهیت خدایان مشرکین را باطل می کند و این دیگری الوهیت خدای سبحان را اثبات می نماید، و هر یک در جای خود حجتی مستقلند، برای این بود که آن آیات با کلمه "قل - بگو" شروع می شد، و در این آیات چنین کلمه ای به کار نرفته، و اگر این آیات دلیل دوم و جداگانه ای بود جا داشت در ابتدای آنها نیز بفرماید "و قل" پس معلوم می شود که آنها و اینها مجموعاً احتجاج واحدی هستند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مامور شده آن را در برابر مشرکین القاء نموده و ایشان را ملزم به توحید بسازد.

سیاق سابق بر این دو طائفه آیات هم که با جمله "قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ..." آغاز می شد مؤید این معنا است، مخصوصاً با در نظر گرفتن اینکه دنبالش داشت "و قالوا أإذا كُنَّا عِظَامًا تَأْتِيْنَا كَمَا نَحْنُ الْيَوْمَ أَوْ حَدِيدًا".

و همچنین اینکه احتجاج مزبور با آیه "يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ..." ختم شده، و با

آن اشاره به این معنا کرده که این هدایت و ضلالتی که مورد بحث بود در آخرت نیز ملازم انسان است، و نشاء آخرت مطابق نشاء دنیا است، هر که در دنیا بینا باشد در آخرت هم بینا است و هر که در اینجا کور باشد آنجا هم کور و بلکه گمراهتر است.

" رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا "

کلمه یزجی از " ازجاء " است که به قول صاحب مجمع به معنای سوق دادن چیزی است از حالی به حالی دیگر (۱)، پس مراد از آن، در اینجا به راه انداختن کشتیها در دریا به وسیله باد و امثال آن و روان و نرم ساختن آب است، چون اگر خداوند آب را تر و مایع خلق نمی کرد، دیگر کشتیها نمی توانستند در دریاها به حرکت در آیند، کلمه " فلک " جمع " فلکه " است، که به معنای کشتی است.

و طلب رزق را از این جهت " ابتغاء الفضل " طلب زیادی " خوانده که رزق فضل و جودی از خدای تعالی است، چه شخص جواد غالباً آنچه را که ما زاد بر مقدار احتیاج خودش باشد به دیگران می دهد، و فضل هر چیز زیادی و باقی مانده آن را گویند و حرف " من " ابتدائی است و چه بسا گفته شود که تبعیضیه است، و در ذیل آیه، حکم آیه را با رحمت خدایی تعلیل می کند، و معنای آیه روشن است، و آیه مقدمه آیه بعدی است.

**انسان چه در " ضراء " که خدا را می خواند و چه در " سراء " که از خدا اعراض می کند بالفطره متوجه خدا است**

" وَ إِذَا مَسَّكُمْ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا ... "

کلمه " ضر " به معنای سختی و گرفتاری است، و مس ضر در دریا عبارت از مشرف شدن به غرق است، که به خاطر طوفانی شدن دریا پیش می آید.

و مراد از " ضلال " در جمله " ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا " بطوری که گفته اند محو شدن از خاطره ها است نه گم کردن راه، بعضی هم گفته اند به معنای از دست دادن است، وقتی گفته می شود " ضل عن فلان کذا " معنایش این است که فلان چیز از دست فلانی رفت، و به هر حال برگشت هر دو معنا به یک چیز است، و آن فراموشی است.

و مراد از " دعا " طلب کردن و درخواست است، نه دعای عبادت، و به همین جهت جمله " من تدعون " هم شامل اله حق می شود، و هم آلهه باطل که مشرکین از آنها درخواست می کنند، و استثناء " الا " استثناء متصل است، و معنای آیه این است که وقتی در دریا کارتان به سختی کشید و بیچاره شدید و نزدیک شد غرق شوید آن وقت دیگر همه خدایان خود را که همواره از آنها حاجت می خواستید فراموش می کنید، جز خدای تعالی را.

ص: ۲۰۸

بعضی (۱) گفته اند: مراد از دعا دعای عبادت است نه دعای درخواست و در نتیجه جمله "من تدعون" مختص به همان معبودهایی است که می پرستیدند، در نتیجه استثناء مزبور منقطع است، و معنای آیه این است که "وقتی بیچارگی گریبان شما را در دریا گرفت خدایانی که همواره عبادت می کردید از خاطرهایتان محو می شود، و لیکن خدای سبحان را هیچوقت غایب ندیده و فراموش نمی کنید".

و ظاهراً مراد از "ضلال" همان معنای معروف آن است که مخالف هدایت است، و گفتار در آیه بر اساس تمثیل آمده آن هم تمثیلی لطیف، مثل اینکه وقتی انسان در دریا بیچاره می شود به قلبش می افتد که دست به دامن معبودش شود و مقصودش از معبود به خاطر انس ذهن و سوابقی که دارد همان آلهه ای است که همیشه آنها را می خواند، آن گاه آلهه یکی پس از دیگری به ذهن شخص گرفتار می آیند، و در راه آمدن از یکدیگر پیشدستی می کنند تا شاید خود را به یاری وی برسانند، و لیکن هیچیک از آن آلهه به شخص درمانده نمی رسند و در راه گم می شوند، و در نتیجه شخص مزبور هیچ وقت بیاد آنها نمی افتد، و ناگزیر از همان بار اول متوجه خدا می شود، و خدای را در دل خود حاضر می بیند، و به یاد او می افتد و دست به دامن او می زند، با اینکه تا کنون از او اعراض می کرد، خدای تعالی هم ایشان را پاسخ گفته و به سوی خشکی نجاتشان می دهد.

از همین جا روشن است که مراد از "ضلال" همان معنای معروف آن، یعنی راه گم کردن است، و مراد از "من تدعون" تنها آلهه ای است که به غیر خدا می خوانند، و استثناء هم استثناء منقطع است، و وجه منقطع بودن این است که آن معنای تشبیهی که گفتیم کلمه "ضل" آن را می رساند با ساحت قدس خدای تعالی مناسب نیست چون نمی توان در این تشبیه خدای را هم در سر راه قرار داده و در آمدن شریک آلهه اش قرار داد تا پس از گم شدن آلهه تنها او به سوی خواهنده قطع طریق نماید از همین جهت باید گفت استثناء مزبور استثناء منقطع است.

علاوه بر این، جمله "فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ" ظاهر در این است که مراد از "دعوت" دعای مسئلت است، نه دعای عبادت، و چون مشرکین در خشکی و در حال عادی از خدای تعالی اعراض داشته و هیچ وقت او را نمی خواندند، و جمله "من تدعون" که ظاهر در استمرار و همیشگی است که می رساند که مراد از آن خواندن آلهه است که همیشه

ص: ۲۰۹

می خواندند، پس گفتن " مگر خدا" قهرا استثناء منقطع خواهد بود.

و معنای اینکه فرمود: " فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ" این است که وقتی شما را از غرق شدن نجات داده گرفتاری و بیچارگیشان را برطرف نمود، و شما را بار دیگر به خشکی رسانید، دوباره از او و از دعای او اعراض کردید، و این خود دلالت دارد بر اینکه یاد خدای تعالی هیچ وقت از دل آدمی بیرون نمی رود، و در هیچ حالی مغفول نیست، و اگر دعا می کند ذات و فطرت او وادارش می کند که در ضراء و سراء در شدت و در رخاء او را بخواند، زیرا اگر بعضی از او اعراض می کنند لابد او هست، و گر نه اگر چنین چیزی در ذات و فطرت آدمی وجود نداشت دیگر اعراض معنا نداشت، پس معنای اینکه آیه مورد بحث می فرماید:

انسان خدای را در بیچارگیهایش می خواند ولی در خوشحالی ها از او اعراض می کند در معنای این است که انسان همیشه به وسیله فطرتش به سوی خدا هدایت می شود.

" وَ كَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا" - یعنی کفران نعمت عادت انسان است، و از این جهت است که دارای طبیعت انسانی است که همه سر و کارش با اسباب مادی و طبیعی است، و در اثر عادت و خو کردن با اسباب مادی و طبیعی مسبب الاسباب را فراموش می کند، با اینکه در هر آنی در نعمتهای او غوطه ور است.

و اگر کلام را با اینچنین ذیلی ختم نمود برای این بود که بفهماند اعراض آدمی از یاد خدا در غیر حال بیچارگی امری غریزی فطری نیست، چون اگر فراموشی خدا فطری بود خود دلیل بر نفی ربوبیت او می شد، بلکه امری عادی است و عادت زشتی است از انسان که او را به کفران نعمت وا می دارد.

و در آیه، دلیلی هم بر توحید ربوبیت خدای تعالی هست، و حاصلش این است که اگر آدمی در حادثه ای کارش به جایی برسد که از هر سببی از اسباب ظاهری جهان منقطع و مایوس شود اصل سبب منقطع نمی شود، و امید نجاتش به کلی ناامید نمی گردد، بلکه هنوز امید نجات داشته و به سببی که توانای بر اموری باشد که هیچ سببی قادر بر آن نیست امیدوار است.

و اگر در واقع چنین سببی که ما فوق همه اسباب عالم و مسبب همه آنها یعنی خدای سبحان وجود نمی داشت چرا بایستی در دل آدمی و در فطرت او چنین ارتباط و تعلقی یافت شود؟ پس وجود چنین تعلقی خود حجتی است بر مساله اثبات صانع که اگر اشتغال به زخارف زندگی دنیا و دلبستگی و انس با اسباب مادی و ظاهری نبود هرگز از یاد او غافل نمی شدیم.



"أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا".

خسوف قمر به معنای پنهان شدن قرص ماه و پوشیده شدنش به ظلمت و سایه است، و اگر گفته شود: "خسف الله به الأرض" معنایش این است که خداوند او را در زمین پوشانید و کلمه "حاصب" به طوری که در مجمع البیان آمده به معنای بادی است که از شدت، سنگ ریزه ها را از جای بکند (۱) و بعضی (۲) گفته اند: "حاصب" به معنای باد کشنده ای است که در بیابان برخیزد، به خلاف (قاصف) که به معنای باد کشنده در دریا (یعنی طوفان) است.

### آیا در خشکی تضمینی و تامینی از گرفتاری ها دارید که از خدا اعراض می کنید

استفهامی که در آیه آمده، استفهام توبیخ است، خدای سبحان ایشان را بر این معنا که تا در خشکی هستند از دعوتش اعراض می کنند توبیخ و سرزنش می فرماید، چون بشر در خشکی هم هیچ مامن و پناهگاهی که او را از حوادث کشنده حفظ کند ندارد، هم چنان که هیچ مامنی از غرق و هلاکت در دریا ندارد، زیرا نمی داند چه حوادثی در دریا و یا بیابان در انتظار او است، و به همین جهت در هر آنی احتمال می دهد که خداوند زمین زیر پای او را فرو ببرد و یا تند بادی بفرستد، و او را هلاک کند، و کسی را هم که شدت و بلا را از ایشان دور کرده و سلامتی و امنیت قبلی را برگرداند، ندارند.

"أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُم بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا".

کلمه "قصف" به معنای شکستن و خرد کردن شدید است، و "قاصف" به معنای بادی است که کشتی ها و ساختمانها را در هم می شکند.

بعضی دیگر گفته اند: به معنای بادهای کشنده دریا است، و کلمه "تبیع" به معنای تابع است، و ضمیر "فيه" به "بحر" (دریا) و ضمیر "به" به "غرق" یا به ارسال و یا به اعتبار ما وقع به هر دو بر می گردد، و برای هر یک از این احتمالات قائلی هم هست، و آیه شریفه تتمه توبیخ قبل است.

و معنایش این است که آیا شما ایمن از این هستید که هیچوقت دچار غرق دریا نگردید؟ و یا ایمنید از اینکه بار دیگر گذارتان به دریا نیفتد؟ تا خداوند از بادهای شکننده و

ص: ۲۱۱

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۷ و ۴۲۸.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۷ و ۴۲۸.

کشنده بفرستد و شما را و کشتی شما را خرد نموده و غرقتان سازد؟ نه، چنین تاملی ندارید، کسی را هم ندارید که بعد از غرق شدن از شما دفاع نموده و به خدا اعتراض کند که چرا چنین کردی.

و در جمله "ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا" التفات از "غیت" به "تکلم با غیر" به کار رفته، قبلا خدای تعالی غایب فرض شده بود، و ضمیر غایب (بفرستد) (حفظ کند) (برگرداند) به او بر می گشت، ولی ناگهان در این جمله به صورت متکلم با غیر (علینا- بر ما) درآمده، و گویا نکته این التفات این باشد که می خواهد این آیه را با آیات بعدی که سیاق متکلم مع الغیر را دارد در یک سیاق در آورد.

### معنای آیه: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ..."

"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا".

این آیه در سیاق منت نهادن است، البته منتی آمیخته با عتاب، گویی خدای تعالی پس از آنکه فراوانی نعمت و تواتر فضل و کرم خود را نسبت به انسان ذکر نمود و او را برای به دست آوردن آن نعمتها و رزقها و برای اینکه زندگیش در خشکی به خوبی اداره شود سوار بر کشتیش کرد. و او پروردگار خود را فراموش نموده و از وی رو گردانید، و از او چیزی نخواست و بعد از نجات از دریا باز هم روش نخست خود را از سر گرفت با اینکه همواره در میان نعمت های او غوطه ور بوده اینک در این آیه خلاصه ای از کرامتها و فضل خود را می شمارد، باشد که انسان بفهمد پروردگارش نسبت به وی عنایت بیشتری دارد، و مع الأسف انسان این عنایت را نیز مانند همه نعمتهای الهی کفران می کند.

از همین جا معلوم می شود که مراد از آیه، بیان حال جنس بشر است، صرف نظر از کرامتهای خاص و فضائل روحی و معنوی که به عده ای اختصاص داده، بنا بر این آیه مشرکین و کفار و فاسقین را زیر نظر دارد، چه اگر نمی داشت و مقصود از آن انسان های خوب و مطیع بود معنای امتنان و عتاب درست در نمی آمد.

پس اینکه فرمود: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" مقصود از تکریم اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد، و با همین خصوصیت است که معنای "تکریم" با "تفضیل" فرق پیدا می کند، چون تکریم معنایی است نفسی و در تکریم کاری به غیر نیست، بلکه تنها شخص مورد تکریم مورد نظر است که دارای شرافتی و کرامتی بشود، به خلاف تفضیل که منظور از آن این است که شخص مورد تفضیل از دیگران برتری یابد، در حالی که او با دیگران در اصل آن عطیه شرکت دارد.

حال که معنای تکریم و فرق آن با تفضیل روشن شد اینک می گوئیم: انسان در میان سایر موجودات عالم خصوصیتی دارد که در دیگران نیست، و آن داشتن نعمت عقل است، و معنای تفضیل انسان بر سایر موجودات این است که در غیر عقل از سایر خصوصیات و صفات هم انسان بر دیگران برتری داشته و هر کمالی که در سایر موجودات هست حد اعلای آن در انسان وجود دارد.

و این معنا در مقایسه انسان و تفنن هایی که در خوراک و لباس و مسکن و ازدواج خود دارد با سایر موجودات کاملاً روشن می شود، و همچنین فنونی را که می بینیم انسان در نظم و تدبیر اجتماع خود به کار می برد در هیچ موجود دیگری نمی بینیم، انسان برای رسیدن به این هدفهایش سایر موجودات را استخدام می کند ولی سایر حیوانات و نباتات و غیر آن دو چنین نیستند بلکه می بینیم که دارای آثار و تصرفاتی ساده و بسیط و مخصوص به خود هستند. از آن روزی که خلق شده اند تا کنون از موقف و موضع خود قدمی فراتر نگذاشته اند، و تحول محسوسی به خود نگرفته اند، و حال آنکه انسان در تمامی ابعاد زندگی خود، قدمهای بزرگی به سوی کمال برداشته و هم چنان بر می دارد. و خلاصه اینکه بنی آدم در میان سایر موجودات عالم، از یک ویژگی و خصیصه ای برخوردار گردیده و به خاطر همان خصیصه است که از دیگر موجودات جهان امتیاز یافته و آن عقلی است که به وسیله آن حق را از باطل و خیر را از شر و نافع را از مضر تمیز می دهد.

و اما اینکه مفسرین گفته اند و یا روایتی هم بر طبقش رسیده که مقصود از آن خصیصه مساله "نطق و گویایی" است، و یا "بر دو پا راه رفتن"، و یا "انگشت داشتن" است که با آنها به دلخواه خود کار کند، و یا عبارت از "خوردن با دست" و یا "قدرت بر نوشتن" و یا "خوش ترکیبی" و "حسن صورت"، و یا "تسلط بر سایر مخلوقات و تسخیر آنها" است و یا آنکه "خداوند پدر ایشان - آدم - را به دست خود خلق کرده"، و یا "هم چون خاتم انبیا محمد صلوات الله علیه، پیغمبری را برای آنان برانگیخته و یا آنکه "به خاطر همه اینها" می است که گفته شد هیچیک صحیح نیست، بلکه روایات اینها را به عنوان مثل ذکر کرده نه اینکه مراد از آن خصیصه اینها باشد.

چون بعضی از آنها که شمرده شد بعد از داشتن عقل، پیدا می شود یعنی ابتدا باید عقل وجود پیدا کند و سپس "خط" و "نطق" و "تسلط بر سایر مخلوقات"، و بعضی دیگرش از مصادیق تفضیل است نه تکریم چون در سایر مخلوقات هم مقدار کمترش وجود دارد، و بعضی دیگر از آنها اصلاً از مدلول آیه خارج است، مانند "آفریده شدن پدر آدمیان به دست خدا"، و

یا" قرار گرفتن خاتم انبیاء (صلی الله علیه و آله) در میان آنان"، چرا که اینها همه جزو تکریم های معنوی و آخرتی است، و آیه شریفه پیرامون خصیصه های مادی و دنیوی سخن می گوید.

از اینجا آن اشکال که متوجه گفتار بعضی می شود روشن می گردد، چون گفته اند:

مقصود از تکریم همه این هایی است که گفته شد، و اشتباهی که صاحب روح المعانی کرده این است که بعد از ذکر اقوال گذشته گفته است که همه اینها از باب مثال و ذکر مصداق است، و اگر کسی مانند ابن عطیه بگوید: تکریم به فعل است و بس ادعای غلطی کرده، و سخن بیهوده ای گفته، و راهی بر خلاف صریح عقل و صحیح نقل، پیموده است (۱).

و حال آنکه خواننده محترم توجه فرمودند که بر عکس، سخن ابن عطیه صحیح، و دعوی روح المعانی باطل است.

و اینکه فرمود: "وَ حَمَلْنَاَهُمْ فِي الْبَرِّْ وَ الْبَحْرِ" معنایش این است که ما ایشان را در دریا سوار بر کشتی و در خشکی سوار بر چارپایان و غیر از آن کردیم تا به سوی مقاصد خود رهسپار شوند و در پی جستجوی فضل پروردگار خود و رزق او برآیند، و این خود یکی از مظاهر تکریم بشر است (چون بشر به وسیله عقل از این موهبت ها برخوردار می شود).

و مقصود از "طیبات" در جمله "وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ" اقسام میوه ها و حاصل هایی است که مورد استفاده و خوش آیند بشر بوده و هر چیزی دیگر است که از آن متنعم گشته و لذت می برد، و عنوان رزق بر آن صادق باشد، و این نیز یکی از مظاهر تکریم است که انسان را به میهمانی مثل می زند که به ضیافتی دعوت شود آن گاه برای حضور در آن ضیافت برایش مرکب بفرستند، و در آن ضیافت انواع غذاها و میوه ها در اختیارش بگذارند، که هم میهمانی تکریم است، و هم مرکب فرستادن و هم غذاهای لذیذ برایش آوردن همه مصداق تکریم است.

با این بیان روشن می گردد که عطف جمله "وَ حَمَلْنَاَهُمْ ... " و جمله "وَ رَزَقْنَاهُمْ ... "

بر "تکریم" از قبیل عطف مصداقی است که از عنوانی کلی انتزاع شده و بر آن متفرع شود.

**معنای جمله: "وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا"**

"وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا" - بعید نیست که مراد از "من خلقنا- کسانی که خلق کردیم" انواع حیوانات دارای شعور و همچنین جن باشد که قرآن آن را اثبات کرده، آری قرآن کریم انواع حیوانات را هم امتهایی زمینی خوانده، مانند انسان که یک امت

ص: ۲۱۴

زمینی است، و آنها را به منزله صاحبان عقل شمرده و فرمود: "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالَكُمْ مَا فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ" (۱) و این احتمال با معنای آیه مناسب تر است، چون می دانیم که غرض از آیه مورد بحث بیان آن جهاتی است که خداوند با آن جهات آدمی را تکریم کرده، و بر بسیاری از موجودات این عالم برتری داده، و این موجودات - تا آنجا که ما سراغ داریم - حیوان و جن هستند، و اما ملائکه از آن جایی که موجودات مادی و در تحت نظام حاکم بر عالم ماده قرار ندارند نمی توانیم آنها را نیز مشمول آیه بگیریم.

بنا بر این معنای آیه این می شود که ما بنی آدم را از بسیاری از مخلوقاتمان که حیوان و جن بوده باشند برتری دادیم، و اما بقیه موجودات که در مقابل کلمه "بسیار" (کثیر) قرار دارند یعنی ملائکه خارج از محل گفتارند، زیرا آنها موجوداتی نوری و غیر مادی هستند و داخل در نظام جاری در این عالم نیستند، و آیه شریفه هر چند در باره انسان بحث می کند و لیکن از این نظر مورد بحث قرارش داده که یکی از موجودات عالم مادی است که او را به نعمتهایی نفسی و اضافی تکریم کرده است.

### فرق بین "تکریم" و "تفضیل" انسان و چند وجه دیگر که در بیان فرق بین "كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" و "فَضَّلْنَاهُمْ" گفته شده است

از آنچه گذشت چند نکته زیر روشن گردید.

(۱) اینکه هر یک از دو کلمه: تفضیل و تکریم ناظر به یک دسته از موهبت های الهی است که به انسان داده شده، تکریمش به دادن عقل است که به هیچ موجودی دیگر داده نشده، و انسان به وسیله آن خیر را از شر و نافع را از مضر و نیک را از بد تمیز می دهد، موهبت های دیگری از قبیل تسلط بر سایر موجودات و استخدام و تسخیر آنها برای رسیدن به هدفها از قبیل نطق و خط و امثال آن نیز زمانی محقق می شود که عقل باشد.

و اما تفضیل انسان بر سایر موجودات به این است که آنچه را که به آنها داده از هر یک سهم بیشتری به انسان داده است، اگر حیوان غذا می خورد خوراک ساده ای از گوشت و یا میوه و یا گیاهان و یا غیر آن دارد، ولی انسان که در این جهت با حیوان شریک است این اضافه را دارد که همان مواد غذایی را گرفته و انواع طعامهای پخته و خام برای خود ابتکار می کند، طعامهای گوناگون و فنون مختلف و لذیذ که نمی توان به شماره اش آورده برای خود اختراع می نماید و همچنین آشامیدنی، و پوشیدنی، و اطفاء غریزه جنسی و طریقه مسکن گزیدن و رفتار اجتماعی در حیوانات و انسان بدین قیاس است.

ص: ۲۱۵

۱- و نیست هیچ جنبنده ای در زمین و نه پرنده ای که می پرد و به دو بالش مگر آنکه امت هایی مثل شماینده و تقصیر نکردیم در کتاب از چیزی پس بسوی پروردگارشان محشور می شوند. سوره انعام، آیه ۳۸.

در مجمع البیان می گوید: اگر گفته شود که معنای تکریم و تفضیل یکی نیست، زیرا اگر یکی بود چه جهت داشت که تکرار شود؟ گفتن یکی از آن دو کافی بود. در جواب می گوئیم: جمله "کرمنّا" صرف انعام را می رساند بدون اینکه نظری به برتری انسان نسبت به سایر موجودات داشته باشد، ولی تفضیل نظر به برتری دارد، و اگر دومی را نمی گفت، این اشاره ظاهر نمی شد، بعضی هم گفته اند که تکریم تنها شامل نعمت های دنیا می شود، و تفضیل مربوط به نعمتهای آخرت است، بعضی دیگر گفته اند که تکریم آن نعمتهایی است که مصحح و مجوز تکلیف شده و تفضیل نعمت تکلیف (دین) است که به وسیله آن آدمی به منازل و رتبه های والا می رسد (۱).

اما اینکه گفته است که تفضیل یک نکته ای را می رساند که تکریم فاقد آن است و آن عبارت از این است که "نعمت مورد تفضیل بدون استحقاق داده شده!" در جوابش می گوئیم که چنین چیزی را قبول نداریم، و می گوئیم تفضیل، هم در نعمتهایی که مفضل استحقاق آن را دارد اطلاق می شود، و هم در نعمتهایی که طرف استحقاق آن را نداشته باشد، و اما آن وجوهی که از دیگران نقل کرده هیچیک دلیلی ندارد.

فخر رازی در تفسیر خود در باره فرق میان "تکریم" و "تفضیل" گفته قریب تر از هر معنا این به نظر می رسد که گفته شود: "خدای تعالی انسان را بر سایر حیوانات به اموری خلقی و طبیعی و ذاتی از قبیل عقل و نطق و خط و صورت زیبا و قامت موزون برتری داده است، و همه اینها را به وسیله عقل و فهم در اختیار آدمی قرار داده، تا به وسیله آنها عقاید حق و اخلاق فاضله را تحصیل کند."

اولی تکریم و دومی تفضیل است.

پس گویی که خواسته است بفرماید: ما بشر را با در معرض کسب نجات و تقرب قرار دادن برتری دادیم، تا آنچه مایه نجات او از بدیها و مهالک است و مایه تقرب او از نیکیهها است به وسیله مبادی و ابزاری که در اختیارش قرار داده ایم کسب کند، حال وظیفه خود اوست که شکر داده های ما را به جای آورد، و آنچه را که برایش خلق کرده ایم در همان موردی که برای آن مورد خلقش کردیم به کار گیرد، یعنی خدا را به یگانگی پرستد و چیزی شریک او قرار ندهد، و بتهایی که دارد کنار بگذارد (۲).

ص: ۲۱۶

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۹.

۲- تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۶.

و خلاصه اش این است که میان تکریم (کرمن) و تفضیل (و فضلناهم) فرق است اولی عبارت از امور ذاتی و ملحقات آن از غرائز است، و دومی عبارت از امور کسبی است که خود او باید تحصیل کند، و لیکن خواننده گرامی توجه می فرماید که هر چند به گفته او مواهبی که در آدمی است دو جور است، یکی امور "ذاتی" و دیگری "اکتسابی"، و لیکن اینکه مراد از تکریم اولی باشد و مراد از تفضیل دومی، دلیلی ندارد، و بلکه لغت عرب هم با آن سازگار نیست، پس وجه صحیح در فرق بین این دو کلمه همان است که گفتیم.

(۲) این آیه ناظر به کمال انسانی از حیث وجود مادی است، و تکریم و تفضیلش در مقایسه با سایر موجودات مادی است، و بنا بر این ملائکه از آنجا که از تحت نظام کونی و مادی این عالم خارجند لذا از محل کلام بیرونند، و خلاصه تفضیل و برتری دادن انسان بر بسیاری از موجودات، تفضیل از غیر ملائکه از موجودات مادی این عالم است، و اما ملائکه اصولاً وجودشان غیر این وجود است پس آیه هیچ نظری به برتری آدمی از ملائکه ندارد.

### **آیه شریفه ناظر به تفضیل انسان از حیث وجود مادی است و ملائکه از مفضل علیه (کثیر ممن خلقنا) خارج است**

از این بیان فساد گفتار بعضی به خوبی واضح می شود که با این آیه استدلال کرده اند بر اینکه ملائکه از بنی نوع بشر حتی از انبیایش افضل است، به این بیان که جمله " وَ فَضَّلْنَا هُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا " دلالت دارد بر اینکه موجوداتی هستند که خدا انسان را بر آنها برتری نداده، و آن موجودات جز ملائکه نمی تواند باشد، برای اینکه می دانیم انسان از تمامی موجودات سوای ملائکه برتری دارد، و این خود مطلبی اتفاقی است.

و وجه فساد آن این است که آن مطلبی که آیه شریفه متعرض آن است برتری از حیث وجود مادی دنیوی است، و ملائکه به چنین وجودی اصلاً موجود نیستند، جواب دیگری هم که بعضی (۱) از این گفتار داده اند به همین جواب ما بر می گردد، و آن این است که گفته اند: بطور مسلم منظور از این برتری برتری در ثواب نیست، زیرا برتری در ثواب ابتداء صحیح نیست، چون ثواب بستگی به عمل و اطاعت دارد، بلکه مراد از آن برتری در فنون نعمتهای دنیایی است که خداوند در دنیا به موجودات ارزانی داشته است.

و اما این جواب دیگری که بعضی (۲) داده اند و گفته اند: که کلمه " کثیر " در آیه به معنای " جمیع " و کلمه " من " بیانیه است، و معنایش این است که ما انسان را از هر چه که خلق کرده ایم با همه کثرتشان برتری داده ایم صحیح نیست، و بلکه جواب سخیف و بی پایه ای است که نه خود کلام خدا به آن دلالت دارد و نه سیاق کلام.

ص: ۲۱۷

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۹.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۹.

و همچنین است اینکه گفته اند (۱) این آیه از قبیل این است که می گویند: "بذلت له العریض من جاهی - من آبرویی از آبروی خودم را که خیلی هم زیاد است به او دادم" و یا می گویند: "ابحته المنیع من حریمی - من حریمی از حریم خودم را که خیلی هم منیع است به او اباحه کردم" که در اینگونه تعبیرات معنا این نیست که من عریض جاهم و منیع مقامم را به او داده و غیر عریض و غیر منیع آن را برای خود گذاشتم، بلکه مراد این است که من از جاه خودم که دارای صفت عریض است و از مقام خودم که دارای صفت منیع است به او دادم.

وجه بطلان این است که اگر مقصود از آوردن این دو مثال این است که بگویی عنایت در اینگونه کلمات در این است که بفهمانیم که من مثلا - تمامی جاه خود را با اینکه عریض است به او دادم در این صورت این دو مثال با مورد آیه تطبیق نمی کند، زیرا در این صورت جاه و حریم دو قسم نیست که یکی عریض و منیع باشد و آن دیگری غیر عریض و غیر منیع، و حال آنکه دو قسم است، به خلاف مورد آیه که دو قسم نیست، و مخلوقات خدا همان کثیر است و بس.

و اگر مقصود این است که بفهماند من جاه عریض خود را به او دادم تا چه رسد به غیر عریض آن، در مورد آیه شریفه قطعا جائز نیست، زیرا معنا این می شود که ما انسان را بر خلق کثیر خود برتری دادیم تا چه رسد به خلق غیر کثیر.

و چه بسا (۲) بعضی از این اشکال جواب داده اند که ما تسلیم می شویم، و می پذیریم که مراد از "کثیر" غیر ملائکه است، و کلمه "من" در "ممن" برای تبعیض است، تازه نهایت حرفی که می توانید بزنید این است که بگوئید: آیه شریفه از بیان برتر بودن انسان از ملائکه ساکت است، ما هم می گوئیم سکوت اعم از این است که ملائکه برتر از انسان باشد، آیه اگر از آن ساکت است از این نیز ساکت است، زیرا ممکن است واقعا انسان و ملائکه هیچیک بر دیگری برتری نداشته باشد، و با هم مساوی باشند.

و باز هم به فرض که تسلیم شویم و بپذیریم که آیه دلالت بر تفضیل ملائکه بر انسان دارد، تازه نهایت حرفی که شما می توانید بزنید این است که بگوئید جنس ملائکه بر جنس آدم برتری دارد، و این حرف منافات ندارد با اینکه بعضی از افراد بنی آدم افضل از ملائکه باشند مانند انبیاء (علیه السلام).

ص: ۲۱۸

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۲۹.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.



پس حق همان است که گفتیم آیه شریفه متعرض برتری از نظر ثواب و تقرب و برتریهای آخرت نیست و به عبارت دیگر آیه متعرض برتری از حیث وجود مادی است و مراد از "کثیری از آنچه خلق کردیم" غیر ملائکه است و کلمه "من" تبعیضی است، و مراد از "من خلقنا" ملائکه و غیر ملائکه و انسان و حیوان و جن است، و انسان به حسب وجود مادیش از حیوان و جن برتری دارد، این را در نظر داشته باشید تا ان شاء الله گفتار ما را پیرامون برتری انسان از ملک بخوانید.

## گفتار در برتری انسان از ملائکه

### اشاره

مسلمین اختلاف دارند در اینکه انسان و ملک کدامیک برترند؟ قول معروف که به اشاعره هم منسوب شده این است که انسان افضل است، و مراد ما از فضیلت انسان، نه همه افراد انسانها است، بلکه افراد مؤمن است، زیرا حتی دو نفر هم اختلاف ندارند در اینکه عده ای از افراد انسان از چارپایان هم پست تر و گمراهترند، و آنان عبارتند از منکران حق و لجوج ها که زیر بار حق نمی روند، بنا بر این چگونه ممکن است که چنین جانورانی از ملائکه مقرب تر باشند؟.

دلیل کسانی که گفته اند انسان از ملک برتر است، یکی همین آیه شریفه است که البته همانطور که در تفسیرش اشاره کردیم کلمه کثیر را به معنای جمیع گرفته اند، دلیل دیگرشان روایاتی است که می گوید مؤمن نزد خدا گرامی تر از ملائکه است.

و این رأی از مذهب شیعه نیز معروف است، و چه بسا این استدلال را هم بکنند که ملائکه مطبوع بر اطاعت خدایند، و اطاعت طبیعت و فطری آنها است، اصلاً قادر بر معصیت نیستند، به خلاف انسان که هم می تواند اطاعت کند و هم مخالفت، و سازمان وجودش را هم دو قسم نیرو تشکیل می دهد یکی نیروهای شیطانی و دیگری رحمانی، یکی عقل و یکی شهوت و غضب.

پس انسان مؤمنی که با نفس خود جهاد نموده، با آنکه می تواند معصیت کند خودداری نموده، در عوض خدای را اطاعت می کند از ملائکه افضل است.

ولی با همه این حرفها فضیلت انسان به آن معنایی که گذشت در میان شیعه و اشاعره انفاقی نیست، و از اشاعره کسانی هستند که قائل به فضیلت ملک شده اند، مانند زجاج، و به ابن عباس هم نسبت داده اند.

بعضی (۱) دیگر از ایشان قائل شده اند به افضلیت پیغمبران- بطور مطلق- از سایر موجودات، و بعد از این سلسله فرستادگان از ملائکه بر سایر ملائکه و بر سایر افراد بشر، و سپس افضلیت تمامی ملائکه بر تمامی بشر.

بعضی (۲) دیگر از ایشان قائلند به برتری کروبین از ملائکه بطور مطلق، آن گاه برجستگان بشر، سپس عموم ملائکه از عموم بشر، که امام فخر رازی این قول را اختیار کرده و به غزالی هم نسبت داده است.

و اما معتزله معتقد شده اند به افضلیت ملائکه از بشر و استدلال کرده اند به ظاهر آیه " وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ - تا آنجا که می فرماید- وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا " که تقریب استدلالشان در تفسیر آیه گذشت.

زمخشری به کسانی که قائل به افضلیت انسان از ملک شده اند خیلی بدگویی کرده و در ذیل جمله " وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا " گفته است: مراد از کثیر آن طور که اینان پنداشته اند جمیع نیست، بلکه موجودات غیر ملائکه است، و همین فضیلت برای بنی آدم بس است که ما فوقشان ملائکه است، و غیر از این موجودات شریف و مقرب در گاه خدا ما فوق دیگری ندارند.

و عجب از جبری مذهببان است که چطور در هر مساله ای عکس وفاق را رفته اند، و آن قدر در لجاجت پیش رفته اند که به خود جرأت دهند توهین بزرگی را مرتکب شده و انسان را بر ملائکه برتری دهند، با اینکه بارها از قرآن کریم شنیدند که تا چه حدی ملائکه خود را احترام فرموده و تا چه اندازه به احترام نام ایشان را برده، و با اینکه می دانند ملائکه چه اندازه به ساحت قدس خدا نزدیکند، و چطور خداوند ایشان را نسبت به انبیاء مانند انبیاء نسبت به سایر مردم قرار داده آن گاه از فرط تعصب کارشان بدینجا کشید که حرفهایی و اخباری سر هم کنند و بیافند، مثلاً نقل کنند که ملائکه گفته اند: پروردگارا تو دنیا را به بنی آدم دادی، در آن دنیا می خورند، لذت می برند ولی ما را از آن لذت ها محروم ساختی حال از آخرت به ما بده، خدای تعالی هم در جواب فرموده به عزت و جلال خودم هیچوقت این کار را نمی کنم و شما را که با امر " کن " خلق کرده ام در مقابل ذریه کسی که او را به دست خود آفریده ام قرار نمی دهم، و آن گاه از ابی هریره روایت کرده اند که گفته است: مؤمن گرامی تر است از ملائکه ای که نزد اویند.

ص: ۲۲۰

۱- فخر رازی در تفسیر آیه ۳۴، سوره بقره.

۲- تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۶.

و نیز از ایشان تعجب است که کلمه "کثیر" را به معنای جمیع گرفته و گویا ذوق سلیم را از دست داده و زشتی گفتار خود را حس نمی کنند، و نمی فهمند که گفتن "و فضلناهم علی جمیع ممن خلقنا" چقدر رکیک و زشت است (زیرا با بودن جمیع دیگر جایی برای حرف "من" باقی نمی ماند) و همین رسوایی برای ایشان بس است اگر بفهمند.

شما ببینید برای به کرسی نشاندن حرفی غلط و در دشمنی ملائکه چه تمحلات و تشبثاتی نموده و چه تاویل های بعیدی مرتکب می شوند! گویا که اینها از دودمان قوم لوط باشند، و چون جبرئیل قوم لوط را نابود کرده حالا دارند تلافی در می آورند، و به هیچ وجه آن داغ از دلهایشان برون نمی رود (۱). روایتی که نقل کرده که ملائکه از خدا خواستند در مقابل دنیایی که به بنی آدم اختصاص داده آخرت را هم به ایشان اختصاص دهد، روایتی است که از ابن عمرو انس بن مالک و زید بن اسلم و جابر بن عبد الله انصاری از رسول خدا روایت شده، و در روایت آخری آمده که وقتی خداوند آدم و ذریه او را خلق کرد ملائکه گفتند: پروردگارا اینها را خلق کردی و همه گونه وسائل لذت مانند خوردن، آشامیدن و نکاح کردن و بر اسب سوار شدن برایشان فراهم نمودی، حال که چنین کردی پس دنیا را به ایشان بده و آخرت را به ما فرشتگان واگذار، خدای تعالی فرمود: من هرگز کسی را که با دو دست خود خلقش کرده ام با کسی که با یک کلمه "کن" او را آفریدم برابر نمی کنم.

صرفنظر از این که اصل مضمون روایت درست نیست، زیرا در این روایت خوردن و آشامیدن و ازدواج کردن و امثال آن را لذت و کمال خوانده در حالی که این کارها در آدمی به منظور استکمال و بقاء انجام می گیرد و ملائکه بدون این اعمال آن را دارند، یعنی ملائکه از ابتداء وجود آن کمالاتی را که بنی آدم با به کار بردن قوای مادی خود، و اعمال خسته کننده اش به دست می آورد واجد است (او بدون خوردن سیر است و بدون تلاش جهت خریدن و دوختن لباس دارد) ولی انسان مجبور است نظام جاری در عالم ماده را بپذیرد، بنا بر این چگونه ممکن است که بگوئیم ملائکه از خدا چنین چیزهایی را خواسته اند، آری محال است چیزی را مسئلت و درخواست کنند که دارای آن هستند و نسبت به اموری حرص به خرج دهند که از آن محروم نیستند.

نظیر این اشکال به استدلال قبلیشان وارد است که برای اثبات افضلیت انسان.]

ص: ۲۲۱

از ملک، کرده و می گفتند: وجود انسان مرکب است از قوایی که او را به اطاعت می خواند و هم از قوایی که او را به معصیت می کشاند، و اگر اطاعت را بر معصیت ترجیح داده و به سوی اسلام و عبودیت گرایش پیدا کند ارزش اطاعت او را از اطاعت ملائکه بیشتر است، چون اطاعت، فطری ملائکه و ترک معصیت نیز از فطریات او است، پس بنی آدم بیشتر از ملائکه می تواند به خدا تقرب جوید و ثواب و اجر بیشتری کسب کند.

و این حرف پایه و اساسش یک اصل عقلایی است که در جامعه بشری معتبر شمرده شده، و آن این است که اطاعتی که امتثال امر مولوی و یا نهی مولوی باشد از معصیت بهتر است، اطاعت باعث استحقاق اجر، و معصیت موجب استحقاق عقاب است، و اما اجر و ثواب هر وقت که مورد استحقاق قرار گرفت وقتی اثر خود را می کند که انسان مخاطب به آن تکلیف، در شرائطی باشد که هم بتواند اطاعت کند و هم بتواند نکند، فعل و ترک برایش مساوی باشد، و اما اگر مساوی الطرفین نبود مثلا مخاطب، به اطاعت نزدیک بود تا به معصیت و یا به عکس، حکم تفاوت می کند، مثلا در تکلیف اجتناب از زنا یک مرد عین و یا پیر مرد فرتوت که تحصیل مقدمات چنین کاری برایش دشوار است، با یک جوان قوی که اکثر موانع از پیش پایش برداشته و جز ترس از خدا هیچ مانعی ندارد مساوی نیستند، اگر آن عین زنا نکرد نمی گوئیم اطاعت کرده ولی اگر آن پیر فرتوت زنا نکرد می گوئیم اطاعت کرده، و اگر آن جوان نکرد می گوئیم اطاعت بیشتری کرده، و بر همین قیاس سایر تکالیف را حساب می کنند.

و در ملائکه چون می بینیم راهی به سوی معصیت ندارند، نه غریزه شهوت و غضب دارند و نه چون انسان دچار هوای نفس می شوند، اگر این ملائکه خطابه‌های مولوی خدا را اطاعت کنند اطاعتشان نظیر زنا نکردن عین و یا زنا نکردن پیر فرتوت است، بنا بر این انسان که مجهز به وسائل گناه هست ولی گناه نمی کند از ملائکه برتر است.

این آن تقریبی و آن حسابی است که در جامعه بشری اعتبار شده، ولی اشکالش این است که اگر این حرف تمام باشد باید اطاعت ملائکه اصلا ارزشی نداشته باشد، چون بنا بر این نمی توانند گناه بکنند، و مانند آدمیان، کردن و نکردن یک عمل برایشان یکسان نیست، بنا بر این هیچ شرافت ذاتی و ارزش جوهری ندارند، زیرا اطاعتی اجر و شرافت دارد که نافرمانیش هم ممکن باشد، و در حقیقت انقیاد ذاتی که هیچ وقت از ذات تخلف نمی کند اطاعت حقیقی نیست و اگر هم اطاعتش بنامیم مجازی است. و اگر این حرف درست باشد دیگر علتی ندارد که ملائکه مقرب درگاه خدا باشند و یا اطاعتشان ارزش داشته و باعث مقام و منزلتشان شود.

و حال آنکه می بینیم خدای سبحان ملائکه را دارای مقام قرب و زلفی دانسته و ایشان را در حظائر قدس و منازل انس جای داده خزینه های اسرار خود و حاملین امر و واسطه های میان خود و خلقتش قرار داده و آیا این همه مقام و منزلت ها صرف گزاف و بدون شایستگی در خود ملائکه بوده؟.

چطور ممکن است چنین سخنی را در باره ملائکه گفت؟ و حال آنکه خدای تعالی در کتابش ایشان را ثنا گفته، یک جا فرموده است: "بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْتَبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ" (۱) و نیز فرموده "لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ" (۲)

، به طوری که ملاحظه می کنید ذات ایشان را گرامی داشته است، بدون اینکه مقید به قیدی کرده باشد، و اطاعتشان را و معصیت نکردنشان را مدح نموده است (پس معلوم می شود نسبت به هر امری از اوامر خدایی هم قدرت اطاعت دارند و هم قدرت معصیت).

و نیز در مدح عبادت و تذلل در برابر پروردگارشان فرموده " وَ هُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ" (۳) و نیز فرموده: "فَإِنْ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ هُمْ لَا يَسْأَمُونَ" (۴)، و نیز فرمود: " وَ لَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ يُسَبِّحُونَهُ وَ لَهُ يَسْجُدُونَ" (۵)، که پیغمبر گرامی خود را دستور می دهد خدای را یاد کند آن طور که ملائکه او را یاد می کنند و خدای را بندگی کند آن طور که فرشتگان عبادتش می کنند.

### افضل بودن اطاعت انسان از جهت کشف صفای باطن و حسن سریره او است

پس حق مطلب این است که صرف امکان فعل و ترک و اینکه انسان بطور مساوی به آن دو قدرت دارد ملاک اصلی فضیلت و بهتری اطاعت او نیست، بلکه اطاعت بشر از این جهت افضل است که از صفای طینت و حسن سریره او کشف می کند، به دلیل اینکه می بینیم عبادت و اطاعت کسی که می دانیم دارای خبث سریره و پلیدی نفس است هیچ قیمتی ندارد، هر چند در تصفیه عمل و بذل منتهای قدرت نهایت درجه سعی را کرده باشد.

ص: ۲۲۳

۱- بندگانی بزرگوار که در سخن از او پیشی نگرفته به امرش عمل می کنند. سوره انبیاء، آیه ۲۷۱.

۲- از فرمان خدا سرپیچی نمی کنند و آنچه دستور یابند عمل می کنند. سوره تحریم، آیه ۶.

۳- سوره انبیاء، آیه ۲۸.

۴- اگر اینها استکبار ورزند باری آنها که نزد پروردگار تواند شب و روز او را تسبیح گفته و خسته نمی شوند. سوره حم سجده، آیه ۳۸.

۵- از غافلان مباش که آنان که نزد پروردگار تو هستند، از عبادتش استکبار نداشته و تسبیحش می کنند و برایش به سجده می افتند. سوره اعراف، آیه ۲۰۶.

مانند اطاعت منافق و آنها که دچار مرض درونی می باشند که عملشان نزد خدای سبحان حبط است و خداوند حسناتشان را از دیوان اعمالشان محو می کند، پس ملائک ارزش و فضیلت اطاعت، صفای نفس مطیع و جمال ذات او و خلوصش در عبودیت است، و همین است که او را از معصیت به سوی اطاعت می کشانند، و وادارش می سازد تا در راه خدا و اطاعت او و ترک معصیت او مشقت ها تحمل نموده در نتیجه عمل و اطاعتش ارزش و نفاست پیدا کند.

و بنا بر این ذات ملائکه که قوامش بر طهارت و کرامت است و اعمالش جز ذلت عبودیت و خلوص نیت حکمی ندارد از جنس و ذات انسان که با کدورت های هوا و تیرگی های غضب و شهوت مشوب و مکدر است افضل و شریف تر است، آری کمتر اعمال انسانی از قضایای شرک و شامت نفس و دخالت طمع خالی است.

به همین جهت قوام ذات فرشتگان از قوام ذات انسان افضل و اعمال فرشته خالص تر و خدایی تر از اعمال انسان است، اعمال فرشتگان هم رنگ ذات آنان و اعمال آدمی هم رنگ ذات او است، و کمالی که انسان آن را برای ذات خود هدف قرار داده و در پرتو اطاعت خدا جستجویش می کند، این کمال را ملائکه به بیانی که گذشت در ابتدای وجودشان دارا هستند.

البته این هم هست که ممکن است همین انسان که کمال ذاتی خود را به تدریج یا به سرعت و یا به کندی از راه به دست آوردن استعداد های تازه کسب می کند در اثر آن استعدادهای حاصله به مقامی از قرب و به حدی از کمال برسد که ما فوق حدی باشد که ملائکه با نور ذاتیش در ابتدای وجودش رسیده، ظاهر کلام خدای تعالی هم این امکان را تایید می کند.

برای اینکه در داستان خلق کردن خلیفه برای زمین برتری انسان را برای ملائکه بیان کرده و فرمود: این موجود در تحمل علم به اسماء، قدرتی دارد که شما ندارید، او می تواند علم به تمامی اسماء را تحمل کند، و همین تحمل مقامی است از کمال که مقام تسبیح ملائکه به حمد خدا و تقدیسشان به آن پایه نمی رسد، و مقامی است که باطن انسان را از فساد و سفک دماء پاک می کند، و لذا می بینیم که ملائکه به این قانع شدند هم چنان که فرمود: "وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" (۱) و ما تفصیل بحث آن را در جلد

ص: ۲۲۴

---

۱- بیاد آر آن گاه که پروردگار تو به ملائکه فرمود: من در زمین خلیفه بر گمارم ملائکه گفتند: پروردگارا می خواهی کسانی را بگماری که فساد کنند و در زمین خونها بریزند و حال آنکه ما خود تو را تسبیح و تقدیس می کنیم خداوند فرمود: پس می دانم چیزی که شما نمی دانید. سوره بقره، آیه ۳۰.

و نیز داستان مامور شدن ملائکه به سجده کردن بر آدم و اینکه همه آنان وی را سجده کردند یادآور شده و می فرماید: "فَسَبَّجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ" (۱) و ما در تفسیر آیاتی که راجع به این داستان در سوره اعراف آمده روشن کردیم که سجده ملائکه بر آدم از باب خضوع ایشان در برابر مقام کمال انسانی بوده، و آدم جنبه قبله را برای ایشان داشته، وی با وجود خود، انسانیت را در برابر ایشان مجسم نموده بود، این بود آنچه که از ظاهر آیات مورد بحث و سایر آیاتی که آوردیم استفاده می شد، و البته در روایات هم گوشه ها و اشاراتی که این معنا را تایید کند دیده می شود، و چون این بحث غیر از جنبه قرآنی جنبه عقلانی نیز دارد تفصیل آن را باید در مباحث عقلی جستجو کرد.

### موارد استعمال کلمه "امام" در قرآن و مراد از "امامهم" در جمله: "يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ"

"يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ".

مقصود از این "یوم" روز قیامت است، و ظرف یوم متعلق به مقدر است، و تقدیر کلام چنین است: "اذکر یوم فلان- بیاد آور روزی را که" و کلمه "امام" به معنای مقتداء است، و خدای سبحان افرادی از بشر را به این نام نامیده که جامع آنان این است که بشر را با امر خدا هدایت می کنند، هم چنان که در باره ابراهیم (علیه السلام) این اسم را به کار برده و فرمود:

"إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا" (۲) و در باره سایرین فرموده: "وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا" (۳) و افراد دیگری را که مقتدا و رهبر گمراهانند ائمه کفر خوانده و فرمود "فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ" (۴) و نیز تورات را امام خوانده و فرمود: "وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً" (۵)، و چه بسا از آن استفاده شود که کتابهای آسمانی که مشتمل بر دین تازه و شریفند مانند کتاب نوح و ابراهیم و عیسی و محمد (صلوات الله علیهم) همه امام باشند.

و نیز لوح محفوظ را امام خوانده و فرمود "وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ" (۶).

ص: ۲۲۵

۱- همه فرشتگان عالم سجده کردند. سوره حجر، آیه ۳۰.

۲- ترا به پیشوایی خلق برگزیدم. سوره بقره، آیه ۱۲۴.

۳- و آن را به پیشوای مردم ساختیم تا خلق را به امر ما هدایت کنند. سوره انبیاء، آیه ۷۳.

۴- قتال کنید با پیشوایان کفر. سوره توبه، آیه ۱۲.

۵- و قبل از او کتاب موسی که امام و رحمت بود. سوره هود، آیه ۱۷.

۶- هر چیزی را در امام مبین آمارگیری کرده ایم. سوره یس، آیه ۱۲.

و وقتی از ظاهر آیه استفاده می شود که برای هر طائفه ای از مردم امامی است غیر از امام طائفه دیگر،- چون امام را به جمعیت ها نسبت داده و فرمود "امامهم"- لذا نمی شود مراد از "امام" همان امام در آیه لوح باشد، برای اینکه در آنجا لوح محفوظ را یک امام نامیده که دومی ندارد، و مخصوص به طائفه معینی نیست.

و نیز ظاهر آیه این است که آیه مورد بحث، تمامی مردم- اعم از اولین و آخرین- را شامل است، در سابق هم در تفسیر آیه "كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ" (۱)، گفتیم که اولین کتاب آسمانی که مشتمل بر شریعتی تازه بود کتاب نوح است که کتاب دیگری قبل از آن نبوده، و از اینجا معلوم می شود که نمی توان مراد از امام در آیه مورد بحث را کتاب گرفت، برای اینکه لازمه اش این می شود که امتهای قبل از نوح امام نداشته باشند، چون کتاب نداشتند، و حال آنکه ظاهرش این است که آنها هم امام داشته اند.

پس نتیجه این می شود که بگوئیم: مراد از "امام هر طائفه" همان اشخاصی هستند که مردم هر طائفه به آنها اقتداء و در راه حق و یا باطل از آنها پیروی می کرده اند، و قبلا هم گفتیم که قرآن کریم هر دو مقتداء را امام خوانده، و امام حق کسی را دانسته که خداوند سبحان او را در هر زمانی برای هدایت اهل آن زمان برگزیده است، حال چه اینکه پیغمبر بوده باشد مانند ابراهیم و محمد (صلوات الله علیهما)، و یا غیر پیغمبر.

و ما در تفسیر آیه "وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا تَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" (۲) تفصیل این بحث را مطرح کردیم.

چیزی که هست از آیه ای که در باره فرعون که یکی از امامان ضلال و گمراهی است بحث می کند یعنی از آیه "يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ" (۳)، و همچنین از آیه "لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضٌ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعًا فَيَجْعَلُهُ فِي جَهَنَّمَ" (۴) و

ص: ۲۲۶

۱- مردم یک گروه بودند خدا رسولان را فرستاد که نیکوکاران را بشارت دهند به رحمت و غفرانش و بدان بترسانند از عذاب نیرانش و با پیامبران کتاب به راستی فرستاد. سوره بقره، آیه ۲۱۳.

۲- بیاد آر هنگامی که خداوند ابراهیم را به اموری چند امتحان فرمود و او همه را به جای آورد خداوند بدو گفت: من ترا به پیشوای خلق برگزینم، ابراهیم عرض کرد این پیشوایی را به فرزندان من نیز عطا فرمایی، فرمود: که عهد من هرگز به مردم ستمکار نخواهد رسید. سوره بقره، آیه ۱۲۴. [...]

۳- جلو قدم خود به راه می افتد و ایشان را در آتش می ریزد. سوره هود: آیه ۹۸.

۴- تا آنکه خدا پلید را از پاکیزه جدا سازد و پلیدان را بعضی با بعضی دیگر درآمیزد و با هم گرد آورد آن گاه همه را در آتش دوزخ افکند که آنها زیانکاران عالمند. سوره انفال، آیه ۳۷.



غیر اینها از آیات بسیاری دیگر استفاده می شود که اهل ضلال هیچوقت از اولیایان جدا نمی شوند، و لازمه این سخن آن است که روز قیامت ایشان به اتفاق پیشوایان خود فرا خوانده می شوند.

علاوه بر این کلمه "بامامهم" مطلق است، و مقید به امام حق که خدا او را هادی به امر خود قرارش داده باشد نشده، و مقتدای ضلالت عین مقتدای هدایت امام خوانده شده و سیاق ذیل آیه و آیه دومی هم مشعر بر این است که امامی که روز قیامت خوانده می شود آن کسی است که مردم او را امام خود گرفته باشند و به او اقتداء کرده باشند. نه آن کس که خداوند به امامتش برگزیده باشد، و برای هدایت به امرش انتخاب کرده باشد، چه اینکه مردم هم او را پیروی کرده باشند و یا کنارش زده باشند.

پس ظاهر این می شود که مراد از امام هر طائفه، آن کسی است که مردم به پیشوایش تن در داده باشند، حال چه اینکه امام حق باشد و چه امام باطل.

و چنین نیست که بعضی پنداشته اند که روز قیامت مردم به اسم امامشان خوانده شوند، مثلاً گفته شود "ای امت ابراهیم" و "ای آل فرعون" و "ای آل فلان"، برای اینکه این معنا با ظاهر آیه نمی سازد، آیه شریفه نتیجه و فرع جمله "نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ" را، این دو جمله: یعنی جمله "فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِبَيِّنَةٍ" و جمله "وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى..." قرار داده، و اگر دعوت به امام معنایش آن باشد نتیجه بودن آن دو جمله فرع برای جمله دعوت به امام روشن نیست، چه ربطی هست میان اینکه مردم را به اسم امامشان بخوانند، و میان به دست راست دادن نامه عمل، و یا به کوری در دنیا و آخرت. به خلاف اینکه مراد از "دعوت" را- به طوری که از سیاق برمی آید احضار بگیریم که هر طائفه ای با پیشوای خودشان احضار شده و هر که به امام حقی اقتداء کرده و نامه عملش را به دست راستش می دهند، و هر که از معرفت امام حق در دنیا کور بوده، در آنجا هم کور خواهد بود، این آن معنایی است که از تدبیر و دقت در آیه به دست می آید.

### اقوال و وجوه مختلف در باره مراد از "امام" در جمله فوق

البته مفسرین در تفسیر "امام" در آیه مورد بحث نظرات مختلفی دارند.

بعضی (۱) گفته اند که مراد از "امام" کتابی است که از آن پیروی شده است، مانند تورات، انجیل و قرآن، روز قیامت مردم به اسم کتابشان خوانده شوند مثلاً گفته می شود: ای

ص: ۲۲۷

پیروان تورات، ای پیروان انجیل، ای پیروان قرآن، از آنجا که قبلا اشکالش را خواندید، دیگر تکرار نمی کنیم.

بعضی (۱) دیگر گفته اند مراد از "امام" پیغمبر است که پیشوای پیروان حق است، و شیطان و پیشوایان ضلالت که پیشوای رهروان باطل است، و گفته می شود پیروان ابراهیم را بیاورند، و پیروان موسی را بیاورید، پیروان محمد را بیاورید، اهل حق برمی خیزند در حالی که کتابهایشان به دست راستشان داده شده، بعد صدا می زنند پیروان شیطان و رهروان رؤسای ضلالت را بیاورید، عده ای هم به این عنوان حاضر می شوند.

و لیکن این وجه مبنی بر این است که امام در آیه به معنای عرفیش بوده باشد یعنی آن فرد از عقلا که دیگران به وی اقتداء و از او پیروی کنند، و اگر معنای خاص دیگری در عرف قرآن داشته باشد نمی توانیم حمل بر این معنای عرفی کنیم، و اتفاقا این کلمه در عرف قرآن معنای مخصوصی دارد و لذا هر جا اطلاق شود به آن معنا حمل می شود، و آن عبارت است از کسی که به امر خدا هدایت می کند، و یا در گمراهی به وی اقتداء می شود.

و از جمله (۲) اقوال، یکی دیگر این است که مراد از "امام" نامه اعمال مردم است، هم چنان که گفته می شود: ای اصحاب کتاب خیر، و ای اصحاب کتاب شر و اگر نامه اعمال را امام نامیده برای این بوده که مردم تابع حکم آنند، هر حکمی که کرد چه بهشت و چه دوزخ چاره ای جز اطاعت ندارد.

این وجه نیز باطل است، و معنا ندارد نامه اعمال و پرونده زندگی افراد، را پیشوا و امام بنامند با اینکه نامه تابع اعمال آدمی است نه اینکه انسان تابع آن باشد، پس اگر آن را تابع بنامیم مناسب تر است تا متبوع، و اما این توجیهی که برایش کرده اند و گفته اند که مردم تابع حکم آن کتابند، آن نیز صحیح نیست، زیرا آنکه اطاعت و پیروی می شود حکمی است که خداوند بعد از پخش نامه ها و پس از سؤال و سنجیدن اعمال و شهادت شهود می کند، نه حکم کتاب، چون کتاب حکم بهشت و دوزخ ندارد تنها مشتمل بر متن اعمال از خیر و شر است.

از همین جا روشن می شود که مراد از "امام" لوح محفوظ و یا صحیفه اعمال امت نیز- که آیه "كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا" (۳) بدان اشاره می کند- نیست، زیرا کتاب در آیه مذکور

ص: ۲۲۸

۱- مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۷۷ به نقل از مجاهد و قتاده.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۲۱.

۳- سوره جاثیه، آیه ۲۸.

کتاب امته‌ها است ولی در آیه مورد بحث کتاب فرد فرد اشخاص است که به دستشان داده می‌شود، آری ظاهر "فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ" همین است.

و از جمله اقوال (۱) یکی این است که: مراد از "امام" مادران است- که امام را جمع ام بگیریم- به دلیل اینکه در روایت آمده روز قیامت مردم را به اسم مادران صدا می‌زنند پس معنای آیه این است که روزی که مردم را به اسم مادرانشان صدا می‌زنیم.

اشکال این وجه این است که با لفظ آیه جور نمی‌آید، زیرا در آیه فرموده: "می‌خوانیم هر مردمی را با امامشان" و نفرموده "می‌خوانیم مردم را با امامشان" و "یا" می‌خوانیم هر انسانی را با مادرش" و اگر واقعا منظور از امام مادران بودند جا داشت به یکی از دو تعبیر آخری فرموده باشد، و آن روایتی هم که گفتند بر طبق این وجه هست به فرض که صحیح باشد و قبولش کنیم تازه یک روایت مستقلى است که ربطی به تفسیر آیه ندارد.

علاوه بر این، جمع بستن ام (مادر) به "امام" خود لغت نادری است که کلام خدای را بر چنین معنای نادر حمل نباید کرد، و زمخشری هم در کشاف این قول را از بدعت‌های تفاسیر دانسته است (۲).

و از آن جمله این است که گفته‌اند مراد از "امام" کسی است که به او اقتداء شود، چه عاقل باشد و چه غیر عاقل چه حق و چه باطل، بنا بر این قول، انبیاء و اولیاء و شیطان و رؤسای ضلالت و خود ادیان حق و باطل و کتب آسمانی و کتب ضلال و سنت‌های اجتماعی از خوب و بد همه امامند، بنا بر این وجه شاید دعوت هر مردمی با امامشان کنایه از این باشد که هر تابعی در روز قیامت ملازم متبوع، خویش است و "باء" "بامامهم" برای مصاحبه است.

اشکال این وجه همان اشکالی است که به قول گذشته- که می‌گفت: (مراد از "امام حق" پیغمبر است و مراد از "امام باطل" شیطان)- کردیم، آری در آنجا گفتیم وقتی خود قرآن در این کلمه عرف خاصی دارد نمی‌توانیم حمل بر معنای عرفی و لغوی کنیم، قرآن امام را در طرف هدایت، عبارت می‌داند از کسی که به امر خدا هدایت می‌کند، و در طرف ضلالت مقتدا و پیشوای گمراهان قرار می‌گیرد، ممکن هم هست بگوئیم: "باء" در "بامامهم" بقاء آلت است، و معنای آن این است که روزی که هر طائفه‌ای به وسیله امامش

ص: ۲۲۹

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۲۱.

۲- کشاف، ج ۲، ص ۶۸۲.

دعوت و احضار می شود (دقت فرمائید).

علاوه بر این " کتاب "، " سنت "، " دین " و دیگر موارد مذکور، امام مستقل نیستند، بلکه برگشت پیروی از آنها به پیروی از پیغمبر و امام است، و همچنین پیغمبر هم از جهت اینکه امام است به امر خدا هدایت می کند، و اما در جهت اینکه از معارف غیبی خبر می دهد یا پیامهای خدایی را ابلاغ می نماید از این جهت نبی و یا رسول است، و امام نیست، و همچنین اضلال مذاهب باطله و کتب ضلال و سنت های غلط در حقیقت اضلال مؤسسين آن مذاهب و مبدعين آن بدعتها است.

**مراد از اینکه فرمود: " مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى " و جوهی که در این باره گفته شده است**

" وَ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَضَلُّ سَبِيلًا ".

مقابله میان " فی هذه " و " فی الآخرة " می رساند که مقصود از " هذه " همین زندگی دنیا است، هم چنان که بودن سیاق آیه در مقام بیان یکسانی و مطابقت دنیا با آخرت دلیل بر این است که مراد از کوری آخرت کوری چشم نیست، بلکه نداشتن بصیرت و دیده باطنی است، و همچنین مقصود از کوری در دنیا هم همین است هم چنان که در جای دیگر این کوری را، کوری بصیرت معنا کرده و فرموده " فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ " (۱) و نیز مؤید این معنا قرار گرفتن " أَضَلُّ سَبِيلًا " بعد از کوری آخرت است که می رساند مقصود از آن گمراهی و بی بصیرتی است.

پس معنای آیه این است که هر که در این نشاء یعنی زندگی دنیا امام حق را نشناسد و راه حق نیپماید چنین کسی در آخرت سعادت و رستگاری را نمی بیند و راه به سوی آمرزش نمی برد.

از آنچه گذشت روشن گردید اینکه بعضیها گفته اند: اشاره در " فی هذه " به نعمتهایی است که در آیه ذکر شده، و معنایش این است که: " کسانی که در این نعمتها که خدا روزیشان کرده کور باشند، و قدرش را ندانند و شکرش را بجا نیاورند در آخرت هم کور محشور می شوند " صحیح نیست.

و همچنین اینکه بعضی دیگر گفته اند: مراد از کوری در دنیا نداشتن بصیرت و مراد از کوری در آخرت کوری چشم است صحیح نیست (۲) و وجه بطلان هر دو از آنچه گذشت معلوم می شود، علاوه بر این کوری چشم در آخرت چه بسا برگشتنش به کوری بصیرت باشد، برای

ص: ۲۳۰

۱- سوره حج، آیه ۴۶.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۳۰.

اینکه خود قرآن کریم قیامت را روز نمایان شدن سریره ها و نهانها خوانده و فرموده "يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ" پس کسی که در آن روز کوردل باشد، کور چشم هم خواهد بود.

و از ظاهر کلام بعضی مفسرین برمی آید که خواسته اند بگویند کلمه "اعمی" ی دومی افعال و تفضیل و به معنای کورتر است، چون در تفسیر خود آن را به عبارت "اشد عمی" تفسیر کرده، و اتفاقاً سیاق هم مساعد تفسیر او است چون جمله "أَصْلٌ سَبِيلًا" که آن هم افعال تفضیل است به آن عطف شده (۱).

### بحث روایتی (روایاتی در باره برتری انسان، احضار هر گروه با امام خود در قیامت و ...)

در امالی شیخ از زید بن علی از پدرش (علیه السلام) نقل شده که در تفسیر آیه "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" می فرمود: یعنی بنی آدم را بر سایر مخلوقات برتری دادیم "وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ" یعنی او را بر خشکی و تری عالم مسلط کردیم "وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ" یعنی انواع میوه های پاکیزه روزیش کردیم "وَفَضَّلْنَاهُمْ" یعنی در خوردن از آن طیبیات او را بر دیگر حیوانات برتری دادیم و مسلطترش کردیم، چون هیچ پرنده و جنبنده ای در موقع خوردن دست خود را کار نمی زند مگر بنی آدم (۲).

و در تفسیر عیاشی از جابر از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) روایت شده که در ذیل جمله "وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا" فرمود: خداوند تمامی حیوانات را "منکب" (- به روی افتاده) خلق کرده جز آدمی را که او را منتصب آفریده، و این خود یک نوع برتری است. (۳)

مؤلف: آنچه در این دو روایت است دو مصداق از برتری است، نه اینکه آیه منحصر در همینها باشد، به دلیل کلام خود امام که در آخر روایت فرمود: این خود یک نوع برتری است.

و نیز در همان کتاب از فضیل روایت شده که گفت از حضرت ابی جعفر (علیه السلام) معنای آیه "يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ" را پرسیدم، فرمود: در آن روز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و علی (علیه السلام) و حسن بن علی و حسین بن علی (علیه السلام) با قوم خود می آیند و هر کس که در عصر هر امامی از دنیا رفته آن روز با آن امام محشور می شود (۴).

ص: ۲۳۱

۱- تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۸.

۲- امالی طوسی، ج ۲، ص ۱۰۳. (۳ و ۴) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۰۲، ح ۱۱۳ و ۱۱۴.

و در تفسیر برهان از ابن شهر آشوب از امام صادق (علیه السلام) روایت می کند که فرمود: آیا حمد خدا بجا نمی آوری که وقتی قیامت می شود هر قومی را به سوی کسی می خوانند که آن کس را دوست می داشتند؟ ما دست به دامن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می شویم و شما دست به دامن ما (۱).

مؤلف: این روایت را مجمع البیان از آن جناب نقل کرده، و این خود دلالت دارد بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) امام امامان است هم چنان که گواهی است بر گواهان، و نیز دلالت دارد بر اینکه مساله دعوت به امام در روز قیامت در بین خود ائمه هم جریان خواهد داشت (۲).

و در مجمع البیان می گوید: عامه و خاصه (یعنی سنی و شیعه) از علی بن موسی الرضا (علیه السلام) با سندهای صحیح روایت کرده اند که آن جناب از پدران بزرگوارش از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده اند که در تفسیر این آیه فرموده است: هر قومی در آن روز از امام زمان خود و از کتاب پروردگار و سنت پیغمبر خود بازخواست می شوند (۳).

مؤلف: این روایت را تفسیر برهان هم از ابن شهر آشوب از آن جناب از پدران بزرگوارش از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مثل همین عبارت روایت کرده و او هم گفته که عامه و خاصه این روایت را نقل کرده اند (۲).

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در معنای آیه "يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ" فرمود: هر قومی از امام زمانش و از کتاب پروردگار و از سنت پیغمبرش پرسش می شود (۳).

و در تفسیر عیاشی از عمار سبابی از حضرت صادق (علیه السلام) نقل کرده که گفت: زمین بدون امام رها نمی شود که حلال کند حلال خدا را و حرام کند حرام خدا را و همان قول خداوند تعالی است که می فرماید "يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ" پس فرمود: رسول خدا فرموده است کسی که بدون امام بمیرد مرده است مانند مردم عهد جاهلیت (۴).

مؤلف: علت استدلال به آیه در این حدیث عموم دعوت است که شامل جمیع مردمی.

ص: ۲۳۲

۱- برهان، ج ۲، ص ۴۳۱، ح ۲۲. [.....] (۲ و ۳) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۳۰.

۲- برهان، ج ۲، ص ۴۱۳، ح ۲۱.

۳- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۴۹.

۴- تفسیر عیاشی.

و نیز در همان کتاب از اسماعیل بن همام از حضرت صادق (علیه السلام) نقل می کند که در قول خداوند تعالی "يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ" فرمود: چون روز قیامت شود خداوند می فرماید: آیا عدالت از پروردگارشان نیست اینکه بگوید: هر قومی دنبال هر کسی بوده اند بروند. می گویند بلی عدالت است پس گفته می شود از هم جدا شوید، پس جدا می شوند (۱).

مؤلف: در این روایت تایید است در آنچه ما گفتیم مراد از (دعوت به امام) در آیه احضار مردم است با امام خودشان و دعوت به معنای ندای با اسم نیست و روایات در معانی گذشته زیاد است.

در تفسیر قمی در قول خداوند "وَلَا يُظَلَّمُونَ فِتِيلًا" گفته: "فتیل" پوسته ای است نازک که روی هسته خرما را پوشانده (۲).

و در تفسیر عیاشی از مثنی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت ابو بصیر از آن جناب پرسید در حالی که من می شنیدم که چه می فرمائید در باره مردی که صد هزار درهم داشت همه ساله با خود می گفت امسال به زیارت حج می روم- امسال به زیارت حج می روم و نرفت تا مرد و به حج اسلام موفق نشد! فرمود ای ابا بصیر مگر نشنیدی کلام خدای را که می فرماید؟ "مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا"؟ و مگر نمی دانی که مقصود از کوری در دنیا کوری نسبت به واجبی از واجبات خدا است (۳).

ص: ۲۳۳

---

۱- تفسیر عیاشی.

۲- تفسیر قمی.

۳- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۰۶، ح ۱۳۰.

اشاره

وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَا تُخَذُّوكَ خَلِيلًا (۷۳) وَ لَوْ لَا أَنْ تَشْتَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْنًا قَلِيلًا (۷۴) إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَ ضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا (۷۵) وَ إِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ خِلافَكَ إِلَّا قَلِيلًا (۷۶) سَنَّهُ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَ لَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا (۷۷)

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِإِدْلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا (۷۸) وَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا (۷۹) وَ قُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَ أَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَ اجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا (۸۰) وَ قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا (۸۱)

ترجمه آیات

نزدیک بود تو را فریبت دهند و از آنچه به تو وحی کردیم غافل سازند و چیز دیگری به ما نسبت دهی تا مشرکان تو را دوست خود گیرند (۷۳).

و اگر ما تو را ثابت قدم نمی گردانیم نزدیک بود که به مشرکین نامبرده اندک تمایل و اعتمادی بکنی؟ (۷۴).



که در این صورت (یعنی اگر به بت پرستان اندک توجهی می کردی)، کیفر این عمل را به تو می چشاندیم و عذاب تو را در دنیا و آخرت مضاعف می کردیم آن گاه از قهر و خشم ما هیچ یاوری بر خود نمی یافتی (۷۵).

و نیز نزدیک بود کافران تو را در سرزمین خود سبک کرده در نتیجه یا با مکر یا به زور تو را از آنجا بیرون کنند، که در این صورت بیش از اندک زمانی نمی زیستند (۷۶).

ما سنت خود را در سایر پیغمبران که پیش از تو بودند همین قرار دادیم و این طریقه ما را تغییرپذیر نخواهی یافت (۷۷).

نماز را وقت زوال آفتاب تا اول تاریکی شب به پا دار و نماز صبح را نیز به جای آر که آن به حقیقت هم مشهود ملائکه شب است (که می روند) و هم ملائکه روز (که می آیند) (۷۸).

و بعضی از شب را بیدار باش و تهجد کن که این نماز شب تنها بر تو واجب است باشد که خدایت به مقامی محمود (شفاعت) مبعوث گرداند (۷۹).

و همواره بگو پروردگارا مرا با قدمی صدق داخل و با قدمی صدق بیرون کن و به من از جانب خود بصیرت و حجت روشنی که همواره یاریم کند عطا کن (۸۰).

و به امتت بگو: رسول حق آمد و باطل را نابود کرد که باطل خود بی آبرو و لایق محو و نابودی ابدی است (۸۱).

## بیان آیات

### اشاره

این آیات گوشه ای از نیرنگهای مشرکین را که به قرآن و به پیغمبر (صلی الله علیه و آله) زدند و تعدی و پافشاری که در انکار توحید و معاد کردند یادآور شده، در همین باره علیه ایشان احتجاج و استدلال می کند. آری آنها خواسته بودند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نسبت به قسمتی از دستورات، با آنان مدافعت کند و نیز خواستند او را از مکه بیرون کنند.

به همین جهت در این آیات به شدیدترین بیان آن جناب را تهدید می کند که مبدا به طرف مشرکین و لو هر قدر هم اندک باشد میل پیدا کند، و ایشان را هشدار داده که اگر آن جناب را از مکه بیرون کنند هلاکشان فرماید.

در این آیات توصیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به نماز و توسل به درگاه پروردگار در آغاز کلام و هم در انجام آن و نیز اعلام به ظهور حق آمده است.

"وَ إِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا"

کلمه "ان" مخفف از "ان" است به دلیل اینکه لام بر سر "لَيَفْتِنُونَكَ" در آمده و فتنه به معنی لغزاندن و برگرداندن است و کلمه خلیل از خلت به معنی صداقت است، چه بسا گفته باشند؟ که از خلت به معنی حاجت است ولی بعید به نظر می رسد.

### نیرنگ مشرکین برای اینکه پیامبر (صلی الله علیه و آله) از خدایانشان بدگویی نکند و افراد ضعیف و فقیر را از خود دور بسازد

ظاهر سیاق می رساند که مراد از "الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ" قرآن باشد که مشتمل بر توحید و نفی شرک و سیرت صالح است، و این مؤید روایاتی است که در شان نزول آیات وارد شده که مشرکین از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) درخواست کردند که دست از بدگویی خدایان ایشان بردارد و غلامان و کنیزان بی شخصیت ایشان را که مسلمان شده و به وی گرویده اند از خود دور کند چون عارشان می شد که با بردگان خود یک جا بنشینند و آیات خدای را بشنوند، و در چنین مناسبتی آیه مورد بحث نازل شد.

و معنایش این است که مشرکین نزدیک شد تو را بلغزانند و از آنچه به تو وحی نمودیم منحرفت کنند تا مرا می مخالف آن پیش گیری و اعمالی بر خلاف آن انجام دهی و بدین وسیله افتزایی به ما ببندی و روش اختلاف طبقاتی را روشی خداپسندانه جلوه دهی و گفتند که اگر چنین کنی و یک مشت گدا و ژنده پوش را از خود برانی، با تو رفاقت می کنیم. "وَلَوْلَا أَنْ تَبْتَئُنَا لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا".

"تثبیت" در اینجا به طوری که از سیاق برمی آید به معنای عصمت و حفظ الهی است و اگر جواب لولا را خود رکون قرار نداده و نفرمود "ترکن" بلکه نزدیک شدن به رکون را قرار داده فرمود: "لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ" برای این بود که با در نظر داشتن اینکه رکون به معنای کمترین میل است دلالت کند بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) میل به کفار که نکرد سهل است بلکه نزدیک به میل هم نشد، و اینکه فرمود "الیهم" و رکون را به مشرکین نسبت دادند به اجابت خواسته های آنان این معنا را تاکید می کند.

و معنای آیه این است که اگر ما با عصمت خود تو را پایداری نمی دادیم نزدیک می شدی به اینکه به سوی آنان اندکی میل کنی، لیکن ما تو را استوار ساختیم، و در نتیجه به آنان کمترین میلی نکردی تا چه رسد به اینکه اجابتشان کنی، پس رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ایشان را اجابت نکرد و ذره ای میل به ایشان هم نمود و نه نزدیک بود میل کند.

"إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَ ضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا".

سیاق آیه تهدید است و مراد از ضعف حیات و ممات مضاعف و دو چندان شدن عذاب زندگی و مرگ است و معنا این است که اگر نزدیک شوی به اینکه به سوی آنان متمایل

گردی هر چند تمایل مختصری باشد ما عذاب دو چندان زندگی که مجرمین را با آن شکنجه می دهیم و عذاب دو چندان مرگ را که در عالم دیگر با آن شکنجه شان می دهیم به تو خواهیم چشانید.

و در مجمع از ابان بن تغلب روایت کرده که گفته است مراد از ضعف عذاب عذابی است که درد و الم آن دو چندان باشد، و معنا این است که ما عذاب دنیا و آخرت (هر دو) را به تو می چشانیم، آن گاه به گفته شاعر استدلال کرده که گفته است.

لمقتل ما لك اذ بان منى ابيت الليل فى ضعف اليم

که مقصود از ضعف الیم عذاب الیم است یعنی وقتی مالک از من جدا گشت و کشته شد آن شب را در عذاب الیمی صبح کردیم.

و اینکه در ذیل آیه فرمود: "ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا" تشدید در تهدید است، و معنایش این است که در این صورت عذاب واقع خواهد شد، و هیچ راه گریزی از آن نخواهد بود (۱).

"وَ إِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبُثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا".

کلمه "استفزاز" به معنای سوق دادن و تحریک خفیف و آسان است، و الف و لام در "الأرض" برای عهد است، و مقصود از آن زمین معهود، مکه معظمه است، و کلمه "خلاف" به معنای بعد است، و مقصود از قلیل زمان اندک است.

و معنای آیه این است که مشرکین نزدیک بود که ترا وادار کنند تا از مکه بیرون شوی، و اگر ایشان ترا بیرون می کردند، بعد از رفتن تو، زمان زیادی زنده نمی ماندند، بلکه پس از مدت کوتاهی همه هلاک می شدند.

بعضی (۲) گفته اند: مراد اتحادی است که مشرکین با یهود کردند تا آن جناب را از سرزمینهای عرب بیرون کنند.

و لیکن این احتمال بعید به نظر می رسد چرا که سوره مورد بحث، مکی است و آیات آن هم در یک سیاق است و گرفتاری رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با یهودیان در مدینه و بعد از هجرت بوده است.

ص: ۲۳۷

۱- مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۸۲، چاپ بیروت.

۲- مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۸۳.

"سُنَّةٌ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا".

کلمه "تحویل" به معنای نقل چیزی است از حالی به حال دیگر، و کلمه "سنه من" در تقدیر (لسنه من) است، یعنی مانند سنت کسی که ما فرستادیم و این جار و مجرور متعلق به جمله "لا- یلبثون" است یعنی دیری نمی پائید که مردم مکه مانند سنت کسی که قبل از تو فرستادیم می شدند.

و این سنت یعنی هلاک کردن مردمی که پیغمبر خود را از بلاد خود بیرون کردند سنت خدای سبحان است، و اگر فرمود: سنت پیغمبری است که فرستادیم و آن را به پیغمبر نسبت داده به این اعتبار بوده که سنت را به خاطر پیغمبران خود قرار داده به دلیل اینکه دنبالش فرموده "وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا" و در جای دیگر فرموده "وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ" (۱).

و معنای آیه این است که "در این صورت ایشان را هلاک خواهیم کرد به خاطر سنتی که ما برای پیغمبران قبل از تو باب نموده و اجراء کردیم، و تو هیچ تغییر و تبدیلی برای سنت ما نخواهی یافت".

### معنای "دلوک شمس" و "عَسَقِ اللَّيْلِ" در آیه: "أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ ..."

"أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى عَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا".

در مجمع البیان گفته: "دلوک" به معنای زوال آفتاب و رسیدن به حد ظهر است.

مبرد گفته: "لِذُلُوكِ الشَّمْسِ" به معنای اول ظهر تا غروب است، بعضی دیگر گفته اند:

"لِذُلُوكِ الشَّمْسِ" به معنای غروب آفتاب است و اصل کلمه از "دلک" است که به معنای مالیدن است، و اگر ظهر را دلوک گفته اند بدین جهت است که از شدت روشنایی هر کس به آن نگاه کند چشم خود را می مالند، و اگر غروب آفتاب را دلوک شمس خوانده اند باز برای این است که بیننده چشم خود را می مالند تا درست درک کند (۲).

و نیز در مجمع گفته: "عَسَقِ اللَّيْلِ" هنگامی است که تاریکی شب پدید می آید، وقتی می گویند "عَسَقَتِ الْقَرْحَةَ" معنایش این است که زخم و جراحت دهن باز کرد و داخلش نمودار گشت (۳).ت.

ص: ۲۳۸

۱- و گفتند آنان که کافر بودند بر رسولان و پیغمبران خود را به خدا قسم که هر آینه بیرون می کنیم شما را از زمین ما یا آنکه عود کنید شما در مذهب ما پس هر آینه هلاک گردانیم ما ستمکاران و کافران را. سوره ابراهیم، آیه ۱۳. (۲ و ۳) مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۸۴، چاپ بیروت.

و در مفردات گفته: "عشق شب" به معنای شدت ظلمت شب است (۱).

مفسرین در تفسیر اول آیه اختلاف کرده اند، و از ائمه اهل بیت (علیه السلام) به طریق شیعه روایت شده که فرموده اند: "لِتَدُلُوكَ الشَّمْسُ" هنگام ظهر و "عَسَى اللَّيْلُ" نصف شب است، و به زودی ان شاء الله در بحث روایتی آینده به آن اشاره خواهد شد.

و بنا بر این روایت، آیه شریفه از اول ظهر تا نصف شب را شامل می شود، و نمازهای واجب یومیه که در این قسمت از شبانه روز باید خوانده شود چهار نماز است، ظهر و عصر و مغرب و عشاء، و با انضمام نماز صبح که جمله: "وَقُرْآنَ الْفَجْرِ" دلالت بر آن دارد نمازهای پنجگانه یومیه کامل می شود.

و اینکه فرموده: "وَقُرْآنَ الْفَجْرِ" عطف است بر کلمه "الصلاه" که تقدیرش چنین می شود: "واقم قرآن الفجر" که مراد از آن نماز صبح است، و چون مشتمل بر قرائت قرآن است آن را قرآن صبح خوانده، چون روایات همه متفقند بر اینکه مراد از "قُرْآنَ الْفَجْرِ" همان نماز صبح است.

و همچنین روایات از طرق عامه و خاصه متفقاً جمله "إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً" را تفسیر کرده اند به اینکه: "نماز صبح را هم ملائکه شب (در موقع مراجعت) و هم ملائکه صبح (در موقع آمدن) می بینند، و ما به زودی به بعضی از آن روایات اشاره خواهیم کرد ان شاء الله.

### امر به رسول (صلی الله علیه و آله) به تهجد نیمه شب و دعا و استمداد از خداوند

"وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا".

کلمه "تهجد" از ماده "هجد" است که در اصل به معنای خواب است، و تهجد به طوری که بسیاری از اهل لغت گفته اند به معنای بیداری بعد از خواب است، و ضمیر در "به" به قرآن یا به کلمه "بعض" که از کلمه "من اللیل" استفاده می شود برمی گردد، و کلمه "نافله" از ماده "نفل" به معنای زیادی است، و چه بسا گفته شده که کلمه "من اللیل" از قبیل اغراء "تحریک و تهیج" و نظیر "علیک باللیل" - بر تو باد شب "می باشد، و حرف "فاء" که بر سر "فتهجد" آمده نظیر فاء در "فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ" (۲) است.

و معنای آیه چنین است که قسمتی از شب را پس از خوابیدنت بیدار باش و به قرآن (یعنی نماز) مشغول شو، نمازی که زیادی بر مقدار واجب تو است.

کلمه مقام در جمله "مَقَامًا مَّحْمُودًا" ممکن است مصدر میمی و به معنای بعث باشد،



که در این صورت مفعول مطلق جمله "لیبعثک" خواهد بود، هر چند که لفظ بعث در بین نیامده باشد، و معنا چنین می شود "باشد که پروردگارت تو را بعث کند بعثی پسندیده" و ممکن هم هست اسم مکان بوده و آن گاه بعث به معنای اقامه و یا متضمن معنای اعطاء و امثال آن باشد که بنا بر این احتمال، معنای آیه چنین می شود "باشد که پروردگارت تو را به مقامی محمود به پا دارد" و یا "در حالی که معطی تو است به مقامی محمود بعث فرماید" و یا "عطا کند تو را در حالی که بعث کننده تو است مقامی محمود".

در اینجا محمود بودن مقام آن جناب را مطلق آورده و هیچ قیدی به آن نزده است، و این خود می فهماند که مقام مذکور مقامی است که هر کس آن را می پسندد، و معلوم است که همه وقتی مقامی را حمد می کنند که از آن خوششان بیاید، و همه کس از آن منتفع گردد، و به همین جهت آن را تفسیر کرده اند به مقامی که همه خلایق آن را حمد می کنند، و آن مقام شفاعت کبرای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است که روز قیامت در آن مقام قرار می گیرد، و روایات وارده در تفسیر این آیه از طرق شیعه و سنی همه متفقند بر این معنا.

### مقصود از "دخول و خروج به صدق" در "رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ ..."

"وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا"

کلمه "مدخل" (به ضم میم و فتح خاء) مصدر میمی به معنای داخل کردن است، و همین طور "مخرج" که آن نیز هم وزن همان صیغه است و به معنای خارج کردن است، و اگر ادخال و اخراج را به صدق اضافه کرده به این عنایت است که دخول و خروج در هر امری دخول و خروجی باشد که متصف به صدق و دارای حقیقت باشد، نه اینکه ظاهرش مخالف با واقع و باطنش باشد، و یا یک طرفش با طرف دیگرش متضاد بوده باشد، مثل اینکه اگر داخل دعا می شود به زبانش خدای را بخواند ولی منظور قلبیش این باشد که در میان مردم و همگان موجه گشته از این راه وجهه ای کسب کند، و یا در یک قسمت از دعایش خدای را به خلوص بخواند، و در قسمت دیگر غیر خدای را هم شرکت دهد.

و خلاصه اینکه "دخول و خروج به صدق" این است که صدق و واقعیت را در تمامی دخول و خروج هایش ببیند، و صدق سراپای وجودش را بگیرد، چیزی بگوید که عمل هم بکند، و عملی بکند که همان را بگوید، چنان نباشد که بگوید آنچه را که عمل نمی کند و عملی انجام ندهد مگر آن را که ایمان دارد و بدان معتقد است و این مقام مقام صدیقین است، و بنا بر این برگشت کلام به این می شود که مثلاً بگوئیم: خدایا امور مرا آن چنان سرپرستی کن که صدیقین را سرپرستی می کنی.

" وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا " - یعنی سلطنتی یاری شده، به این معنی که مرا در تمامی مهماتم و در هر کاری که مشغول می شوم یاری کن، اگر مردم را به دین تو دعوت می کنم مغلوب نشوم، و حجت های باطله ایشان مرا مغلوب نسازد، و به فتنه ای و مکرری از ناحیه دشمنانت دچار نگردم، و به وسوسه ای از شیطان گمراه نشوم.

و این آیه همانطور که ملاحظه می کنید به طور مطلق رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را امر می کند که از پروردگارش بخواهد در تمامی مدخل و مخرج ها او را سرپرستی کند، و از ناحیه خود سلطانی به او دهد که او را یاور باشد، در نتیجه از هیچ حقی منحرف نگشته و به سوی هیچ باطلی متمایل نشود.

و بنا بر این اطلاق، دیگر وجهی نیست که گفتار بعضی از مفسرین را قبول کنیم که گفته اند: مراد از دخول و خروج، دخول به مدینه پس از بیرون شدن از مکه و خروج از مدینه به سوی مکه و فتح مکه است (۱)، و یا آنکه مراد از دخول و خروج دخول در قبر به مرگ و خروج از قبر به بعث است (۲).

بله از آنجایی که آیه شریفه بعد از آیه " وَ إِنَّ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ " و آیه " وَ إِنَّ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ " و در سیاق آن دو قرار گرفته اشاره به مساله دخول و خروج مکانی هم دارد، اما به عنوان مصداقی از دخول و خروج، نه اینکه دخول و خروج مکانی معنای منحصر به فرد آیه باشد، آری رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را امر می کند به اینکه در تمامی مهماتش و کارهایی که در امر دعوت دینی دارد به پروردگارش ملتجی شود، و همچنین در دخول و خروج هر مکانی که سکونت می کند، و یا صرفاً داخل و خارج می شود، و این معنا واضح است.

" وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ".

در مجمع البیان گفته کلمه " زهوق " به معنای هلاکت و بطلان است، وقتی گفته می شود: " زهقت نفسه " معنایش این است که جاننش بیرون آمد، گویی اینکه جاننش به سوی هلاکت بیرون شد، این بود کلام صاحب مجمع، و معنای آیه روشن است (۳).

در این آیه که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را امر می کند به اینکه ظهور حق را بهت.

ص: ۲۴۱

۱- مجمع البیان، ج ۴، ص ۸۸، جزء ۱۵، چاپ بیروت نقل از ابن عباس و قتاده. [.....]

۲- تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۳۳.

۳- مجمع البیان، ج ۴، ص ۸۶، جزء ۱۵ چاپ بیروت.



همه اعلام کند، و چون آیه شریفه در سیاق آیات قبلی یعنی از آیه "وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتُنُونَكَ" تا آخر سه آیه واقع شده این معنا از آن استفاده می شود که منظور از آن این است که مشرکین را دلسرد نموده و اعلام کند که برای همیشه از او مایوس باشند، و یقین کنند که دیگر به هیچ وجه زورشان به آن جناب نمی رسد.

باز آیه شریفه دلالت بر این دارد که هیچ وقت باطل دوام نمی یابد، هم چنان که در جای دیگر راجع به این معنا فرموده "وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ" (۱).

**بحث روایتی روایاتی در ذیل آیه: "وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتُنُونَكَ... که خدعه مشرکین با رسول الله (صلی الله علیه و آله) را حکایت می کند**

### اشاره

در مجمع البیان پیرامون سبب نزول آیه "وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتُنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ..." گفته است که مشرکین به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گفتند از بدگویی و توهین به خدایان ما و احمقانه خواندن عقاید ما دست بردار، و این اطرافیانت را که همه از طبقه فقراء و بردگان متعفن هستند از دور خود دور کن تا ما به تو نزدیک شویم، و گوش به گفتارت بدهیم، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از شنیدن این پیشنهاد به مسلمان شدن آنان امیدوار شد، و لذا آیات مذکور نازل گردید (۲).

مؤلف: در الدر المنثور هم قریب به این معنا را از ابن ابی حاتم از سعید بن نفیر روایت کرده (۳).

و اما روایتی که از ابن عباس آورده که گفته است "امیه بن خلف و ابو جهل بن هشام و مردانی دیگر از قریش نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمده و گفتند: بیا خدایان ما را دست بکش و زیارت کن، تا ما هم به دین تو درآئیم، و چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از کناره گیری فامیلش ناراحت بود و به اسلام آنها علاقه زیادی داشت دلش به حال آنان سوخت، در نتیجه این آیه تا جمله "نصیرا" نازل شد" روایت قابل اعتمادی نیست چون با ظاهر آیات نمی سازد، آری آیات از نزدیک شدن به رکون (میل) نهی می کند تا چه رسد به

ص: ۲۴۲

۱- و مثل سخن ناپاک مانند درخت ناپاک است که ریشه آن نزدیک بر روی زمین است نیست مر آن را ثباتی و استحکامی. سوره ابراهیم، آیه ۲۶.

۲- مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵ ص ۸۰ چاپ بیروت.

۳- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۴.

و همچنین آن روایتی که طبری و ابن مردویه از ابن عباس آورده اند که قبیله ثقیف به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گفتند: یک سال به ما مهلت بده تا از قربانی هایی که برای خدایان ما می آورند استفاده کنیم، بعد از آنکه آنها را به چنگ آوردیم آن گاه مسلمان می شویم، و خدایان خود را خرد می کنیم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم تصمیم گرفت چنین مهلتی به آنان بدهد، در نتیجه این آیه نازل شد (۲).

و همچنین روایتی که در تفسیر عیاشی از ابی یعقوب از امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه آمده که فرمود: وقتی روز فتح مکه فرا رسید رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بتهایی را از مسجد بیرون ریخت که یکی از آنها بت بالای مروه بود، قریش پیغام دادند که آن بت را نشکند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که بسیار با حیا و نرم خو بود زمانی دچار شرم گشته بعدا دستور داد شکستند، و آیه شریفه در این مورد نازل شد (۱).

و نظیر آن دو روایت اخبار دیگری است قریب به همان معنا که هیچیک با ظاهر آیه سازگار نیست، آری از مقام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به دور است که تصمیم به چنین بدعتهایی بگیرد با اینکه پروردگارش او را از نزدیک شدن به رکون و میل مختصر نهی کرده بود، تا چه رسد به اینکه تصمیم بگیرد.

علاوه بر این، این قضایا و حوادث- اگر واقع شده باشد- بعد از هجرت و در فتح مکه واقع شده، و حال آنکه آیه مورد بحث مکی است.

و در عیون به سند خود از علی بن محمد بن جهم از ابی الحسن رضا (علیه السلام) در ضمن سؤالات مامون روایت کرده که پرسید: معنای "عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ" چیست؟ فرمود: این آیه از باب کنایه است خداوند به پیغمبرش خطاب کرده، و لیکن منظور امت او است، و همچنین آیه "لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَجْبُطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ" و آیه "لَوْ لَا أَنْ تَبْتُنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا" مامون گفت درست می فرمایی یا بن رسول الله (صلی الله علیه و آله) (۲).

و در مجمع از ابن عباس روایت کرده که در ذیل آیه "إِذَا لَأَذْنُكَ" گفته است:

وقتی این آیه نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرض کرد: پروردگارا حتی یک چشمی.

ص: ۲۴۳

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۰۶، ح ۱۳۲.

۲- عیون الأخبار، ج ۱، ص ۲۰۲، باب ۱۵ در ذیل حدیثی طولانی.

بر هم زدن مرا به خودم و امگذار (الهی لا تکنی الی نفسی طرفه عین ابداء) (۱).

و در تفسیر عیاشی از سعید بن مسیب از علی بن الحسین (علیه السلام) روایت کرده که گفت به حضورش عرض کردم: نماز چه وقت بر مسلمانان واجب شد آن طور که امروز واجب است؟ فرمود: در مدینه و بعد از قوت یافتن دعوت اسلام و وجوب جهاد بر مسلمانان، چیزی که هست آن روز به این صورت فعلی واجب نشد، بلکه هفت رکعت کمتر بود آن هفت رکعت را رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اضافه نمود، دو رکعت در ظهر و دو رکعت در عصر و یک رکعت در مغرب و دو رکعت در عشاء، ولی نماز صبح را به همان صورت که در مکه واجب شده بود گذاشت، چون در هنگام صبح ملائکه روز، در آمدن و ملائکه شب در رفتن عجله دارند، و لذا نماز صبح را برای اینکه هم آیندگان آن را با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) درک کنند و هم روندگان، به دو رکعتیش باقی گذاشت، و معنای آیه: "إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا" همین است که هم مسلمانان آن را شاهدند و هم ملائکه شب و هم ملائکه روز (۲).

### روایاتی در باره واجب شدن نمازهای پنجگانه و مراد از مشهود بودن قرآن فجر (نماز صبح) در ذیل آیه: "أَقِمِ الصَّلَاةَ..."

و در مجمع البیان در ذیل آیه "أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ" گفته است: در این آیه وجوب نمازهای پنجگانه و اوقات آنها بیان شده، و مؤید آن روایتی است که عیاشی به سند خود از عبید بن زراره از امام صادق (علیه السلام) در ذیل این آیه روایت کرده که امام فرمود: خداوند چهار نماز واجب کرده در یک قسمت زمانی که ابتدائش اول ظهر و آخرش نصف شب است، دو تا از ظهر تا غروب، یکی قبل از دیگری و دو تا از اول غروب آفتاب تا نصف شب که آنها هم یکی قبل از دیگری است (۳).

و در الدر المنثور است که ابن جریر از ابن مسعود روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: جبرئیل موقع دلوک آفتاب هنگام ظهر نزد من آمد و نماز را با من خواند (۴).

و در همان کتاب است که حکیم ترمذی در کتاب نوادر الاصولش و ابن جریر و طبرانی و ابن مردویه از ابی درداء روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این آیه را خواند "إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا" و فرمود: زیرا هم ملائکه شب آن را می بینند و

ص: ۲۴۴

۱- مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۸۲.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۰، ح ۱۴۲.

۳- مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۸۶.

۴- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۵.

مؤلف: تفسیر مشهود بودن قرآن فجر در روایات شیعه و سنی به اینکه چون ملائکه شب آن را می بینند و هم ملائکه روز آن قدر در این دو طائفه بسیار است که نزدیک است به حد تواتر برسد، و در بعضی از آنها همانطور که گذشت شهادت خدا و دیدن مسلمین نیز اضافه شده است.

و در تفسیر عیاشی از عبید بن زراره روایت کرده که گفت: شخصی از امام صادق (علیه السلام) از مؤمن پرسش نمود که آیا او هم شفاعت می کند؟ حضرت فرمود: آری، شخص دیگری از میان جمعیت عرض کرد آیا مؤمن هم محتاج شفاعت محمد (صلی الله علیه و آله) هست؟

فرمود: آری برای مؤمن نیز گناهان و خطاهایی است، هیچکس نیست مگر آنکه آن روز محتاج به شفاعت محمد (صلی الله علیه و آله) هست.

راوی می گوید: مردی پرسید معنای کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که فرمود:

"من سید و سرور فرزندان آدمم ولی فخر نمی فروشم" چیست؟ فرمود: آری او حلقه درب بهشت را می گیرد و بازش می کند آن گاه به سجده می افتد، خدای تعالی خطابش می کند که سر بردار و شفاعت کن که شفاعت پذیرفته است، و بخواه که هر چه بخواهی به آن می رسی، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سر برداشته دو باره به سجده می افتد، خدایش می فرماید:

سر بردار و شفاعت کن که پذیرفته است، و بخواه که به آن خواهی رسید آن جناب سر بر می دارد و شفاعت می کند، شفاعتش پذیرفته می شود، درخواست می کند خدا هم عطایش می فرماید. (۲)

و نیز در همان کتاب از سماعه بن مهران از ابی ابراهیم (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه "عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّخْمُودًا" فرمود: مردم روز قیامت به مقدار چهل روز سر از خاک برداشته به آفتاب دستور می رسد که پائین و نزدیک سر بندگان آید، به حدی که عرق سرپایشان بگیرد، و به زمین دستور می رسد که عرق ایشان نپذیرد، آن وقت است که همگی نزد آدم شده شفاعت می خواهند او ایشان را به نوح راهنمایی می کند، و نوح به ابراهیم و او به موسی و او به عیسی و او به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حواله می دهد، و می گوید بر شما باد خاتم النبیین محمد (صلی الله علیه و آله)، و بالأخره محمد (صلی الله علیه و آله) می گوید: اینکار با من..

ص: ۲۴۵

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۶.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۴، ح ۱۵۰. [.....]

آن گاه راهی شده تا در بهشت آمده دق الباب می کند، به او می گویند: کیست کوبنده در؟ و خدا داناتر است رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می گوید: باز کنید، وقتی درب را باز می کنند رو به درگاه خدا نهاده به سجده می افتد و سر بر نمی دارد تا به او گفته می شود: حرف بزن، و درخواست کن تا به دست آوری و شفاعت کن تا پذیرفته شود، پس بار دیگر به سجده می افتد، و مثل بار اول سر برمی دارد و شفاعت می کند، و حتی آنهایی هم که در آتش سوخته اند شفاعت می شوند، به همین جهت در روز قیامت در میان تمامی امتهای شخصی موجه تر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیست، و این است معنای کلام خدا که می فرماید: "عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا" (۱).

مؤلف: و اینکه فرمود: تا آنکه شفاعت می کند کسانی را که در آتش سوخته اند، معنایش این است که بعضی از آنان شفاعت می شوند، و در معنای این روایت از طرق اهل سنت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایاتی چند رسیده است.

و در الدر المنثور است که بخاری و ابن جریر و ابن مردویه از ابن عمر روایت کرده اند که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم که می فرمود: آفتاب آن قدر نزدیک می رسد که عرق تا نصف گوش می رسد، در این بین که مردم در این حالتند دست به دامن آدم می شوند او می گوید: این کار از من ساخته نیست، به موسی مراجعه می کنند او نیز همان را می گوید اینجا است که محمد (صلی الله علیه و آله) شفاعت می کند، و شفاعتش پذیرفته می شود و خداوند میان مردم به داوری می پردازد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به طرف بهشت می رود و حلقه درب بهشت را می گیرد، آن موقع است که خداوند او را مقامی محمود می دهد (۲).

و در همان کتاب است که ابن جریر و بیهقی در شعب الایمان از ابی هریره روایت می کند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: مقام محمود مقام شفاعت است (۳).

و باز در آن کتاب از ابن مردویه از سعد بن ابی وقاص روایت کرده که گفت شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) معنای مقام محمود را پرسید، فرمود: شفاعت است (۲).

مؤلف: روایات در این مضامین بسیار است.

ص: ۲۴۶

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۵، ح ۱۵۱. (۲ و ۳) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۷.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۷.

وَ نُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا (٨٢) وَ إِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَأَى بِجَانِبِهِ  
وَ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يُوسِئًا (٨٣) قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا (٨٤) وَ يَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ  
الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (٨٥) وَ لَئِنْ شِئْنَا لَنُدْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا (٨٦)

إِلَّا- رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا (٨٧) قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ  
بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (٨٨) وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرَ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا (٨٩) وَ قَالُوا  
لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا (٩٠) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَ عِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا (٩١)

أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتِ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَ الْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا (٩٢) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَ  
لَنْ نُؤْمِنَ لِرُؤْيَاكَ حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا (٩٣) وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ  
الْهُدَى إِلَّا- أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا (٩٤) قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا  
رَسُولًا (٩٥) قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (٩٦)

وَ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يَضِللْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ عُمِيًّا وَ بُكْمًا وَ صُمًّا  
مَا وَاهُمْ جَهَنَّمَ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا (٩٧) ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَ قَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَ رُفَاتًا أِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا  
جَدِيدًا (٩٨) أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَ جَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا- لَا- رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى  
الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا (٩٩) قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا (١٠٠)

- و ما آنچه از قرآن فرستیم شفای دل و رحمت الهی بر اهل ایمان است، لیکن کافران را به جز زیان چیزی نخواهد افزود (۸۲).
- و ما هر گاه به انسان نعمتی عطا کردیم رو بگردانید. و دوری جست و هر گاه شر و بلائی به او روی آورد (می بینی که) به کلی مایوس و ناامید شد (۸۳).
- تو به خلق بگو که هر کس بر حسب ذات و طبیعت خود عملی انجام خواهد داد و خدای شما بر آن کس که راه هدایت یافته از همه آگاهتر است (۸۴).
- و (وای رسول ما) تو را از حقیقت روح پرسش می کنند، جواب ده که روح از سنخ امر پروردگار من است (و بدون واسطه جسمانیات بلکه به امر الهی به بدنها تعلق می گیرد) و آنچه از علم به شما روزی شده بسیار اندک است (۸۵).
- (ای پیامبر) اگر ما بخواهیم آنچه به تو وحی کرده ایم از تو بگیریم و ببریم می توانیم و آن گاه تو بر قهر ما هیچ مددی نخواهی یافت (۸۶).
- مگر آنکه باز لطف پروردگارت به تو مدد کند که فضل او بر تو بسیار است (۸۷).
- بگو ای پیغمبر اگر جن و انس متفق شوند که مانند این قرآن کتابی بیاورند هرگز نتوانند هر چند همه پشتیبان یکدیگر باشند (۸۸).
- همانا در این قرآن برای مردم هر گونه مثال آوردیم اکثر مردم از کفر و عناد گذشته هیچ حرف دیگری نمی پذیرند (۸۹).
- و صریحا گفتند: ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد تا آنکه از زمین برای ما چشمه آبی بیرون آری (۹۰).

یا آنکه تو را باغی از خرما و انگور باشد که در میان آن باغ نهرهای آب جاری گردد (۹۱).

یا آنکه همانطور که خودت پنداشتی آسمان بر سر ما فرو افتد یا آنکه خدا را با فرشتگانش مقابل ما حاضر سازی (۹۲).

یا آنکه خانه ای از طلا تو را باشد و یا بر آسمان بالا روی، البته ادعای تو را که به آسمان رفتم قبول نمی کنیم بلکه باید کتابی بر ما نازل کنی آن را به چشم خود قرائت کنیم (ای رسول) بگو خدا منزّه است (از اینکه من او را و یا فرشتگانش را حاضر سازم) و من فرد بشری بیشتر نیستم که از جانب او به رسالت آمده ام (۹۳).

بعد از آمدن قرآن چیزی مردم را از هدایت باز نداشت مگر همین استبعاد که مگر خدا تا کنون بشری را به رسالت فرستاده است؟ (۹۴).

ای پیغمبر بگو اگر فرشتگان را در زمین سکنی بودی باز ناگزیر بودیم فرشته ای از آسمان به سوی آنان رسول فرستیم (۹۵).

بگو خدا شاهد میان من و شما کافی است که او به احوال بندگانش آگاه و بصیر است (۹۶).

هر که را خدا راهنمایی کند آن کس به حقیقت هدایت یافته و هر که را گمراه کند دیگر جز خود او راهنما و دوستی و نگهداری برایش نخواهی یافت و روز قیامت زیر و رو در حالی که کور و گنگ و کر هم باشند محشورشان می کنیم و منزلگاهشان جهنم است جهنمی که هر گاه آتشش خاموش شود باز شدیدتر سوزان و فروزان می کنیم که (۹۷).

این است کیفر آن کافران چون به آیات ما کافر شدند و گفتند آیا پس از آنکه ما استخوانی پوسیده شدیم از نو برانگیخته می شویم (۹۸).

آیا ندیدند و ندانستند که آن خدایی که زمین و آسمان را آفرید قادر است که مانند اینها را باز خلق کند و بر ایشان وقتی معین قرار دهد (ولی با همه این آیات روشن) باز ستمکاران جز راه کفر و عناد نمی پیمایند (۹۹).

ای رسول ما به این مردم پست بگو اگر شما دارای گنج های مرحمت خدا شوید باز هم به خاطر ترس فقر از خرج کردن آنها خودداری خواهید کرد که انسان طبعاً بسیار ممسک و بخیل است (۱۰۰).

**بیان آیات قرآن از جهت اینکه معالجات قلبی است، برای مؤمنین «شفاء» و به لحاظ اینکه صحت و استقامت نفسانی می آورد**  
**«رحمت» است**

## اشاره

در این آیات برای دومین بار به مسأله معجزه بودن قرآن اشاره می کند و مجدداً آن را آیت و معجزه نبوت معرفی می کند، و نیز رحمت و برکتش می خواند، و این گفتار با جمله " إِنَّ "



که در آیات قبلی بود آغاز شده، در اینجا دوباره به همان سخن برگشته و می فرماید: "وَلَقَدْ صَيَّرَفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذْكُرُوا ... " و نیز می فرماید: "وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ ... " و باز می فرماید: "وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ ...".

پس در این آیات می خواهد این جهت را بیان کند که قرآن شفا و رحمت است، و به عبارت دیگر اصلاح کننده کسی است که خود نفسی اصلاح طلب داشته باشد، و گرنه همین قرآن نسبت به ستمکاران خسارت و زیان است، و با اینکه این قرآن معجزه نبوت است، معجزه های دیگر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می خواهند، و آن گاه جوابشان را می دهد، و البته غیر آنچه گفته شد ملحقاتی هم در این آیات آمده که از آن جمله پرسش از چگونگی روح و جواب از آن است.

### **قرآن از جهت اینکه معالجات قلبی است برای مؤمنین «شفاء» و به لحاظ اینکه صحت و استقامت نفسانی میاورد «رحمت» است**

"وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا".

کلمه "من" در "من القرآن" بیانیه است که موصول "ما" در "ما هُوَ شِفَاءٌ" را معنا می کند و معنایش این است که ما نازل می کنیم آنچه را که شفا و رحمت است، و آن قرآن است.

و اگر قرآن را شفا نامیده با در نظر داشتن اینکه شفا باید حتما مسبوق به مرضی باشد، خود افاده می کند که دلهای بشر احوال و کیفیاتی دارد که اگر قرآن را با آن احوال مقایسه کنیم خواهیم دید که همان نسبتی را دارد که یک داروی معالج با مرض دارد، این معنا از اینکه دین حق را فطری دانسته نیز استفاده می شود.

زیرا همانطور که آدمی از اولین روز پیدایشش دارای بنیه ای بود که در صورت نبودن موانع و قبل از آنکه احوالی منافی و آثاری مغایر پیدا شود آن بنیه او را به صورت دو پا و مستقیم در می آورد، و همه افراد انسان به همین حالت به دنیا می آمدند و با دو پا و استقامت قامت در پی اطوار زندگی می شدند، همچنین از نظر خلقت اصلی دارای عقائد حقه ای است در باره مبدأ و معاد و فروع آن دو، چه از اصول معارف و چه از پایه های اخلاق فاضله و مناسب با آن عقاید که در نتیجه داشتن آن فطرت و غریزه اعمال و احوالی از او سر می زند که با آن ملکات مناسب است.

این را گفتیم تا کاملا روشن گردد که انسان همانطور که سلامتی و ناسلامتی جسمی دارد یک سلامتی و ناسلامتی روحی هم دارد، و همانطور که اختلال در نظام جسمی او باعث می شود که دچار مرضهایی جسمی گردد همچنین اختلال در نظام روح او باعث می شود به مرضهای روحی مبتلا شود، و همانطور که برای مرضهای جسمی دوائی است،

برای مرضهای روحیش نیز دوائی است. هم چنان که خدای سبحان در میان مؤمنین گروهی را چنین معرفی می کند که در دلهاشان مرض دارند، و این مرض غیر از کفر و نفاق است که صریح می باشند، و می فرماید: "لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ" (۱) و نیز می فرماید: "وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا" (۲).

و اینکه قرآن کریم آن را مرض خوانده قطعاً چیزی است که ثبات قلب و استقامت نفس را مختل می سازد، از قبیل شک و ریب که هم آدمی را در باطن دچار اضطراب و تزلزل نموده به سوی باطل و پیروی هوی متمایل می سازد، و هم با ایمان (البته با نازل ترین درجه ایمان) منافات نداشته عموم مردم با ایمان نیز دچار آن هستند، و خود یکی از نواقص و نسبت به مراتب عالیه ایمان شرک شمرده می شود، و خدای تعالی در این باره فرموده: "وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ" (۳) و نیز فرموده: "فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا" (۴).

و قرآن کریم با حجت های قاطع و براهین ساطع خود، انواع شک و تردیدها و شبهاتی را که در راه عقاید حق و معارف حقیقی می شود از بین برده با مواعظ شافی خود و داستانهای آموزنده و عبرت انگیز و مثلهای دلنشین و وعده و وعید و انذار و تبشیرش و احکام و شرایعش، با تمامی آفات و عاهات دلها مبارزه نموده همه را ریشه کن می سازد، بدین جهت خداوند قرآن را شفای دل مؤمنین نامیده است.

و اما اینکه آن را رحمت برای مؤمنین خوانده- با در نظر داشتن اینکه رحمت افاضه ای است که به وسیله آن کمبودها جبران گشته حوائج برآورده می شود- دلیلش این است که قرآن

ص: ۲۵۱

- ۱- البته اگر منافقان و آنان که در دلهاشان مرض و ناپاکی است و هم آنها که در مدینه دل اهل ایمان را مضطرب و هراسان می سازند دست نکشند ما هم ترا بر آن برانگیزیم و مسلط گردانیم. سوره احزاب، آیه ۶۰.
- ۲- تا آنان که دلهاشان مریض است و کافران نیز به طعنه نگویند خدا از این مثل چه منظور داشت. سوره مدثر، آیه ۳۱.
- ۳- و اکثر خلق به خدا ایمان نمی آورند مگر آنکه مشرک شوند. سوره یوسف، آیه ۱۰۶.
- ۴- نه چنین است قسم به خدای تو که اینان به حقیقت اهل ایمان نمی شوند مگر آنکه در خصومت و نزاعشان تنها تو را حاکم کنند و آن گاه به هر حکمی که (به سود و زیان آنها) کنی هیچگونه اعتراضی در دل نداشته و کاملاً از دل و جان تسلیم فرمان تو باشند. سوره نساء، آیه ۶۵.

دل آدمی را به نور علم و یقین روشن می سازد، و تاریکیهای جهل و کوری و شک را از آن دور می نماید، و آن را به زیور ملکات فاضله و حالت شریفه آراسته اینگونه زیورها را جایگزین پلیدیها و صورت های زشت و صفات نکوهیده می سازد.

پس قرآن کریم از آن جهت شفا است که اول صفحه دل را از انواع مرضها و انحرافات پاک می کند، و زمینه را برای جای دادن فضائل آماده می سازد، و از آن جهت رحمت است که صحت و استقامت اصلی و فطری آن را به وی باز می گرداند، پس از آن جهت شفا است که محل دل را از موانعی که ضد سعادت است پاک نموده و آماده پذیرشش می سازد، و از آن جهت رحمت است که هیات سعادت به دل مؤمن داده، نعمت استقامت و یقین را در آن جایگزین می کند. پس قرآن کریم، هم شفا است برای دلها و هم رحمت، هم چنان که هدایت و رحمت برای نفوس در معرض ضلالت است، این را بدانجهت تذکر دادیم که نکته متفرع شدن "رحمت" بر "شفا" در جمله "مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ" روشن شود، پس این جمله نظیر آیه: "هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ" (۱) و جمله "وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً" (۲) است.

و بنا بر آنچه گذشت معنای آیه "وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ" این است که ما چیزی بر تو نازل می کنیم که مرضهای قلبها را از بین برده و حالت صحت و استقامت اصلیش را به آن باز می گرداند، پس آن را از نعمت سعادت و کرامت برخوردار می سازد.

### توضیح اینکه قرآن ظالمین را جز زیان نمی افزاید

"وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا" - سیاق آیات دلالت بر این می کند که مراد از این جمله، بیان اثری است که قرآن در غیر مؤمنین دارد و آن عکس آن اثر نیکی است که در مؤمنین دارد، پس مراد از ظالمین قهرا غیر مؤمنین یعنی کفار خواهند بود البته بنا به گفته بعضی از مفسرین کفار غیر مشرکین.

و اگر حکم "مزید خسران" را معلق به "وصف ظلم" کرد برای این بود که به علت حکم هم اشاره کرده باشد و بفهماند که قرآن در ایشان جز زیاد شدن خسران اثری ندارد، به خاطر اینکه با ارتکاب کفر به خود ستم کردند.

کلمه: "خسار" به معنای ضرر دادن از اصل سرمایه است، کفار مانند همه افراد،

ص: ۲۵۲

۱- سوره یوسف، آیه ۱۱۱.

۲- سوره نساء، آیه ۹۶.

یک سرمایه اصلی داشتند و آن دین فطریشان بود. که هر دل ساده و سالمی به آن ملهم است، ولی ایشان به خاطر کفری که به خدا و آیات او ورزیدند از این سرمایه اصلی کاستند و چون به قرآن کفر ورزیده و بدون منطق و دلیل بلکه به ستم از آن اعراض نمودند، همین قرآن خسران ایشان را دو چندان نموده و نقصی روی نقص قبلیشان اضافه می کند، البته این در صورتی است که از آن فطرت اصلی چیزی در دلهايشان مانده باشد، و گرنه هیچ اثری در آنها نخواهد داشت، و لذا به جای اینکه بفرماید: "یزید الظالمین خساراً- در ستمگران خسران را زیادتر می کند" فرمود "و لا یزیدُ الظالمینَ إِلَّا خَساراً- در ظالمان اثری جز خسران ندارد" یعنی در آن کس که از فطرت اصلیش چیزی نمانده هیچ اثر ندارد و در آن کسانی که هنوز از موهبت فطرتشان مختصری مانده این اثر را دارد که کمترش می کند.

از اینجا است که به خوبی روشن می شود که حاصل معنای آیه این است که قرآن بر صحت و استقامت مؤمنین می افزاید و سعادت بر سعادت و استقامتی بر استقامتشان اضافه می کند، و اگر در کافران هم چیزی زیاد کند آن چیز عبارت از نقص و خسران خواهد بود.

مفسرین در معنای صدر و ذیل آیه وجوه دیگری ذکر کرده اند که ما از مطرح کردن آن خودداری نمودیم، اگر کسی بخواهد بیشتر اطلاع حاصل کند باید به تفاسیر آنان مراجعه نماید.

از جمله حرفهایی که زده اند یکی این است که مراد از "شفاء" در آیه اعم از شفای مرضهای روحی از قبیل جهل و شبهه و شک و ملکات زشت نفسانی است، و بلکه مرضهای جسمی را هم شامل است، زیرا با تبرک به آیات کریمه قرآن و نوشتن و همراه داشتن آنها مرضهای بدنی هم معالجه می شود (۱).

ما هم در این نظر حرفی نداریم و لیکن اگر این عمومیت صحیح باشد باید در صدر و ذیل آیه هر دو صحیح باشد و بگوئیم همانطور که به کمک آیه های قرآن و نوشتن و خواندن آن مرضها و ناخوشی ها برطرف می شود، همچنین از همان راه دشمنی دشمنان دین و ظلم ظالمین و کید کافرین دفع و باطل می گردد، و در نتیجه باز قرآن جز خسران اثری برای کفار ندارد، اینهم در جای خود مطلبی است.

در آیه شریفه زیاد شدن خسران کفار را مجازاً به خود قرآن نسبت داده. زیرا خسرات.

ص: ۲۵۳

ایشان در حقیقت اثر کفر خود آنان و سوء اختیارشان و شقاوت نفوسشان می باشد؟.

### بیان حال انسان عادی دل بسته به اسباب ظاهری که در حال تنعم از خدا دور شده و در شر و بد حالی نومید است

"وَ إِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَؤُوسًا".

در مفردات گفته که کلمه "عرض" در مقابل طول است، و در اصل در مورد اجسام به کار می رفته، سپس در غیر اجسام نیز استعمال شده- تا آنجا که می گوید- معنای "اعراض" این است که عرض خود را نشان داد (روی خود برگردانید) و اگر می گویند: "اعراض لی کذا" معنایش این است که پهنایش پیدا شد و در دسترس من قرار گرفت (۱).

کلمه: "نا" از "نای" به معنای دوری است، "وَ نَأَى بِجَانِبِهِ" معنایش این است که برای خود جهت دوری از ما را انتخاب کرد، و مجموع جمله "أَعْرَضَ" و "نَأَى بِجَانِبِهِ" وضع آدمی را در دوری از خدا و قطع رابطه با پروردگار را در موقع انعام خدا مجسم می سازد، که خدا به او انعام می کند، او روی خود را از درگاه او برتافته (مانند کودکان قهر می کند به نقطه دوری می رود) و چه بسا بعضی مفسرین که گفته اند جمله: "نَأَى بِجَانِبِهِ" کنایه از تکبر و بلندپروازی است (۲).

و اما اینکه فرمود: "وَ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَؤُوسًا" معنایش این است که وقتی اندکی با شر و مصیبت برخورد کند آن وقت مایوس و ناامید از خیر و نعمت می شود، در اینجا شر را به خدای تعالی نسبت نمی دهد آن طور که نازل کردن نعمت را به او نسبت می داد، برای اینکه بفهماند خدا منزله از آن است که شری را به او نسبت دهند.

و نیز برای اینکه وجود شر امری نسبی است نه امر نفسی، یعنی هر شری که در عالم تصور کنیم از قبیل مرگ و فقر و نقص ثمرات و امثال آن نسبت به مورد خودش شر است، و اما نسبت به غیر موردش مخصوصاً نسبت به نظام جمعی و عمومی که در عالم جریان دارد خیر است، آن هم خیری که هیچ چیز جای آن را نمی گیرد.

پس هر چه خیر است معنای خیر بودنش این است که خداوند عنایتی به عین موردش داشته، و آن مورد منظور بالذات بوده، و هر چه شر است شر بودنش این است که خداوند خیر غیر موردش را خواسته و عنایت الهی اولاً- و بالذات متوجه غیر مورد شده، و قهراً نسبت به مورد باعث نقصان و یا مرگ و امثال آن شده است.

پس معنای آیه این است که: "ما وقتی انعامی به انسان- که موجودی است واقع در".

ص: ۲۵۴

۱- مفردات راغب، ماده "عرض".

۲- مفردات راغب، ماده "نای".

مجرای اسباب- می کنیم سرگرم به ظواهر اسباب شده و دل به آن می بندد و ما را فراموش می کند و شکر ما را به جای نمی آورد، وقتی مختصر شری به او برسد و در نتیجه خیری را از او بگیرد و یا جلوی اسباب خیر را ببندد دچار یاسی شدید و نومیدی از خیر می گردد، چون او دل همه به اسباب داده بود و دارد از کار افتادن اسباب را می بیند چطور دچار نومیدی نشود؟ آری او پروردگار خود را در اجرای این اسباب هیچکاره می دانست.

این آیه حال انسانهای عادی را توصیف می کند که در محیط زندگی قرار گرفته که حاکم در آن عرف و عادت است، وقتی نعمتهای الهی- از حال و جاه و فرزندان و چیزهای دیگر- به سویی سرآزیر است، و اسباب ظاهری هم سر سازگاری دارند همه امید و دلگرمیش متوجه آن اسباب شده و دل به آنها می دهد، و در دلش دیگر جای فارغی برای یاد خدا نمی ماند تا او را شکر بگزارد، و به همین جهت وقتی شری به او می رسد و بعضی از نعمتهای الهی از او سلب می شود به کلی از خیر مایوس می گردد، چون جای دیگری را سراغ ندارد، همه امیدش اسباب ظاهری بود که آنهم روی ترش کرده و پشت کرده است.

این حال غیر از حال یک انسان فطری است که ذهنش به عادت و رسوم مشوب نگشته، و عرف و عادت در دلش هیچ نقشی را بازی نکرده و دخل و تصرفی ندارد.

آری، انسانی که با تایید الهی و یا به خاطر پیشامدی، اسباب ظاهری را فراموش کرده به فطرت ساده خود برگشته همواره چشم امید به خدای خود دوخته رفع گرفتاریها را از او می خواهد نه از اسباب.

پس آدمی دارای دو حال است یکی حال فطری که او را در هنگام گرفتاری و برخورد با شر هدایت به رجوع پروردگارش می کند و یکی حال عادی او که در آن حال اسباب ظاهری میان او و یاد پروردگارش حایل گشته دلش را از رجوع به خدا و یاد او و شکر او مشغول می سازد، آیه مورد بحث این حال دومی را وصف می کند نه حال اولی را.

از همین جا روشن می گردد که میان این آیه و آیاتی که افاده می کند که انسان وقتی به سختی و گرفتاری دچار شود به یاد خدای تعالی افتاده و پروردگار خود را می خواند، هیچ منافاتی نیست، مانند آیه: "وَ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَاهُ" (۱) و آیه: "وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا" (۲) و همچنین آیات دیگر، چون همانطور که.

ص: ۲۵۵

- ۱- و چون گرفتاریها بیچاره تان کند خدایان دروغی فراموش و گم می شوند تنها به یاد او می افتید. سوره اسری، آیه ۶۷.
- ۲- چون مرض و گرفتاری آدمی را گرفت به هر پهلو بغلتد ما را می خواند بنشیند ما را می خواند بایستد ما را می خواند. سوره یونس، آیه ۱۲. [.....]

گفتیم آن آیه متعرض حال عادی آدمی است و این آیات متعرض حال فطری او است.

و نیز این معنا روشن می گردد که این آیه از جهت ذیل متصل به آیه قبل است که می فرمود: "وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا" و حاصل آن دو این است که از چنین مردمی این خسار هیچ بعید نیست، زیرا یکی از احوال آدمی این است که اسباب ظاهری در موقع آمدن نعمتهای الهی او را به خود مشغول می کند، و نعمت را از آن اسباب می بیند در نتیجه از یاد پروردگارش غافل می شود و به کلی اعراض نموده در نتیجه در صورت قطع شدن آن نعمت مایوس و بیچاره می شود، چون نعمت را از اسباب ظاهری می دانست که فعلاً از کار افتاده اند.

### بحثی فلسفی (در بیان اینکه شرور بالعرض داخل در قضای الهی هستند)

#### اشاره

حکما گفته اند که شرور بالعرض داخل در قضای الهی هستند، و در بیان آن چنین گفته اند:

از افلاطون نقل شده که گفته است: "شر عدم است" و این دعوی خود را با چند مثل توضیح داده و گفته است: "مثلاً یکی از شرها آدم کشی است و حال آنکه می بینیم آدم کشی کار قاتل نیست تا بگوئیم شری ایجاد کرد آنچه کار قاتل است این است که بتواند دست خود را بلند و پائین کند، و کار جرأت و شجاعت او هم نیست، و همچنین کار شمشیر و تیزی آن هم نیست زیرا همه اینها در جای خود خوب و کمال و خیرند، و نیز از ناحیه قبول پاره شدن رگها و گوشتها هم به وسیله شمشیر نیست، زیرا کمال بدن مقتول این است که نرم باشد، پس باقی نمی ماند برای شر مگر مساله بی جان شدن مقتول و بطلان حیات او که آن هم امری است عدمی، و همچنین هر شر دیگری که به این طریق تجزیه و تحلیل کنیم خواهیم دید شر بودنش از یک امر عدمی است، نه امور وجودی.

چیزی که باید دانست این است که شروری که در عالم به چشم می خورد از آنجایی که با حوادث موجود در این عالم ارتباط دارند، و با آنها پیچیده و در هم هستند از این رو عدمهای مطلق نیستند بلکه عدمهای نسبی اند که خود بهره ای از وجود و واقعیت را دارند مانند انواع فقدانها و نقص ها و مرگ و فسادهایی که در داخل و خارج نظام عالمی پدید می آید که همه اینها اعدامی نسبی بوده و مساسی با قضای الهی - که حاکم در عالم است - دارند، البته داخل در قضای الهی نیستند نه بالعرض نه بالذات.

توضیح اینکه آنچه ما از عدم در ذهن خود تصور می کنیم یا عدم مطلق است که همان نقیض و نقطه مقابل وجود مطلق است. و یا عدم مضاف و منسوب به ملکه است، که عبارت است از عدم کمال وجودی که جا دارد آن کمال را داشته باشد مانند نابینایی که عبارت است از عدم بصر از کسی که جا داشت بصر داشته باشد" و لذا به دیوار نمی گوئیم نابینا".

قسم اول هم چند جور تصور می شود یکی اینکه عدم را به ماهیت چیزی بزیم نه به وجود آن، مثل اینکه عدم زید را تصور کنیم، و خود آن را معدوم فرض کنیم، نه او را بعد از آنکه موجود بود، این قسم صرف یک تصور عقلی است که هیچ شری در آن متصور نیست، چون موضوع را که مشترک میان "بود" و "نبود" باشد تصور نکرده ایم تا نبودش شری باشد.

بله ممکن است انسان عدم چیزی را مقید به آن چیز کند مثلاً عدم زید موجود را تصور کند، و او را بعد از آنکه موجود شده معدوم فرض نماید چنین عدمی شر هست و لیکن این قسم عدم همان ملکه ای است که توضیحش خواهد آمد.

تصور دوم اینکه عدم چیزی را بالنسبه به چیز دیگری اعتبار کنیم مانند نبود وجود واجبی برای موجودات امکانی، و نبود وجود انسانیت مثلاً برای ماهیت دیگری مانند اسب، و یا نداشتن نبات وجود حیوان و نداشتن گاو وجود اسب را که این قسم عدم از لوازم ماهیات است، و امری است اعتباری نه مجعول و محقق.

قسم دوم از عدم همان عدم ملکه ای است که در بالا بدان اشاره شد و آن عبارت است از فقدان و نبود کمال برای چیزی که شان آن، داشتن آن کمال است، نظیر انواع فسادها و نواقص و عیبهات و آفات و امراض و دردها و ناگواریهایی که عارض بر چیزی می شود که شان آن نداشتن این نواقص و داشتن کمال مقابل آن است.

این قسم از عدم شر است، و در امور مادی پیدا می شود، و منشا آن هم قصوری است که در استعدادها و مادیات است که البته این قصور در همه به یک پایه نیست، بلکه مراتب مختلفی دارد، منظور این است که منشا اینگونه عدم ها که شرند منبع قبض وجود یعنی ذات باری تعالی نیست، و نمی شود آنها را به ساحت او نسبت داد چون علت عدم چیزی است مانند خود آن عدم، هم چنان که علت وجود وجودی دیگر است، نه عدم.

پس آن چیزی که در اینگونه امور توأم با شر مورد تعلق کلمه ایجاد اراده الهی قرار می گیرد و قضای الهی هم بالذات شامل آن می شود، آن مقداری است که وجود به خود گرفته، و به عبارت دیگر استعداد و قابلیت گرفتن وجود را داشته، و همان است که می توان گفت



خدا خلق کرده، اراده الهی ایجادش نموده و قضای الهی بر آن رانده شده.

و اما عدمهایی که همراه آن است مستند به خدا نیست، بلکه مستند به نداشتن قابلیت بیشتر خود او و قصور استعداد اوست، پس چرا همان عدمها را هم مخلوق دانسته نسبت جعل و اضافه به آنها می دهیم، از این جهت است که آمیخته و متحد به آن مقدار وجود می باشند.

و به بیانی روشن تر امور به پنج قسمند ۱- آنها که خیر محضند ۲- آنها که خیرشان بیشتر از شرشان است ۳- آنها که خیر و شرشان یکسان است ۴- آنها که شرشان بر خیرشان می چربد ۵- آنها که شر محضند. از این پنج قسم امور سه قسم آخری آنها معقول نیست که هستی به خود بگیرند زیرا هست شدن آنها مستلزم ترجیح بلا مرجح است و یا ترجیح مرجوح بر راجح.

و اگر حکمت الهی را که از قدرت و علم واجبی او سرچشمه می گیرد، و همچنین جود خدایی را که هرگز آمیخته با بخل نمی شود در نظر بگیریم حکم خواهیم کرد بر اینکه بر چنین خدایی واجب می آید که فیض خود را به وجهی مصروف کند که اصلح و شایسته تر برای نظام اتم است، و از امور پنجگانه گذشته دو تای اولی را که ایجاد کند که عبارت بود از خیر محض و آن دیگری که خیرش بیش از شرش می باشد، زیرا اگر اولی را خلق نکند مرتکب شر محض شده، و اگر دومی را خلق نکند شر بیشتر را خلق کرده است.

بنا بر این آنچه از شرور که به نظر ما می رسد نسبت به آنچه که از خیرات به چشم می خورد نادر و قلیل است، و شر قلیل به خاطر خیر کثیر تحقق یافته و ممکن نبود تحقق نیابد.

امام فخر رازی در اینجا دچار اشتباهی شده که گفته است: اینکه حکما گفته اند:

" شرور اعدام اند و مستند به خدا نیستند " حرف بیهوده ای است و با مسلک خود آنان منافات دارد که خدای تعالی را علت تامه عالم می دانند و اعتراف می کنند که انفکاک معلول از علت تامه محال است زیرا با چنین اعترافی خدای تعالی در کارهایش مجبور است، و اختیاری ندارد که فلاں کار را بکند و آن دیگری را نکند، او خواه ناخواه علت هر چه هست را ایجاد می کند چه خیر و چه شر، نه اینکه سبک سنگین نموده راجح را خلق کند.

و اشتباه او در این است که نفهمیده این وجوب و خواه ناخواهی که معلولات دارند عینا تایید وجودشان را از قبل علت خود گرفته اند، وقتی وجوب مخلوق مانند وجودش عاریتی و از ناحیه خدای تعالی باشد دیگر معقول نیست همین معلول برگشته حاکم و قاهر بر علت خود شده و او را مجبور بر انجام عمل (ایجاد مخلوق) و تجدید حدود آن سازد.

در اینجا صاحب روح المعانی انصاف را از دست نداده نخست به بحث گذشته ما اشاره نموده و گفته است: مخفی نماند که این سخن بنا بر این مذهب تمام است که اراده خدا

را در ایجاد و عدم ایجاد متساوی النسبه ندانیم، و او را بدون رعایت مصلحت و یا داعی دیگری مجبور در کار خود بدانیم، و این مذهب اشاعره است.

و گرنه اگر او را مختار بدانیم چه مانعی دارد که در انتخاب خیرات و یا شرور اختیار داشته و هر کدام را که بخواهد انجام دهد و لیکن چیزی که هست حکما و اساطین اسلام می گویند: افق اختیار خدای تعالی عالی تر از این تصورات است، و امور عالم منوط به قوانین کلی است و افعال او مربوط به حکمت ها و مصالحی است آشکار و نهان.

آن گاه می گوید: و اما گفتار امام فخر که گفته است: "فلاسفه بعد از آنکه قائل به جبر در افعال شده اند دیگر خوض و دقتشان در این بحث از جمله فضولها و گمراهی صرف است، زیرا پرسش از اینکه چرا فلان شر ایجاد شد نظیر پرسش از این است که چرا آتش سوزندگی از خود بروز می دهد، آری سوزندگی از ذات آتش برمی خیزد نه از اختیارش" ناشی از تعصب اوست.

زیرا محققین از حکما و فلاسفه قائل به جبر نبوده بلکه اختیار را اثبات کرده اند، و هرگز صدور افعال خدایی از خدای تعالی را مانند صدور سوزندگی از آتش جبری نمی دانند.

و به فرض هم که گفتار وی را قبول نموده و همه را جبری مذهب بدانیم تازه باز بحثشان در این مساله فضولی نیست، زیرا باز هم جای اشکال هست که با اینکه خدای تبارک و تعالی خیر محض است و ترکیبی در ذات او نیست دیگر چه معنا دارد که در عالم شرور پیدا شود، مگر خداوند مرکب از دو جهت - خیر و شر - است تا خیرات را ناشی از آن جهتش و شرور را صادر از این جهتش بدانیم، آری حکما و لو به گفته او جبری مذهب باشند به محض اینکه به این مساله برمی خورند فوراً به ذهنشان می آید که پس افتراء مجوسیهها درست است که یک مبدءاً برای شرور و یکی برای خیرات قائلند، و لذا برای رهایی از این اشکال به خود اجازه داده اند که وارد این بحث شده و آن را حلاجی کنند، پس بحث ایشان نه تنها فضولی نیست که فضل است.

"قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا".

"شاکله" - به طوری که در مفردات گفته - از ماده شکل می باشد که به معنای بستن پای چارپا است، و آن طنابی را که با آن پای حیوان را می بندند "شکال" (به کسر شین) می گویند، و "شاکله" به معنای خوی و اخلاق است، و اگر خلق و خوی را شاکله خوانده اند بدین مناسبت است که آدمی را محدود و مقید می کند و نمی گذارد در آنچه می خواهد آزاد

باشد، بلکه او را وادار می سازد تا به مقتضا و طبق آن اخلاق رفتار کند (۱).

و در مجمع البیان گفته است: "شاکله" به معنای طریقت و مذهب است وقتی گفته می شود: این طریق دارای شاکله ها است معنایش این است که "هر جمیعتی از آن راه دیگری برای خود جدا کرده اند".

گویا "طریقه" و "مذهب" را از این جهت "شاکله" خوانده اند که رهروان و منسوبین به آن دو خود را ملتزم می دانند که از آن راه منحرف نشوند (۲).

بعضی دیگر گفته اند که "شاکله" از شکل (به فتحه شین) است که به معنای مثل و مانند است، بعضی دیگر گفته اند: این کلمه از شکل (به کسر شین) گرفته شده که به معنای هیات و فرم است.

و به هر حال آیه کریمه عمل انسان را مترتب بر شاکله او دانسته به این معنا که عمل هر چه باشد مناسب با اخلاق آدمی است چنانچه در فارسی گفته اند "از کوزه همان برون تراود که در اوست" پس شاکله نسبت به عمل، نظیر روح جاری در بدن است که بدن با اعضا و اعمال خود آن را مجسم نموده و معنویات او را نشان می دهد.

و این معنا هم با تجربه و هم از راه بحثهای علمی به ثبوت رسیده که میان ملکات نفسانی و احوال روح و میان اعمال بدنی رابطه خاصی است، و معلوم شده که هیچوقت کارهای یک مرد شجاع و با شهامت با کارهایی که یک مرد ترسو از خود نشان می دهد یکسان نیست، او وقتی به یک صحنه هول انگیز برخورد کند حرکتی که از خود بروز می دهد غیر از حرکتی است که یک شخص شجاع از خود بروز می دهد و همچنین اعمال یک فرد جواد و کریم با اعمال یک مرد بخیل و لئیم یکسان نیست.

و نیز ثابت شده که میان صفات درونی و نوع ترکیب بنیه بدنی انسان یک ارتباط خاصی است، پاره ای از مزاجها خیلی زود عصبانی می شوند و به خشم در می آیند، و طبعاً خیلی به انتقام علاقمندند، و پاره ای دیگر شهوت شکم و غریزه جنسی در آنها زود فوران می کند، و آنان را بی طاقت می سازد، و به همین منوال سایر ملکات که در اثر اختلاف مزاجها انعقادش در بعضی ها خیلی سریع است، و در بعضی دیگر خیلی کند و آرام.

**بنیه بدنی، صفات اخلاقی و محیط اجتماعی در حد اقتضاء، و نه علیت تامه - در اعمال آدمی اثر دارد (كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ)**

و با همه اینها، دعوت و خواهش و تقاضای هیچیک از این مزاجها که باعث ملکات

ص: ۲۶۰

۱- مفردات راغب، ماده "شکل".

۲- مجمع البیان، ج ۴، جزء ۱۵، ص ۹۰.

و یا اعمالی مناسب خویش است از حد اقتضاء تجاوز نمی کند به این معنا که خلق و خوی هر کسی هیچ وقت او را مجبور به انجام کارهای مناسب با خود نمی کند، و اثرش به آن حد نیست که ترک آن کارها را محال سازد، و در نتیجه، عمل از اختیاری بودن بیرون شده و جبری بشود خلاصه اینکه شخص عصبانی در عین اینکه عصبانی و دچار فوران خشم شده، باز هم می تواند از انتقام صرفنظر کند، و شخص شکمباره باز نسبت به فعل و ترک عمل مناسب با خلقتش اختیار دارد، و چنان نیست که شخص شهوتران در آنچه که به مقتضای دعوت شهوتش می کند مجبور باشد، هر چند که ترک عمل مناسب با اخلاق و انجام خلاف آن دشوار و در پاره ای موارد در غایت دشواری است.

کلام خدای تعالی اگر کاملاً مورد دقت قرار گیرد این معانی را تایید می کند، آری این خدای سبحان است که می فرماید: " وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا" (۱) که اگر این آیه را با آیات دال بر عمومیت دعوت های دینی از قبیل آیه " لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ " (۲) مجموعاً مورد دقت قرار دهیم این معنا را می رساند که بنیه انسانی و صفات درونی او در اعمالش اثر دارد اما تنها به نحو اقتضا نه به نحو علیت تامه، و اگر خواننده قدری دقت کند مطلب روشن است.

و چگونگی چنین نباشد و صفات درونی علت تامه اعمال بدنی باشد و حال آنکه خدای تعالی دین را امری فطری دانسته که خلقت تبدیل ناپذیر انسان از آن خبر می دهد هم چنان که فرموده: " فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكُمُ الدِّينُ الْقَيِّمُ " (۳) و نیز فرموده: " ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ " (۴).

و معنا ندارد که هم فطرت آدمی او را به سوی دین حق و سنت معتدل دعوت کند، و خلقت او وی را به سوی شر و فساد و انحراف از اعتدال بخواند آن هم به نحو علیت تامه که قابل تخلف نباشد.

ص: ۲۶۱

۱- و زمین پاک و پاکیزه بیرون می آید زراعت او به فرمان پروردگار آن خوب و با نفع و آن زمین که ناپاک است بیرون نمی آید نبات آن مگر در حالتی که اندک و بی نفع است. سوره اعراف، آیه ۵۸.

۲- تا شما را و هر که دعوتم به گوشش بخورد انداز کنم. سوره انعام، آیه ۱۹.

۳- پس راست گردان روی خود را برای دین در حالی که مایل باشی از همه ادیان باطل به دین حق ملازم باش ملت اسلام را آن ملت اسلامی که آفرید خدای تعالی مردم را بر آن ملت هیچ تغییری نیست مر خلق خدای تعالی را این فطرت دین مستقیم است. سوره روم، آیه ۳۰.

۴- آن گاه راه دین را برای همه هموار کرد. سوره عبس، آیه ۲۰.

## بیان اینکه سعادت و شقاوت ضروری و تغییر ناپذیر نیست و اکتسابی و از آثار اعتقادات و اعمال انسان می باشد

و اینکه بعضی گفته اند سعادت و شقاوت دو امر ذاتی است که هرگز از ذات تخلف نمی پذیرد، و مانند جفت بودن عدد چهار و فرد بودن عدد سه است، و یا اینکه گفته اند مساله سعادت و شقاوت مربوط به قضاء مقرر شده ازلی است، و مساله دعوت برای اتمام حجت است هم چنان که فرمود: "لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ" (۱) نه اینکه شقی را از شقاوت برگرداند و به امید این باشد که کسی از آنچه در ازل برایش نوشته شده دست بردارد، زیرا آنچه که نوشته شده، نوشته شده است و دیگر قابل تحول نیست، حرف غلطی است.

و جوابش همان اتمام حجتی است که خود اعتراف کردند، زیرا همین آیه شریفه می رساند که سعادت برای سعید و شقاوت برای شقی ضروری و غیر قابل تغییر نیست، آری اگر از لوازم ذات بودند دیگر برای رساندن لازمه ذات به ذات، حاجت و نیازی به حجیت نبود، چون ذاتیات دلیل و حجت بردار نیستند، و همچنین اگر سعادت و شقاوت به قضای حتمی لازم ذات شده باشند نه اینکه خود لازمه ذات باشند باز هم اتمام حجت لغو بود، بلکه حجت به نفع مردم و علیه خدای تعالی می بود، چون او بود که شقی را شقی خلق کرد و یا شقاوت را برایش نوشت، پس همین که می بینیم خدای تعالی علیه خلق اقامه حجت می کند، باید بفهمیم که هیچیک از سعادت و شقاوت ضروری و لازمه ذات کسی نیست، بلکه از آثار اعمال نیک و بد او و اعتقادات حق و باطل اوست.

علاوه بر این ما می بینیم که انسان به حکم فطرتش (نه به سفارش غیر) برای رسیدن به مقاصدش به تعلیم و تعلم و تربیت و انذار و تبشیر و وعده و وعید و امر و نهی و امثال آن دست می زند، و این خود روشن ترین دلیل است بر اینکه انسان بالفطره خود را مجبور به یکی از دو سرنوشت سعادت و شقاوت نمی داند، بلکه خود را همواره در سر این دو راه متحیر می بیند، و احساس می کند که انتخاب هر یک که بخواهد در اختیار و قدرت اوست، و نیز احساس می کند که هر یک از آن دو را اختیار کند پاداشی مناسب آن خواهد داشت هم چنان که خدای تعالی هم فرموده "وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَ أَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى" (۲).

تا اینجا به یک نوع ارتباط اشاره شد که عبارت بود از ارتباط میان "اعمال" و "اخلاق" و "ذات" در این میان یک نوع ارتباط دیگری است که در میان اعمال و ملکات

ص: ۲۶۲

۱- سوره انفال، آیه ۴۲.

۲- و این که نیست مر آدمی را مگر جزای آنچه خود سعی کرده و این که سعی خود را زود باشد که در صحرای محشر ببیند پس جزا داده شود به آن سعی جزای تمام. سوره نجم، آیه ۳۹-۴۱.

آدمی و میان اوضاع و احوال جو زندگی او و عوامل خارج از ذات او است که در ظرف زندگی او حکمفرما است مانند آداب و سنن و رسوم و عاداتهای تقلیدی، زیرا اینها نیز آدمی را به موافقت خود دعوت نموده، و از هر کاری که با آنها ناسازگار است و همچنین از مخالفت با آنها بازمی دارد، و چیزی نمی گذرد که یک صورت جدیدی در نظر انسان منعکس می سازد که از مخالفت آن وحشت نموده و مخالفت با آن را شنای بر خلاف جریان آب تصور می کند، و قهرا اعمالش با اوضاع و احوال محیط و جو زندگی اجتماعیش تطبیق می گردد.

این رابطه نیز غالباً تا حد اقتضاء می رسد و از آن تجاوز نمی کند، و لیکن گاهی آن چنان ریشه دار و پای برجای می شود که دیگر امیدی به از بین رفتن آن نمی ماند، به خاطر اینکه در اثر مرور زمان ملکاتی- یا رذیله و یا فاضله- در قلب رسوخ پیدا می کند و در کلام خدای تعالی هم اشاره به آن آمده، مانند آنجا که می فرماید: "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ" (۱) و همچنین آیاتی دیگر.

و لیکن با این حال باز صحت تکلیف و صحت اقامه حجت علیه چنین افراد و دعوت و انذار و تبشیر آنان جایی نمی رود، و هنوز دعوت آنان صحیح است، به خاطر اینکه اگر تاثیر دعوت در آنان محال و ممتنع شده، باری امتناع تاثیر آن، به خاطر سوء اختیار خود آنان است، و این معروف است که امتناع با اختیار منافی با اختیار نیست (هم چنان که تویخ کسی که انتحار کرده و دارد می میرد باز هم صحیح است هر چند که دیگر راهی برای بازگشت ندارد، زیرا این راه نداشتن را خود برای خود درست کرده).

بنا بر این، از آنچه گذشت- هر چند که طولانی شد- این معنا به دست آمد که آدمی دارای یک شاکله نیست، بلکه شاکله ها دارد، یک شاکله آدمی زائیده نوع خلقت و خصوصیات ترکیب مزاج اوست، که شاکله ای شخصی و خلقتی است، و از فعل و انفعالاتی که از فعل و انفعالات بدن او حاصل می شود مانند مزاج او که یک کیفیت متوسطه ای است که از فعل و انفعالاتی که از کیفیتهای متضاد با یکدیگر حاصل می شود.

شاکله دیگر او خصوصیتی است که خلقی که علاوه بر شاکله، که از ناحیه تاثیر عوامل خارج از ذاتش در او پدید می آید.

و آدمی به هر شاکله ای که باشد و هر صفت روحی که داشته باشد اعمالش بر طبق

ص: ۲۶۳

---

۱- کافران را یکسان است بترسانی یا نترسانی ایمان نخواهند آورد خدا بر دلها و گوشهای آنان مهر نهاده و بر چشمهای آنها پرده افکنده شده. سوره بقره، آیه ۶ و ۷.

همان شاکله و موافق با فعلیات داخل روحش از او سر می زند، و اعمال بدنی او همان صفات و فعلیات روحی را مجسم می سازد، هم چنان که انسان متکبر مغرور این صفات روحیش از سراپای گفتار و سکوت و قیام و قعود و حرکت و سکونش می بارد و شخص خوار و ذلیل و مسکین از تمامی حرکات و سکناش ذلت به چشم می خورد، و همچنین شجاع با ترسو، و سخی با بخیل و صبور با عجول و هر صاحب صفتی با فاقد آن صفت از نظر کردار و رفتار متفاوت است، و چگونه نباشد و حال آنکه گفتیم عمل خارجی مجسمه صفات درونی است و بقول معروف ظاهر عنوان باطن و صورت دلیل بر معنا است.

کلام خدای سبحان هم این معنا را تصدیق نموده و حجت های خود را بر همین اساس چیده است، از آن جمله می فرماید " مَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَ الْبَصِيرُ وَ لَا الظُّلُمَاتُ وَ لَا النُّورُ وَ لَا الظُّلُّ وَ لَا الْحَرُورُ وَ مَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَ لَا الْأَمْوَاتُ " (۱) و نیز می فرماید " الْحَيَّاتُ لِلْحَيَّاتِ وَ الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثَاتِ وَ الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَ الطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ ... " (۲) و امثال این از آیات بسیاری دیگر.

" كُلٌّ يَعْمِلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ " - پس این جمله به هر معنای که حمل شود معنای محکمی دارد، جز اینکه اتصالش به آیه " وَ نُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا " و نیز واقع شدنش در سیاق این معنا که خدای سبحان مؤمنین را بهره داده و با قرآن کریم و دعوت حقه اش شفا می دهد و از همین راه ستمگران را خسران می بخشد این احتمال را به ذهن نزدیک می کند که شاید مراد از شاکله، شاکله به معنای دوم باشد که همان شخصیت روحی است که از مجموع غرائزش و عوامل خارجیش به دست می آید.

گویی که خدای تعالی بعد از آنکه فرمود مؤمنین از کلام او شفا و رحمت استفاده نموده و ظالمین از آن محرومند، و بلکه استفاده شان از قرآن بیشتر شدن خسران ایشان است، کسی اعتراض کرده است که چرا باید میان بندگانش فرق بگذارد، اعتراض دیگر اینکه اگر این تفاوت را قائل نمی شد و قرآن را بر هر دو فرقه شفا و رحمت قرار می داد غرض رسالت

ص: ۲۶۴

۱- هرگز (کافر تاریک جان) کور و (مؤمن روشن روان) بینا یکسان نیست، و هیچ ظلمت با نور مساوی نخواهد بود و هرگز آفتاب و سایه هم مرتبه نباشد و ابدان زندگان با مردگان برابر نیستند. سوره فاطر، آیه ۲۲.

۲- زنان بدکار و ناپاک شایسته مردانی بدین وصفند و مردان زشت کار و ناپاک نیز شایسته زنانی بدین وصفند، و بالعکس زنان پاکیزه نیکو لایق مردانی چنین و مردان پاکیزه نیکو لایق زنانی همین گونه اند و این پاکیزگان از سخنان بهتانی که ناپاکان در باره آنان گویند منزهند و از خدا برایشان آمرزش می رسد و رزق آنها نیکو است. سوره نور، آیه ۲۶.

بہتر حاصل می شد و به حال دعوت نافع تر بود و چرا چنین تفاوتی قائل شد، لذا در آیه مورد بحث رسول گرامی خود را دستور می دهد که ایشان را پاسخ دهد.

به وی می فرماید تا به ایشان بگوید: "كُلُّ يَعْمَلُ عَلٰی شَاكِلَتِهٖ" یعنی ما تفاوت قائل نشده ایم این خود مردمند که اعمالشان بر طبق شاکله و فعالیت های موجودشان صادر می شود، آن کس که دارای شاکله معتدل است راه یافتنش به سوی کلمه حق و عمل صالح و برخورداری از دین قدری آسانتر است، و آن کس که شاکله ظالم و سرکشی دارد، او هم می تواند به سوی کلمه حق و دین راه یابد اما برای او قدری دشوارتر است، و بیشتر به آن راه نمی آید و در نتیجه از شنیدن دعوت دین حق، جز خسران عایدش نمی شود.

و خدایی که پروردگار شما و دانای به اسرار و نهنهای شما و مدبر امر شما است بهتر می داند که چه کسی شاکله معتدل دارد و چه کسی شاکله عادل و کدام آسانتر به راه حق می افتد و به استفاده و بهره مند شدن از نعمت دین نزدیک تر است، و همچنین آن پیغمبری که خدای علیم به او خبر داده و او را واقف ساخته و می داند که مؤمنین راه یابنده ترند، و در نتیجه شفا و رحمت هم مختص آنان خواهد بود، و از قرآن برای ظالمان چیزی جز بیشتر شدن خسران نمی ماند، مگر آنکه از ظلم دست بردارند و از قرآن منتفع شوند.

از همین جا معلوم می شود که نکته تعبیر به صیغه افعال تفضیل در کلمه "اهدی" چه بوده است، چون همانطور که گفتیم شاکله و صفات درونی در دعوت به آنچه تقاضا دارد دعوت لازم و حتمی نیست که نتوان از آن تخلف کرد، خلاصه آن کسی که شاکله ظلم دارد هر چند شاکله اش او را به سوی کارهای زشت دعوت می کند الا اینکه هر چه می کند بطور حتم نیست باز هم می تواند و لو به سختی و کندی راه هدایت را پیش بگیرد چیزی که هست دارنده شاکله عدالت، تندتر در این راه پیش می رود.

امام فخر رازی در تفسیر خود مطلبی دارد و خلاصه اش این است که می گوید: آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه نفوس ناطقه انسانی اصلا در ماهیت هایشان با هم مختلفند، چون در آیه قبلی می فرمود قرآن نسبت به بعضی از نفوس فائده، شفا و رحمت را می بخشد، و در بعضی دیگر خسارت و خواری را، آن گاه دنباله اش فرموده "قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلٰی شَاكِلَتِهٖ" و معنایش این است که لائق به این نفوس ظاهره و پاکیزه این است که از قرآن آثار ذکاء و کمال بگیرد و در نفوسی که شاکله ظلم و کدورت دارد، لایق برای آن همین است که از قرآن آثار خزی و ضلالت بگیرد، هم چنان که آفتاب نمک را که سفت است سفت تر می کند، و روغن را که نرم است نرم تر می سازد جامه رنگرز متقلب را سفیدتر و سیاه رویی او را بیشتر می کند.



آن گاه می گوید: البته این حرف وقتی صحیح است که ارواح و نفوس در مرحله ذات و ماهیت هم مختلف باشند، بعضی صاف و نورانی باشد و قرآن کریم نوری بر نور آن بیفزاید، و بعضی دیگر کدر و ظلمانی باشد که در نتیجه قرآن کریم ضلالتی بر ضلالت و ذلتی بر ذلتشان بیفزاید (۱).

اشکال کلام وی این است که اگر حجتی اقامه کرد بر اینکه نفوس بعد از رسوخ ملکات در آنها هر یک به صورت یکی از آن ملکات در آمده و غیر آن دیگری می شود باز حرفی بود، و اما او چنین نکرده بلکه این حجت را برای نفوس ساده اقامه کرده است و حال آنکه نفوس ساده و بی ملکه یعنی قبل از رسوخ ملکات در آنها اختلافی با هم نداشتند و اگر هم آثار مختلفی داشته باشند به طور حتم و ضروری و جبری نیست، تا حجت نامبرده در آنها جریان یابد. و خواننده عزیز به یاد دارد که آیه شریفه متعرض حال آدمی بعد از پیدا شدن شاکله و شخصیت خلقیه است که از مجموع غرائز و عوامل خارجی مؤثره حاصل می شود، و آدمی را به یک نوع عمل دعوت می کند البته دعوت بطور اقتضاء نه به طور جبر و حتم (دقت فرمائید).

### بحث فلسفی (در باره سنخیت وجودی و رابطه ذاتی بین فعل و علت فاعلی)

#### اشاره

حکما گفته اند که میان فعل و فاعلش که عنوان معلول و علت را دارند سنخیتی وجودی و رابطه ای ذاتی است که با آن رابطه وجود عمل طوری جلوه می کند که گویا یک مرتبه نازله و درجه ای پائین تر از وجود فاعل است، همچنین یعنی سنخیت و رابطه مذکور و به عکس وجود فاعل را چنان جلوه می دهد که گویا مرتبه عالیه ای از وجود فعل است، بلکه بنا بر اصالت وجود و تشکیک آن نیز، مطلب از همین قرار است.

به این بیان که گفته اند اگر میان فعل که معلول است و فاعل که علت است هیچ ارتباط و مناسبتی ذاتی و خصوصیتی واقعی که این فعل را مختص آن فاعل و آن فاعل را مختص این فعل کند وجود نداشت می بایست نسبت فاعل به فعلش با نسبت او به غیر آن فعل برابر باشد، همچنین نسبت فعل به فاعل و غیر فاعل یکسان باشد، و بنا بر این دیگر معنا ندارد که فعلی را به فاعل معینی نسبت دهیم.

ص: ۲۶۶

## وجود رابطه و سنخیت بین فعل و فاعل از نظر قرآن

نظیر این برهان در معلول بالنسبه به سائر علل جریان داشته اثبات می کند که میان علت ها و معلولها نیز سنخیت و رابطه وجود برقرار است، و علت فاعلی از آنجایی که اقتضا دارد وجود معلول را و وجود دهنده آن است.

ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

ناگزیر باید خودش واجد کمال وجودی معلول باشد، و همچنین معلوم ممثل و مجسم کننده وجود علت باشد (البته در مرتبه نازل ای).

همین معنا را مرحوم صدر المتالهین به وجهی دقیق و لطیف تر بیان فرموده، و آن این است که معلول در هست شدن محتاج علت فاعلی است و ذاتش وابسته و مربوط به آن است، و با اینکه این فقر جزء ذات معلول است دیگر معنا ندارد که از مرحله ذاتش عقب افتاده و بعد از وجود آن پیدا شود، و جدای از هم باشند، چه در چنین صورتی ذات معلول، بی نیاز از علت، و خود، مستقل از آن می بود، و در چنین فرضی دیگر معلول نبود، و این خود خلف فرض است، چون فرض ما معلول بودن معلول است، پس وقتی ذات معلول جدای از فقر نبوده، و فقر عین ذاتش شد پس از وجود جز وجودی رابط و غیر مستقل بهره ای ندارد، و وجودش عین ربط با علت است، و آن استقلالی که آدمی در بدو نظر در وجود او می بیند در حقیقت استقلال او نیست، بلکه استقلال علت او است که در او مشاهده می کند، پس بنا بر این وجود معلول از وجود علت خود حکایت نموده و آن را در همان حدی که خود از وجود دارد مجسم می سازد.

## دنباله بحث سابق از نظر قرآن

دقت در آیات قرآنی تردیدی برای انسان باقی نمی گذارد که قرآن کریم موجودات را با همه اختلافی که در نسخه آنها و در نوع آنها وجود دارد آیات خدای تعالی دانسته که اسماء و صفات او را مجسم می سازند، و هیچ موجودی نیست مگر آنکه هم در اصل وجودش و هم در هر جهتی از جهات که در وجودش فرض شود آیت خدای تعالی و اشاره کننده به ساحت عظمت و کبریایی اوست، و آیت که به معنای علامت یعنی دلالت کننده است، از جهت اینکه آیت است وجودش وجود مرآت و آینه ای است که فانی در صاحب آیت است و بی او استقلال ندارد زیرا اگر در وجودش یا جهتی از جهات وجودش مستقل می بود دیگر از این جهت آیت و نشانگر و دلالت کننده به سوی او نبود و این خلف فرض است زیرا فرض کردیم که وجود موجودات و تمامی جهات وجودشان آیات خدایند.

بنا بر این موجودات از این جهت که مخلوق اویند افعال او هستند، افعالی که با هستی خود و صفات هستی خود هستی خدای را حکایت می کنند، صفات علیای او را نشان می دهند، و اینکه گفتیم فعل همیشه هم سنخ فاعل است همین معنا است نه اینکه فعل واجد هویت فاعل بوده و مانند حقیقت ذات او باشد، زیرا این حرف با بداهت و ضرورت مخالف است.

## بیان آیات

### معنای "روح" و مراد از "امر خدا" و توضیح اینکه روح از امر خدا است

"وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا".

کلمه "روح" به طوری که در لغت معرفی شده به معنای مبدأ حیات است که جاندار به وسیله آن قادر بر احساس و حرکت ارادی می شود و به لفظ "روح" هم ضمیر مذکر بر می گردد و هم مؤنث و چه بسا در استعمال این کلمه جواز صادر شده که مجازا در اموری که به وسیله آنها آثار نیک و مطلوبی ظاهر می شود اطلاق بکنند، چنان که علم را حیات نفوس می گویند چنانچه خدای تعالی هم فرمود: "أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ" (۱) که مقصود از آن زنده کردن، هدایت نمودن به سوی ایمان است، و در آیه شریفه "يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ" (۲) هم از همین باب جمعی روح را به وحی تفسیر کرده اند و همچنین آیه "وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا" (۳) که مراد از آن قرآن است که آن نیز وحی است، و گفته اند که اگر خدا قرآن و وحی را روح نامیده از این باب بوده که نفوس مرده به وسیله آن حیات و زندگی می یابند هم چنان که روح معروف مایه حیات جسدهای مرده است.

و به هر حال کلمه "روح" در بسیاری از آیات مکی و مدنی تکرار شده، و در همه جا به این معنایی که در جانداران می یابیم و مبدأ حیات و منشا احساس و حرکت ارادی است نیامده، مثلاً یک جا فرمود: "يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا" (۴) و نیز فرموده "تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا يَأْتِي رُبَّهُمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ" (۵) که بدون تردید مراد از آن در این دو آیه غیر روح حیوانی و غیر ملائکه است، و قبلاً هم روایتی از علی (علیه السلام) نقل کردیم که آن جناب به آیه "يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ" (۶) استدلال فرموده بود بر اینکه روح

ص: ۲۶۸

- ۱- کسی که مرده بود زنده اش کردیم. سوره انعام، آیه ۱۲۲.
- ۲- ملائکه با امر او روح را می آورند. سوره نحل، آیه ۲. [...]
- ۳- و اینچنین روحی از امر خود را به تو وحی کردیم. سوره شوری، آیه ۵۲.
- ۴- روزی که روح و ملائکه به صف می ایستند. سوره نبا، آیه ۳۸.
- ۵- ملائکه و روح در آن شب به امر پروردگارش هر چیزی را نازل می کنند. سوره قدر، آیه ۴.
- ۶- خدا فرشتگان و روح را به امر خود بر هر که از بندگان خواهد می فرستد ... سوره نحل، آیه ۲.

غیر از ملائکه است.

و نیز قرآن کریم که یک جا آن را به "قدس" و جایی دیگر به "امانت" توصیف کرده است- و به زودی خواهد آمد- به خاطر این است که چون روح از خیانت و قذارت‌های مادی و پلیدیهای معنوی و از معایب و امراضی که روحهای انسانی آلوده به آنها است پاک و منزّه است.

و این روح هر چند غیر از ملائکه است، لیکن جز در امر وحی و تبلیغ- هم چنان که از آیه "يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ..." (۱) استفاده می شود- همراه ملائکه هست.

از سوی دیگر می بینیم یک جا آورنده قرآن را به نام جبرئیل معرفی نموده و می فرماید:

"قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ" (۲) و در جای دیگر همین جبرئیل را روح الامین خوانده و آورنده قرآنش نامیده و فرموده: "نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ" (۳) و نیز فرموده: "قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ" (۴) و روح را که به وجهی غیر ملائکه است به جای جبرئیل که خود از ملائکه است آورنده قرآن دانسته است، پس معلوم می شود جبرئیل آورنده روح است و روح حامل این قرآن خواندنی است.

از همین جا آن گره و مشکلی که در آیه "وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا" (۵) بود حل می شود، و معلوم می گردد که مراد از "وحی روح" در آیه مزبور نازل کردن روح القدس است به رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، و نازل کردن روح القدس برای آن جناب همان وحی قرآن است به او، چون همانطور که بیان شد حامل قرآن روح القدس است، پس اجباری نیست که ما هم مانند بعضی که در چند سطر قبل نقل کردیم مراد از روح را در آیه شریفه قرآن بگیریم.

ص: ۲۶۹

- ۱- خدا فرشتگان و روح را به امر خود بر هر که از بندگان خواهد می فرستد ... سوره نحل، آیه ۲.
- ۲- بگو ای پیامبر هر که با جبرئیل دشمن است [با خدا دشمن است] زیرا او به فرمان خدا قرآن را به قلب پاک تو رساند. سوره بقره، آیه ۹۷.
- ۳- جبرئیل (روح الامین) نازل گردانید و آن را بر قلب تو فرود آورده تا به حکمت و اندرزه‌های آن خلق را متذکر ساخته و از عقاب خدا بترسانی (و مردم را) به زبان عربی فصیح (هدایت کنی). سوره شعراء، آیه ۱۹۵.
- ۴- بگو روح القدس از ناحیه پروردگارت آورده. سوره نحل، آیه ۱۰۲.
- ۵- و همین گونه ما روح خود را به فرمان خویش برای وحی به تو فرستادیم. سوره شوری، آیه ۵۲.

و اگر نسبت وحی را به روح داد و فرمود روح را به تو وحی کردیم با اینکه روح از موجودات عینی و از اعیان خارجی است و وحی به معنای کلام پنهان است، از این باب است که این سلسله از موجودات یعنی ارواح که موجوداتی طاهر و مقدسند همانطور که موجوداتی مقدس از خلق خدا هستند یکی از کلمات خدای تعالی نیز هستند همانطوری که در قرآن عیسی بن مریم را کلمه خدا نامیده و فرموده: " وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ " (۱).

پس روح را از این رو کلمه نامیده که مانند سایر کلمات بر مراد صاحب خود دلالت می کند و وقتی جائز باشد روح را کلمه بنامیم پس جائز خواهد بود که آن را وحی نیز بنامیم، و اگر در آن آیه عیسی بن مریم را کلمه ای از خود (کلمه منه) دانسته بدین جهت بوده که پیدایش عیسی به وسیله کلمه " ایجاد " بوده بدون اینکه سببهای عادی که در تکون انسان دخالت دارند در او دخالت داشته و واسطه شده باشند، به شهادت اینکه خود قرآن صریحا فرموده: " إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ " (۲).

خدای سبحان برای روشن کردن و واضح نمودن حقیقت روح این را نیز فرموده: " قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي " و ظاهر از کلمه " من " این است که حقیقت جنس را معنا می کند هم چنان که این کلمه در سایر آیات وارده در این باب بیانیه است، مانند آیه " يُلْقَى الرُّوحُ مِنْ أَمْرِهِ " (۳) و آیه " يُنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ " (۴) و آیه " أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا " (۵) و آیه " تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ " (۶) که در همه اینها کلمه من می فهماند روح از جنس و سنخ امر است.

آن گاه امر را بیان کرده و می فرماید: " إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ " (۷) که در درجه اول می فهماند امر او عبارت است از

ص: ۲۷۰

- ۱- و کلمه ای و روحی از خود که به مریم القاء نمود. سوره نساء، آیه ۱۷۱.
- ۲- همانا مثل خلقت عیسی از جانب خدا مثل خلقت آدم ابو البشر است که خدا او را از خاک بساخت سپس بدان خاک گفت بشری به حد کمال باش چنان گشت. سوره آل عمران، آیه ۵۹.
- ۳- القاء می کند روح را از امر خود. سوره مؤمن، آیه ۵.
- ۴- خدا فرشتگان و روح را به امر خود نازل می کند. سوره نحل، آیه ۲.
- ۵- به همین گونه ما روح خود را به فرمان خویش برای وحی به تو فرستادیم. سوره شوری، آیه ۵۲. [...]
- ۶- در این شب فرشتگان و روح به اذن خدا (بر امام عصر) از هر فرمان نازل گرداند. سوره القدر، آیه ۴.
- ۷- فرمان خدا نافذ خدا (در عالم) چون اراده خلقت چیزی را کند به محض اینکه گوید موجود باش بلافاصله موجود خواهد شد، پس منزّه و پاک خدایی که ملک و ملکوت هر موجود بدست قدرت او و بازگشت شما همه خلائق به سوی او است. سوره یس، آیه ۸۲.

کلمه "کن" که همان کلمه ایجادی است که عبارت از خود ایجاد است و ایجاد هم عبارت است از وجود هر چیز، لیکن نه از هر جهت بلکه وجود هر چیز از جهت استنادش به خدای تعالی و اینکه وجودش قائم به ذات است، این معنای امر خدا است، و از جمله دلیلهایی که می رساند وجود اشیاء از جهت استنادش به ذات پروردگار و با قطع نظر از اسباب وجودی دیگر کلام خدا هستند آیه ذیل است که می فرماید: "وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةً بِلَيْسٍ" (۱) که امر خدای را بعد از آنکه یگانه معرفی نموده به لمح بصر تشبیه نموده است که منظور از آن نفی تدریجی بودن است و از آن فهمیده می شود که موجودات خارج با اینکه تدریجا و به وسیله اسباب مادی موجود گشته و منطبق بر زمان و مکان هستند معذکک جهتی دارند که آن جهت عاری از تدریج، و خارج از حیطه زمان و مکان است و از این جهت امر خدا و قول و کلمه او شمرده شده است و اما از جهت اینکه در مسیر سلسله علل و اسباب قرار داشته و بر زمان و مکان منطبق می گردد از این جهت امر خدا نیست بلکه خلق خداست هم چنان که فرمود: "أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ" (۲) پس امر، عبارت است از وجود هر موجود از این نقطه نظر که تنها مستند به خدای تعالی است، و خلق، عبارت است از وجود همان موجود از جهت اینکه مستند به خدای تعالی است با وساطت علل و اسباب.

این معنا از کلام دیگر خدای سبحان به خوبی استفاده می شود که فرمود "إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (۳) زیرا در این آیه نخست خلقت آدم را ذکر نموده و ارتباط آن را با خاک که یکی از اسباب است بیان می کند سپس همان وجود را بدون ارتباطش به چیزی با تعبیر "کن" خاطر نشان می سازد (دقت فرمائید).

و همچنین نظیر این آیه است آیه "ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ" (۴) زیرا ایجاد

ص: ۲۷۱

- ۱- و فرمان ما در عالم یکی است در سرعت به مانند چشم به هم زدنی انجام یابد. سوره قمر، آیه ۵۰.
- ۲- آگاه باشید که ملک آفرینش خاص خدا است و حکم نافذ فرمان او است. سوره اعراف، آیه ۵۴.
- ۳- همانا مثل خلقت عیسی (در خارق العاده بودن) از جانب خدا مثل خلقت آدم ابو البشر است که خدا او را از خاک بساخت سپس بدان خاک گفت بشری به حد کمال باش چنان گشت. سوره آل عمران، آیه ۵۹.
- ۴- پس آن گاه او را نطفه گردانیده و در جای استوار (صلب و رحم) قرار دادیم آن گاه نطفه را علقه و علقه را گوشت پاره و باز آن گوشت را استخوان و سپس بر استخوانها گوشت پوشانیدیم پس از آن خلقتی دیگر انشاء نمودیم. سوره مؤمنون، آیه ۱۴.

خدای سبحان را که منسوب به خود او است و سلسله علل، تخیل و واسطه نیستند خلق دیگری نامیده.

از همه آنچه که گفته شد این معنا به دست آمد که امر عبارت است از کلمه ایجاد آسمانی یعنی فعل مختص به ذات او و اسباب و علل واسطه و تخیل نیستند و این امر به مقیاس زمان و مکان و هیچ خصیصه مادی دیگری اندازه گیری نمی شود.

و در درجه دوم این معنا را خاطر نشان می سازد که امر او در هر چیز عبارت است از ملکوت آن چیز، و فراموش نشود که ملکوت، ابلیس از ملک است بنا بر این برای هر موجودی ملکوتی و امری است آن چنان که فرمود: "أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" (۱) و نیز فرمود: "وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" (۲) و نیز فرمود: "تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ" (۳).

پس، از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که امر خدا عبارت از کلمه ایجاد او است و کلمه ایجاد او همان فعل مخصوص به او است بدون اینکه اسباب وجودی و مادی در آن دخالت داشته و با تاثیرات تدریجی خود در آن اثر بگذارند این همان وجود ما فوق نشاء مادی و ظرف زمان است و روح به حسب وجودش از همین باب است یعنی از سنخ امر و ملکوت است.

و خدای سبحان امر روح را به اوصاف مختلفی توصیف فرموده یکی اینکه آن را به تنهایی ذکر کرده مانند آیه "يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا" (۴) و نیز مانند "تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ... " (۵).

### موارد اطلاق و استعمال کلمه "روح" در آیات قرآن مجید

از کلام خدای سبحان چنین بر می آید که این روح گاهی با ملائکه است هم چنان که آیات زیر بدان دلالت دارد که می فرماید:

ص: ۲۷۲

- ۱- آیا فکر و نظر در ملکوت و قوای آسمانها و زمین نمی کنند. سوره اعراف، آیه ۱۸۵.
- ۲- و همچنین ما بر ابراهیم ملکوت و باطن آسمانها و زمین رای ارائه دادیم. سوره انعام، آیه ۷۵.
- ۳- در این شب فرشتگان روح (یعنی جبرئیل) به اذن خدا (بر امام زمان) از هر فرمان (و دستور الهی و سرنوشت خلق) نازل گرداند. سوره قدر، آیه ۴.
- ۴- روزی که آن فرشته بزرگ روح القدس با همه فرشتگان صف زده. سوره نبا، آیه ۳۸.
- ۵- فرشتگان به سوی عرش خدا بالا روند. سوره معارج، آیه ۴.

" مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ " (۱) و " نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ " (۲) و " قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ " (۳) و " فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا "

(۴).

و گاهی آن حقیقتی است که در عموم آدمیان نفخ و دمیده می شود و در این باره فرموده است: " ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ " (۵) و نیز فرموده: " فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي " (۶).

و گاهی دیگر آن حقیقتی که با مؤمنین است نامیده شده است و در این باره فرموده:

" أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَ أَيْدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ " (۷) اشعار بلکه دلالت دارد بر این مطلب آیه شریفه: " أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ " (۸).

برای اینکه در آن از حیات جدید گفتگو شده و حیات فرع روح است.

و گاهی دیگر آن حقیقتی نامیده شده است که انبیاء با وی در تماسند و در این باره فرموده: " يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا ... " (۹) و نیز فرموده " وَ آتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَ أَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ " (۱۰) و نیز فرموده: " وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا " (۱۱) و آیاتی دیگر.

ص: ۲۷۳

۱- بگو ای پیغمبر (بطائفه یهود که با جبرئیل اظهار دشمنی می کنند) هر که با جبرئیل دشمن است با خدا دشمن است زیرا او به فرمان خدا قرآن را به قلب پاک تو رسانید. سوره بقره، آیه ۹۷.

۲- جبرئیل (روح الامین) نازل گردانید و آن را بر قلب تو فرود آورده. سوره شعراء، آیه ۱۹۳.

۳- تو بگو که این آیات را روح القدس از جانب پروردگار من به حقیقت و راستی نازل کرد. سوره نحل، آیه ۱۰۲. [.....]

۴- پس فرستادیم به سوی او روح ما را پس مجسم شد برای او مانند بشری کامل. سوره مریم، آیه ۱۷.

۵- پس تمام کرد او را و دمید در او از روح خود. سوره الم سجده، آیه ۹.

۶- پس هنگامی که تمام کردم او را و دمیدم در او از روح خودم. سوره حجر، آیه ۲۹ و سوره ص، آیه ۷۲.

۷- اینان نوشته شده در دلهایشان ایمان و تایید کرده است آنها را با روح از خودش. سوره مجادله، آیه ۲۲.

۸- آیا کسی که مرده است پس زنده کردیم او را و قرار دادیم برای او نوری که به آن در بین مردم برود. سوره انعام، آیه ۱۲۲.

۹- سوره نحل، آیه ۲.

۱۰- سوره بقره، آیه ۸۷.

۱۱- سوره شوری، آیه ۵۲.



و گاهی به آن حقیقتی اطلاق می شود که در حیوانات و نباتات زنده وجود دارد، و پاره ای از آیات اشعار به این معنا دارد، یعنی زندگی حیوانات و نباتات را هم روح نامیده چون همانطور که گفتیم حیات متفرع بر داشتن روح است.

پس، از آنچه گذشت با تمام طول و تفصیلش معنای آیه "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" روشن شد، و معلوم شد که جواب آیه از سؤال از روح مشتمل بر بیان حقیقت روح است، و اینکه روح از مقوله امر است، به آن معنایی که گذشت. و اما جمله "وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا" معنایش این است که آن علم به روح که خداوند به شما داده اندکی از بسیار است، زیرا روح موقعیتی در عالم وجود دارد و آثار و خواصی در این عالم بروز می دهد که بسیار بدیع و عجیب است، و شما از آن آثار بی خبرید.

### اقوال مختلف و متعدد مفسرین در باره مراد از روح در آیه: "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ..."

این بود نظریه ما در باره روح ولی مفسرین در اینکه مراد از روح که در آیه مورد بحث مورد سؤال و جواب قرار گرفته چیست اقوال مختلفی دارند.

بعضی (۱) از ایشان گفته اند: مراد از روح که در آیه از آن سؤال شده همان روحی است که خدای تعالی در آیه "يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صِيْفًا" و در آیه "تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ..." از آن اسم برده، ولی این مفسرین دلیلی بر گفته خود ارائه نداده اند.

بعضی (۲) دیگر گفته اند: مراد از آن، جبرئیل است، زیرا خدای تعالی او را روح نامیده و فرموده: "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ" دلیل ایشان همین است که خدا او را روح نامیده، ولی صرف نامیدن، دلیل نمی شود بر اینکه هر جا کلمه روح بیاید به معنای جبرئیل باشد، علاوه بر این ما در آغاز گفتار خاطر نشان ساختیم که تسمیه جبرئیل به روح معنای خاصی دارد، و اگر این معنا نبود می بایستی عیسی و جبرئیل شخص واحدی باشند چون خدای سبحان عیسی را نیز در کلام خود روح نامیده.

بعضی (۳) دیگر گفته اند: مراد از روح، قرآن کریم است، چون خدای سبحان آن را روح خوانده، و حاصل سؤال و جواب در آیه مورد بحث این است که مردم از تو از قرآن می پرسند که آیا از امر خداست و یا از خود تو؟ جوابشان بگو که از ناحیه امر پروردگار من است، و غیر از پروردگار من کسی قادر نیست مانند آن را بیاورد، و به همین جهت قرآن آیتی

ص: ۲۷۴

۱- تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۳۹.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۵۲ به نقل از قتاده.

۳- تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۳۸.

است معجزه که بر صحت رسالت من دلالت دارد، و شما علمتان به قرآن بسیار کم است، و احاطه به آن ندارید تا بتوانید مثل آن را بیاورید، سپس اضافه کرده اند که آیه بعد هم که می فرماید: "وَلَيْسَ شَيْئًا لَّنْذَهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ" این معنا را تایید می کند.

این قول نیز صحیح نیست، و همان ایرادی که به وجه قبلی کردیم به این نیز وارد است، زیرا صرف اینکه در کلام خدای سبحان روح به معنای قرآن آمده باشد دلیل نمی شود بر اینکه هر جا که این کلمه اطلاق شده به معنای قرآن بوده باشد، علاوه بر این قبلا هم گفتیم که روح در آیه "وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا" به معنای قرآن نیست، و اشکالی را هم که به این معنا وارد می شد بیان نمودیم، از این هم که بگذریم آیه "و لو شئنا" که بعد از آیه مورد بحث قرار دارد چنین نیست، که تنها این قول را تایید کند، بلکه مؤید اقوال دیگری نیز هست.

بعضی (۱) دیگر گفته اند: مراد از روح، روح انسانی است، چون متبادر از آن هر جا که اطلاق شود همین معنا است، و پاسخ "قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" در حقیقت، طفره رفتن از جواب و نهی از غور در فهم حقیقت روح است، چون روح از امر خداست که خدا علم آن را به خود اختصاص داده و احدی را به حقیقت آن راه نداده است. قائلین به این قول سپس اختلاف کرده اند در اینکه آیا روح جسمی است هوایی و لطیف که در جوف بدن آمد و شد می کند، و یا آنکه جسمی است هوایی در هیات و شکل بدن که در بدن حلول نموده بعد از مرگ از بدن بیرون می شود، و یا آنکه اجزای اصلی بدن است که در قلب جای دارد، و یا آنکه حالتی است برای بدن، و یا آنکه همان بدن آدمی است و یا چیزی غیر اینها، و هر کدام از ایشان یکی از این احتمالات را اختیار کرده اند.

اشکال این قول این است که قبول نداریم متبادر از لفظ روح در کلام خدای سبحان روح آدمی باشد، و دقت و تدبر در آیات کریمه ای که متعرض کلمه روح شده احتمالاتی را که این قائلین بر سر آنها اختلاف کرده اند همه را دفع می کند.

بعضی دیگر گفته اند: مراد از روح، مطلق روحهایی است که در کلام مجید خدای تعالی آمده، و مقصود از سؤال این است که آیا این روح ها که در قرآن آمده آیا قدیمند یا حادثند، جواب داده که روح، حادث از امر خدا و فعل او است و فعل خدا حادث است نه قدیم.

ص: ۲۷۵

اشکال این قول این است که هر چند این تعمیم صحیح است لیکن ارجاع سؤال به پرسش از حدوث و قدم روح و معنا کردن جواب به طوری که با این سؤال جور و مناسب در آید ادعایی است بدون دلیل و لفظ آیه هیچ دلالتی بر آن ندارد.

مفسرین، گذشته از این اختلاف، اختلاف دیگری در معنای "قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" دارند که آیا این جواب، جواب مثبتی است، یا آنکه طفره رفتن از جواب و توجه نکردن به سؤال است، وجوه و اقوالی که در معنای روح نقل کردیم از نظر مناسبت با این دو قول مختلفند، پاره ای از آن اقوال با قول اول مناسبتند، و پاره ای دیگر با قول دوم، که اگر دقت فرموده باشید ما در نقل هر یک از آن اقوال اشاره به این جهت نیز کرده ایم.

سپس اختلاف دیگری کرده اند که مخاطبین به این آیه چه کسانی هستند؟ و اینکه می فرماید: "شما از علم بهره ای داده نشده اید مگر اندکی" آیا مخاطب به آن قوم یهود است و یا قریش؟- البته اگر قریش باشند قطعاً یهودیها یادشان داده اند که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چنین سؤالی بکنند- و یا آنکه مخاطبین به آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و سایر مردمند؟ مناسب تر به سیاق آیات این است که مخاطبین به خطاب "وَمَا أُوتِيتُمْ" یهود باشد، و جمله مذکور تتمه کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باشد، و هم ایشان پرسش مذکور را کرده باشند، چون در عصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یهود معروف به علم و دانش بوده اند، و در این کلام و خطاب هم مختصر علمی برای آنان اثبات کرده.

و اما قریش و کفار عرب که در پاره ای آیات قرآن از ایشان با جمله "الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ" تعبیر شده مردمی جاهل بوده اند.

"وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا".

کلامی است متصل به ما قبلش، زیرا آیه قبلی اگر چه متعرض مطلق روح بود که خود دارای مراتب مختلفی است اما بر حسب سیاق آیات مورد بحث که در باره قرآن گفتگو داشت می فهمیم که مقصود از آن خصوص آن روحی است که از آسمان بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نازل می شود و قرآن را به او القاء می کرد.

و بنا بر این، معنای آیه مورد بحث- و خدا داناتر است- چنین خواهد شد آن روح که بر تو نازل می شود و قرآن را به امر ما به تو القاء می کند از تحت قدرت ما خارج نیست و قسم می خورم که اگر بخواهیم همان روح را که کلمه القاء شده ما به تو است، از بین می بریم، آن وقت است که دیگر کسی را که به نفع تو و علیه ما وکیل به آن باشد نخواهی یافت یعنی کسی را نخواهی جست که از تو دفاع نموده و ما را محکوم و مجبور به برگرداندن آن نماید.

و از این معنا برمی آید که اولاً مراد از "بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ" آن روح الهی است که کلمه القاء شده به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده و همان حقیقتی است که آیه "وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا" (۱) به آن اشاره می کند.

و ثانیاً اینکه مراد از وکیل، وکیل مطالبه و برگرداندن آن چیزی است که خدا گرفته است، نه وکیل در حفظ قرآن و تلاوت آن که بعضی (۲) از مفسرین پنداشته اند، و معلوم است که این تفسیر مبنی بر این است که مراد از "بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ" قرآن باشد، نه روح که آورنده آن است، و حال آنکه جلوتر گفتیم مراد از آن روح است.

"إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا".

کلمه "الا" استثناء از جمله ای است که به خاطر دلالت سیاق حذف شده و تقدیر کلام چنین بوده: تو به آنچه اختصاص یافتی اختصاص نیافتی و آن موهبتی که به تو عطا شد که عبارت از نازل شدن روح و ملازمتش با تو است به تو اختصاص ندادند مگر به عنوان رحمتی از پروردگارت، آن گاه آن رحمت را تعلیل نموده و فرموده: "إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا" - همانا فضل او بر تو بسیار بزرگ است" و معلوم است که این جمله در مقام منت نهادن بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است.

"قُلْ لئن اجتمعت الإنس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا".

کلمه ظهیر به معنای کمک کار و ماخوذ از ظهر است مانند کلمه رئیس که ماخوذ از "رأس" است، و کلمه "بمثله" از باب به کار بردن اسم ظاهر در جای مضمراست، و ضمیر آن به قرآن برمی گردد.

در این آیه به روشنی و صراحت تحدی شده است، و ظهور در این دارد که به تمامی خصوصیات قرآن و صفات کمالی که از نظر لفظ و معنا دارد تحدی شده، نه تنها به فصاحت و بلاغت لفظ آن، زیرا اگر منظور معجزه بودن لفظ آن بود دیگر معنا نداشت که همه جن و انس را دخالت دهد، بلکه باید می فرمود: اگر همه عرب جمع شوند نمی توانند به مثل آن بیاورند.

علاوه بر این ظاهر آیه می رساند که تحدی مزبور مدت معینی ندارد، به شهادت اینکه می بینیم در این عصر هم که اثری از فصحا و بلغای آن روز عرب نمانده قرآن بر اعجاز باقی. ]

ص: ۲۷۷

۱- این چنین وحی نمودیم به تو روحی از امر خود را. سوره شوری، آیه ۵۴.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۳۸. [.....]

مانده و به بانگ بلند تحدی می کند.

"وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا".

"تصریف امثال" به معنای برگرداندن و دوباره آوردن و با بیانهای مختلف و اسلوبهای گوناگون ایراد کردن است، و "مثل" به معنای توصیف مقصود است به چیزی که آن را مجسم و ممثل کند و ذهن شنونده را به آن نزدیک گرداند، و کلمه "من" در جمله "مِنْ كُلِّ مَثَلٍ" برای ابتداء غایت است، مراد این است که ما هر مثلی را که روشنگر راه حق و راه ایمان و شکر باشد برای ایشان بیان کردیم، ولی بیشتر مردم جز راه کفران را نپیمودند، و این کلام همانطور که ملاحظه می کنید، در مقام توییح و ملامت است.

و در جمله "أَكْثَرُ النَّاسِ"، اسم ظاهر "ناس" به جای ضمیر "هم" به کار رفته، و در اصل "اکثرهم" بوده، و شاید جهت این تعبیر این بوده که خواسته است اشاره به این نکته کند که سر کفران ایشان همین است که ناسند هم چنان که در آیه "وَ كَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا" (۱) نیز گذشت که کفران، خاصیت انسان بودن است.

و معنای آیه این است که سوگند می خوریم که ما در این قرآن برای مردم مکرر مثلها آوردیم که حق را برایشان روشن می کرد، و ایشان را به ایمان به ما و شکر نعمتهای ما دعوت می نمود، و لیکن بیشتر مردم جز راه کفران نپیمودند و شکر ما نگزاردند.

### مشرکین از در عناد و لجابت، ایمان آوردن خود را به انجام معجزاتی غریب و ناممکن مشروط می کنند

"وَ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ... كِتَابًا نَقْرُؤُهُ".

کلمه "فجر" به معنای باز کردن و شکافتن است، و همچنین است کلمه "تفجیر" با این تفاوت که تفجیر مبالغه و بسیاری را هم می رساند، و "ینبوع" به معنای چشمه ای است که آبش خشک نمی شود، و کلمه "خلال" به معنای وسط و اثناء هر چیزی است، و "کسف" جمع کسفه است هم چنان که قطع جمع قطعه است، هم بروزن آن است و هم به معنای آن، و کلمه "قبیل" به معنای مقابل است، مانند عشیر که به معنای معاشر است و کلمه "زخرف" به معنای طلا است، و "رقی" به معنای صعود و بالا رفتن است.

این آیات آن معجزاتی را حکایت می کند که قریش علیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اقتراح و از وی مطالبه می کرده اند. و با وجود قرآن که معجزه جاودانی است ایمان آوردن خود را مشروط به آن می نمودند، چون می خواستند قرآن را یک دستی گرفته آن را خوار بشمارند.

و معنای آن این است که "قالوا" یعنی قریش گفتند: "لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ" ای محمد به تو



ایمان نمی آوریم " حَتَّى تَفْجَرَ " تا آنکه بشکافی " لَنَا مِنَ الْأَرْضِ " برای ما از زمین مکه با همه کم آیش " ینبوعا " چشمه آبی که آبش خشک نشود " او تکون - اعجازا - لک " تا اینکه به عنوان معجزه برای تو بوده باشد (جَنَّهُ مِنْ نَخِيلٍ وَ عِنَبٍ فَتَفَجَّرَ الْأَنْهَارُ) باغی از خرما و انگور که در آن نهرها جاری سازی " خلالها " در وسط آن بهشت " تفجیرا " جاری ساختنی " أَوْ تُشَقِّطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ " و یا آسمان را فرو ریزی همانطور که خودت (در سخنان) ادعا کردی.

(این جمله اشاره است به حکایت کلام خدا که فرموده بود: " أَوْ تُشَقِّطَ عَلَيْهِمْ كَسَيْفًا مِنَ السَّمَاءِ " (۱) و از همین جا فهمیده می شود که سوره اسری بعد از سوره سبأ نازل شده) " عَلَيْنَا كَسَيْفًا " یا آسمان را بر سر ما قطعه قطعه فرو ریزی " أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ وَ الْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا " و یا خدا و ملائکه را در مقابل چشم ما حاضر کنی تا آنها را ببینیم " أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ " و یا خانه ای از طلا داشته باشی " أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ " و یا به آسمان بالا روی " وَ لَنْ نُؤْمِنَ لِرُؤْيَاكَ " و هرگز به بالا رفتن ایمان نیاوریم " حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا " تا آنکه بر ما نازل کنی " كِتَابًا نَقْرُؤُهُ " کتابی را که بخوانیم.

**تحقق بخشیدن به پیشنهاد مشرکین، در شان پیامبر (صلی الله علیه و آله) نه به عنوان یک فرد بشری و نه به عنوان پیامبر الهی، نیست**

" قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا "

در این جمله رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را فرمان می دهد تا از معجزات پیشنهادی ایشان پاسخ گفته ایشان را بر جهل و لجاجتشان آگاهی دهد، لجاجتی که بر هیچ عاقلی پوشیده نیست، زیرا ایشان کارهای بس بزرگی را پیشنهاد و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) توقع می کنند که بیشتر آنها از تحت قدرت او خارج است و جز قدرت غیبی الهی کسی یارای آنها را ندارد، حتی برخی از آنها که اصلاً محال بالذات است مانند آوردن خدا و ملائکه در برابر چشم ایشان و به این هم قناعت نکردند، ای کاش می گفتند: ما ایمان نمی آوریم تا آنکه از خدایت درخواست کنی که چنین و چنان کند و این امور غیر معقول و غیر ممکن را از خدا می خواستند، ولی این چنین نگفتند، بلکه گفتند ما به تو ایمان نمی آوریم مگر وقتی که تو خودت نهر و چشمه جاری سازی و چه کنی و چه کنی.

اگر منظورشان این بوده که آن جناب به این عنوان که یک فرد از افراد بشر است این کارها را انجام دهد که زهی نفهمی، زیرا بشر کجا و چنین قدرت مطلقه و غیر متناهی و محیط حتی بر محالات ذاتی کجا؟ و اگر مقصودشان این بوده که آن جناب از این جهت که مدعی رسالت است چنین کارهایی را بکند که زهی لجاجت، زیرا رسالت کجا چنین

ص: ۲۷۹

اقتضایی دارد، رسالت تنها این اقتضاء را دارد که آنچه را خداوند به او پیغام داده و مامور به ابلاغ بر بندگانش کرده که از راه انذار و تبشیر ابلاغ کند، نه اینکه قدرت غیبی خود را هم به او واگذار نموده او را بر آفریدن هر چه که بخواهد قدرت دهد و به فرض محال که چنین چیزی ممکن باشد خود آن جناب چنین ادعایی نکرده و بارها خاطر نشان ساخته که من مانند شما یک فرد بشرم با این تفاوت که به من وحی می شود، پس این اقتراح و پیشنهاد ایشان با اینکه واضح البطلان است پیشنهاد عجیبی است. (۱)

و به همین جهت پیامبر خود را مامور نموده که در جواب آنها نخست پروردگار خود را از گزاف و تفویض قدرت که از گفته ایشان برمی آمد منزه نماید (بعید نیست که از جمله "قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي" تعجب هم استفاده بشود چون مقام بسیار مناسب آن را دارد)، و در ثانی بصورت استفهام بفرماید: "هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا" مگر من جز یک فرد بشرم؟، و همین جواب، خود مؤید این است که جمله "سُبْحَانَ رَبِّي" در مورد تعجب و به منظور افاده آن آمده باشد، و معنا چنین باشد که اگر این اقتراح و توقعاتتان از من از این نظر است که من محمد و فرزند عبد الله هستم که از این نظر من یک فرد بشر هستم و هیچ بشری قدرت بر انجام این امور ندارد، و اگر از این نظر از من چنین توقعاتی می کنید که من رسول خدایم که معنای رسالت، داشتن قدرت بر اینگونه امور نیست و رسول جز گرفتن رسالت و رساندن آن شانی ندارد، و معنای رسالت این نیست که دارای قدرت غیبی مطلق باشد.

از این بیان روشن شد که هر یک از دو کلمه "بشرا" و "رسولا" دخالتی در تمامیت جواب ندارند، کلمه "بشرا" جواب اقتراح ایشان است که آن جناب خودش چنین و چنان کند، و کلمه "رسولا" جواب از این است که اگر تو رسولی از خدایت قدرت بر آوردن اینگونه امور را بگیری.

بعضی از مفسرین گفته اند: تنها کلمه "رسولا" در جواب دخالت دارد، و کلمه "بشرا" به عنوان مقدمه آورده شده، یعنی خواسته است قبلاً-ایشان را از این اشتباه که مگر بشر هم رسول می شود بیرون آورده و بفهماند که پیغمبران گذشته هم از جنس بشر بوده اند، و آن گاه جواب دهد که پیغمبران جز بر آنچه که به دستشان سپرده شده قدرت بر آوردن چیز دیگری ندارند، و معنای پیغمبری این نیست که خداوند قدرت خود را به ایشان واگذار کرده باشد، و ایشان بتوانند به پروردگار خود تحکم کنند. پس معنای کلام این می شود که: "مگر من جز

ص: ۲۸۰



پیغمبری مانند سایر پیغمبرانم؟".

مفسر نامبرده سپس چنین گفته است: ما نمی توانیم هر دو کلمه بشرا و رسولا را دو نقطه اتکاء در جواب بدانیم زیرا اولاً با آنچه که از روایات برمی آید مخالف است برای اینکه از روایات برمی آید که مشرکین از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) درخواست کردند که از خدای خود چنین و چنان بخواهد، نه اینکه خودش از پیش خود بیاورد تا در جوابشان گفته شود "من جز بشری نیستم" و در ثانی مستلزم این است که کلمه رسول، خبر بعد از خبر بوده و هر دو خبر "کان" بوده باشند که ذوق سلیم این معنا را نمی پسندد. اشکالی که در گفتار او هست این است که:

اولاً- حمل کردن کلمه "بشرا" بر پاسخ از این پندار که ممکن نیست فرستاده خدا از جنس بشر باشد حملی است بدون دلیل، زیرا در آیات قرآنی هیچ نقلی از چنین پنداری دیده نشده است.

و ثانیاً- آن طور هم که او جمله "هَيْلٌ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا" را معنا کرده باز نقطه اتکاء کلام "رسولا" نیست، بلکه تشبیه رسول به سایر پیغمبران است چون معنای او این شد: "مگر من جز پیغمبری مانند سایر پیغمبرانم؟" پس در نتیجه نقطه اتکاء کلام حذف شده و معلوم است که حذف معتمد کلام، سیاق را فاسد نموده و شنونده چیزی از آن نمی فهمد (دقت بفرمائید).

و ثالثاً- اگر در روایات آمده که از آن جناب خواستند تا از پروردگارش درخواست اقتراحات ایشان را بکنند در صورتی متبع است که صریح کتاب مخالف آن نباشد و گرنه به خاطر روایت دست از قرآن بر نمی داریم و قرآن صراحت دارد بر اینکه "لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ" تا آنکه تو برایمان نهر بشکافی "" أَوْ تُشَقِّطَ السَّمَاءَ " یا آسمان را به زیر آوری، سبحان الله این چه بلندپروازی است در حق تاریخ و روایات آن، که حتی آن را بر کتاب خدا حکومت داده و در صورت مخالفت و معارضه صریح هم آن را بر قرآن مقدم بدانیم.

و رابعاً- ادعای اینکه ذوق سلیم خبر بعد از خبر را نمی پسندد هیچ وجهی ندارد.

" وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا ".

استفهام در جمله " أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا " استفهام انکاری است، و جمله " قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ ... " حکایت حال کفار و وضع اعتقادات ایشان است، هر چند که عین این کلام را نگفته باشند.

و انکار نبوت و رسالت با اقرار به ثبوت اله، خود از عقائد بت پرستان است که در عین

اقرار به وجود پروردگار زیر بار نبوت نمی روند، و همین خود قرینه بر این است که مقصود از کلمه "ناس" در این آیه همان بت پرستان، و مراد از ایمانی که زیر بارش نرفتند ایمان به رسالت است.

بنا بر این، معنای آیه این می شود که: چه بازداشت بت پرستان را- البته فراموش نشود که قریش و عموم عرب آن روز از این طائفه بودند- از اینکه به رسالت و یا به رسالت تو ایمان آورند؟ چیزی بازشان نداشت الا اینکه می پنداشتند رسول نمی تواند از جنس بشر باشد، و به همین جهت همواره با رسولان می ستیزیدند و دعوت ایشان را رد می کردند هم چنان که خدای تعالی در نظائر آیه "لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنْزَلْنَا مَلَائِكَةً فَإِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ" (۱)، پندار ایشان را حکایت نموده است.

**تقریر و توضیح برهان بر نبوت عامه و اثبات آن، که در جواب خداوند به مشرکین که رسالت یک فرد بشری را محال می دانستند بیان گشته است**

"قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمُشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكَاً رَسُولاً".

در این آیه رسول خود را دستور می دهد که گفتار و انکار ایشان را نسبت به انکار رسالت بشر و نزول وحی را رد نموده و بفرماید: عنایت الهی چنین تعلق گرفته که اهل زمین را هدایت فرماید، و این صورت نمی گیرد مگر به وسیله وحی آسمانی، چون بشر از پیش خود هدایت نمی شود پس انسانها که در زمین زندگی می کنند هیچ وقت بی نیاز از وحی آسمانی نیستند، بناچار باید فرشته ای به عنوان رسول به یک دسته از ایشان که همان انبیاء هستند نازل گردد.

و این خصیصه زندگی زمینی و عیش مادی است که به هدایت الهی نیازمند است، و آن هم نمی شود مگر به وسیله نزول وحی از آسمان، حتی اگر فرضاً عده ای از فرشتگان هم در زمین زندگی کنند و محکوم به عیش مادی و زمینی شوند بر آنان نیز فرشته ای نازل می کردیم تا وحی ما را به ایشان برساند، آری این مساله از خصائص زندگی زمینی است.

خواننده محترم به طوری که ملاحظه می فرماید عنایت و نقطه اتکاء در آیه شریفه به دو جهت است یکی اینکه زندگی بشر زمینی و مادی است و دوم اینکه هدایت که خدای تعالی آن را بر خود واجب کرده تنها از راه وحی آسمانی و به وسیله یکی از فرشتگان عملی است، و راه دیگری ندارد.

ص: ۲۸۲

---

۱- اگر پروردگار ما می خواست ملائکه ای می فرستاد ما به آنچه که شما بدان فرستاده شده اید کافریم. سوره حم، سجده، آیه ۱۴.

و اتفاقاً همین طور هم هست و این دو جهت خود دو تا از مقدمات اساسی برهان بر نبوت عامه و اثبات آن است.

و اما اصراری که مفسرین کرده اند که معنای آیه را به این تنگنا مقید کرده اند که رسول هر جنسی باید از همان جنس باشد مثلاً رسول آدمیان آدمی و رسول فرشتگان، فرشته باشد صحیح نبوده و معنایی آن چنان با اهمیت هم نیست که نسبت به آن اصرار ورزیده اند، زیرا بشر بودن رسولان گسیل شده به سوی بشر با اینکه آموزندگان و مربیان بشرند امری است ضروری و از لوازم زندگی زمینی، پس آن نکته ای که گفتنی است و آیه کریمه به آن عنایت دارد همین است که زندگی بشر زمینی و مادی است و وحیی که از آسمان به ایشان می شود به وسیله فرشته ای آسمانی است، و این وحی هر چند برای بشر است و لیکن همه افراد بشر قابل دریافت آن نیستند، آری افراد نوع بشر از نظر سعادت و شقاوت و کمال و نقص و پاکی و ناپاکی باطن مختلفند، تنها از میان افراد این نوع آن عده معدودی می توانند حامل و دریافت کننده آن باشند که مانند فرشته آورنده آن پاک و از مساس شیطان منزّه باشند، و آن عده معدود همان رسولان خدا و انبیاء هستند.

توضیح اینکه عنایت الهی اقتضاء دارد که خداوند هر نوع از انواع مخلوقات را به سوی کمال و سعادتش هدایت کند، و انسان نیز که یکی از انواع مخلوقات است مستثنای از این قاموس کلی و عمومی نیست و این را می دانیم که سعادت و کمال این نوع جز در زندگی اجتماعی صورت نمی گیرد، چون خصوص انسان موجودی است که باید دسته جمعی زندگی کند و قوانین و سنت هایی که مایه سعادت دنیا و آخرتش باشد در ظرف اجتماعیش جریان یابد، اختلافات قهری و اجتناب ناپذیری که در میان افراد اجتماعش پدید می آید برطرف کند.

و از آنجایی که زندگی این نوع از مخلوقات، زندگی شعوری است ناگزیر باید علاوه بر عقل و تمیز میان خیر و شر، مجهز به وسائل بیشتری برای پذیرفتن قانون و سنت باشد، زیرا اگر به غیر عقل چیز دیگری که مایه هدایت او باشد نمی داشت به سعادت مطلوبش نمی رسید، آری مایه اختلاف او همین عقل او است، و عقلی که خود مایه اختلاف است چگونه رفع اختلاف می کند پس ناگزیر باید به یک شعور دیگری هم مجهز باشد تا با آن شعور خود معارف و قوانین رافع اختلاف و ضامن سعادت و کمالش را که خداوند به سویش می فرستد درک نماید، و آن شعور عبارت است از شعور وحی، و انسان دارنده آن عبارت است از نبی و پیغمبر.

و این برهان عقلی برهانی است تمام که از کلام خود خدای تعالی استفاده می شود و

ما چگونگی استفاده آن را در بحث نبوت جلد دوم این کتاب و در ضمن داستانهای نوح (علیه السلام) در جلد دهم آن با شرحی مفصل گذراندیم.

و اما آیه مورد بحث یعنی آیه "قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ..." نکته دیگری علاوه بر برهان گذشته افاده نموده چنین می‌رساند که القاء وحی به سوی بشر حتماً باید به وسیله فرستادن فرشته از آسمان صورت گیرد.

و حاصل مضمون آیه مذکور و آیه قبلیش این است که تنها مانع پذیرفتن مردم دعوت تو رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را این است که ایشان پنداشته اند که رسالت بشر از ناحیه خدا محال است، و در این پندار خود خطا کرده اند، زیرا مقتضای زندگی زمینی از یک سو، و عنایت خدای تعالی نسبت به هدایت بندگانش از سوی دیگر اقتضاء می‌کند که خداوند فرستاده‌ای از جنس فرشتگان به سوی افرادی از بشر گسیل بدارد، و پیامهای خود را به وسیله آن فرشته به آن افراد برساند، و این به حدی اجتناب ناپذیر و لازم است که حتی اگر فرضاً ساکنان زمین هم فرشتگان بودند باز خدای تعالی به افرادی از آنان که رسول خدا بودند فرشتگانی از آسمان می‌فرستاد تا وحی او را به ایشان ابلاغ نماید.

و این بیان به طوری که ملا-حظه می‌فرماید اولاً- معنای رسالت بشری را می‌رساند و می‌فهماند که رسول عبارت است از انسانی که ملائکه‌ای از آسمان به سوی او نازل شده دین خدا را به او ابلاغ و او به مردم ابلاغ می‌نماید.

و ثانیاً به برهان رسالت اشاره نموده می‌رساند که زندگی انسان در زمین از یک سو، و عنایت خدای سبحان به هدایت بندگان خود از سوی دیگر احتیاج به نزول دینی آسمانی را ایجاب می‌کند، چون ملائکه واسطه‌های هر نوع برکت آسمانیند، ناگزیر نزول دین بر بشر هم به وسیله ایشان صورت می‌گیرد، و این آمد و شد ملائکه عبارت است از رسالت، و آن شخصی هم که گیرنده وحی و دین خداست (که البته به خاطر اینکه باید دارای طهارت باطنی و روحی از امر خدا باشد افرادی از بشر خواهند بود، نه همگی ایشان) نبی و پیغمبر است.

از سیاق آیه چنین انتظار می‌رفت که در قبال گفته مشرکین "أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا" بفرماید: "لَبِعَثَ اللَّهُ فِيهِمْ مَلَكًا رَسُولًا" و لیکن به دو جهت چنین نفرمود بلکه به جای آن فرمود: "لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا" جهت اول اینکه: بهتر شبهه ایشان را برطرف سازد، زیرا بطور کلی وثنی‌ها و بت پرستان چه از فرقه برهمنیان و چه بودائیان و چه صابئین از مبعوث شدن یک فرد کامل بشر برای تکمیل آدمیان آن طور که مشرکین عرب انکار و تعجب می‌کردند انکار و تحاشی ندارند، و به طوری که از کتب مقدسه ایشان برمی‌آید، این مساله

را امری عادی شمرده و از آن شخص کامل به منجی و یا مصلح تعبیر نموده بعثتش را هم نزول اله به زمین و ظهور اله بر اهل زمین، و جلوه اله به صورت یک موجود زمینی تعبیر می کرده،- و به طوری که گفته شده- بودا و یوذاسف را همان کاملین می دانند، و به هر حال بت پرستان معبود را عبارت از فرشته و یا جن و یا انسان در خود فرو رفته می دانند، نه خدای سبحان را.

پس مشرکین از رسالت یک فرد برجسته وحشت و تعجب نداشته اند، بلکه چیزی که مورد انکار شدید ایشان است این است که فرشته که خود از آلهه و مورد پرستش است رسول به سوی یک فرد بشر گشته، دینی بیاورد که مردم بر طبق آن خدای تعالی را که به خیال ایشان اله غیر معبود است پرستند، و به همین جهت در آیه شریفه در جواب از توهم مشرکین رسالت فرشته به سوی یک فرد بشر را تصریح کرد تا مخالفت با خرافه ایشان را به حد کامل رسانده باشد، و بفهماند نه ملائکه معبود است، و نه خدای سبحان غیر قابل عبادت.

جهت دوم اینکه: خواست اشاره کند، به عمومیت رسالت ملائکه، و بفهماند که در حقیقت ملائکه به شخص پیغمبر نازل نشده بلکه به عموم انسان نازل شده است، چیزی که هست تلقی و گرفتن وحی مخصوص به یک فرد از ایشان است، و اگر دیگران از آن محرومند به خاطر قصوری است که در خود ایشان است، و گرنه فیض خدای سبحان عمومی است، هر چند که مستفیض از آن اشخاص مخصوصی باشند.

هم چنان که فرمود: "وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا" (۱) و نیز فرمود: "قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ" (۲).

و این آیه یعنی آیه مورد بحث آن روایاتی را که ائمه اهل بیت (علیه السلام) در باره فرق میان رسول و نبی وارد شده تایید می کند، زیرا در آن روایات آمده که رسول عبارت است از انسانی که ملک را می بیند و صدایش را می شنود، ولی نبی آن کسی است که پیام آسمانی را به صورت رؤیا می گیرد، و چیزی به چشم نمی بیند، و ما پاره ای از این اخبار را در جلد دوم این کتاب در ضمن بحث از نبوت ایراد کردیم.

و از لطائف قرآن کریم تعبیری است که در آیه مورد بحث از زندگی زمینی کرده و فرموده: "فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ" زیرا رفتن و انتقال مکانی از این سو به آن سوی زمین، و قرار داشتن تحت جاذبه زمین از روشن ترین خواص زندگی مادی زمین است.

ص: ۲۸۵

۱- عطای پروردگارت ممنوع نیست. سوره اسری، آیه ۲۰.

۲- گفتند: ایمان نمی آوریم تا به ما هم داده شود آنچه که به رسولان خدا داده شده، خداوند بهتر می داند رسالت خود را کجا قرار دهد. سوره انعام، آیه ۱۲۴.

"قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبيراً بَصِيراً".

بعد از آنکه احتجاج مزبور را پایان برده و نیز بعد از آنکه معجزه رسالت آن جناب را که همان قرآن کریم و تحدی آن است خاطر نشان ساخت، و ایشان هم چنان بر کفر و انکار خود پافشاری نموده اعتنایی نکردند، و هم چنان بر اقتراح و پیشنهادات خرافی خود پافشاری نموده هیچ حقی را نپذیرفته و از حرف باطل خود دست برنداشتند اینک رسول گرامی خود را دستور می دهد که مساله را به گواهی خدا واگذار نماید چون که خدای تعالی آنچه را که از او و از ایشان سر می زند شاهد است و می داند که پیغمبرش رسالت او را ابلاغ نموده و دعوت و احتجاج را به نهایت رسانده و عذری باقی نگذاشت، و ایشان هم شنیدند و حجت بر آنان تمام شد، و هم چنان استکبار و عناد به خرج دادند.

بنا بر این برگشت معنای جمله مورد بحث به این می شود که ای پیامبر من! دیگر حجت و مجادله با ایشان را بس کن و امر را به مالک امور واگذار تا او هر طور که می خواهد حکم نماید.

بعضی ها (۱) گفته اند: مراد از این آیه شاهد گرفتن خدا است بر حقانیت دعوت و صحت رسالت گویا می گوید: همین برای حجت و دلیل بس که خدا شاهد بر رسالت من است و این کلام او است که بر رسالت من تصریح می کند، و اگر بگوئید از کجا که این قرآن کلام خدا باشد و از افتراءات تو نباشد در پاسخ می گویم اگر از افتراءات من که یک فرد مانند شمایم بوده باشد باید شما هم بتوانید مثل من آن را بیاورید، ولی هرگز نخواهید توانست، هر چند که جن و انس یار و مدد کار شما باشند.

و این حرف هر چند حرف خوبی است و لیکن ذیل آیه یعنی جمله "بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ" و همچنین جمله "إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيراً بَصِيراً" بطوری که دیگران هم گفته اند با آن نمی سازد زیرا اگر مقصود از آیه این معنا بود جا داشت بفرماید: "شهِيداً لِي عَلَيْكُمْ - خدا شاهد من بر علیه شما است" و یا بفرماید: "شهِيداً عَلَيَّ رِسَالَتِي - خدا گواه رسالت من است" و یا عبارتی دیگر نظیر آن.

مطلب دیگری که باید خاطر نشان ساخت این است که آیه مورد بحث و دو آیه قبل از آن مسجع به کلمه رسولا است یعنی آخر سه آیه این کلمه آمده و این در همه قرآن تنها موردی است که سه آیه پی در پی در سجع و قافیه متحد باشند.

" وَ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ ... "

این آیه به طوری که از سیاق کلام برمی آید تتمه خطاب اخیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است که به وی می فرمود: " قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ - بگو خدا گواه میان من و شما است " و در نتیجه معلوم می شود آیه مورد بحث کنایه از این است که دیگر حجت بر ایشان تمام شده و ضلالتشان حتمی گشته و دیگر امیدی به هدایتشان نیست.

و بنا بر این، خلاصه معنای آیه این می شود که: ای رسول من! به مخالفین اعلام کن که دیگر حرفی با ایشان نداری و دیگر علیه ایشان احتجاج و استدلال نخواهی داشت، زیرا هدایت کار خدا است که هیچکس در آن شرکت ندارد، پس هر کس که خدا هدایتش کند تنها او راه را یافته است و بس، و کسی که خدا گمراهش کرده باشد و براهش نینداخته باشد تو ای رسول من هرگز یاوری به غیر خدا برایش نخواهی یافت و خدا هم که ایشان را هدایت نمی کند، پس نه خدا ایشان را هدایت می کند و نه غیر خدا یاوران دیگری دارند، دیگر چه جای بگومگویی با ایشان است؟ پس بیش از این خود را به امید هدایت شدن ایشان به زحمت نینداز.

از همین جا می توان فهمید که اینکه بعضی (۱) گفته اند: " آیه مورد بحث کلامی جداگانه و ابتدایی است و کلمه " بگو " ی دیگری از اول آن حذف شده " گفتار صحیحی نیست.

و اگر یار و یاور را بطور جمع آورده و فرموده " اولیاء " با اینکه اگر مفرد آورده بود مبالغه بیشتری را داشت برای اشاره به این بود که اگر به غیر خدا یاور دیگری داشته باشند ناگزیر این یاور یا همان بتهای ایشان است که خود بسیار زیادند، و یا سایر اسباب مادی عالم است که آنها نیز زیادند.

و در اینکه فرمود: " وَ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ " التفات از تکلم با غیر (ما) به غیبت (او) را به کار برده، و گرنه جا داشت بفرماید: " و من نهده فهو المهتد - هر که ما او را هدایت کنیم راه یافته است " چون هم قبل از این جمله سیاق، سیاق تکلم بود و می فرمود: " ما از آسمان ملکی رسول می فرستادیم " و هم سیاق جمله بعد که می فرماید " وَ نَحْشُرُهُمْ - و ما ایشان را کر و کور محشور می کنیم ".

و در وسط این دو سیاق ناگهان سیاق را به غیبت تبدیل نموده فرمود: " و هر که خدا او

ص: ۲۸۷

را هدایت کند" و جهت این تبدیل سیاق شاید این باشد که اگر تبدیل نمی کرد و می فرمود:

" هر که ما هدایتش کنیم، و هر که ما گمراهش سازیم" باعث می شد که شنونده گمان کند ملائکه هم در هدایت و گمراهی بندگان دخالت دارند، و در این دو امر با خدا شریکند و آن وقت آیه مشتمل بر تناقض گویی می شد، برای اینکه دنبال همین جمله دارد: " فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ - به غیر از خدا هرگز ولی و یاورى برای ایشان نخواهی یافت" یعنی خواهی دید ایشان که ملائکه را اولیای خود می پندارند و آنها را معبود خود خیال کرده و می پرستند به غیر خدا اولیای دیگری ندارند.

و جمله " وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ" تا آخر دو آیه معنایش روشن است زیرا کلمه " عمی" و " بکم" و " صم" جمع اعمی و ابکم و اصم، به معنای کوران و لالان و کران است و کلمه " خبت" از خبو النار به معنای سکونت و آرام شدن شراره آتش است، کلمه سعیر هم به معنای زبانه آتش است، پس معنای آیه این است که هر گاه زبانه های آتش فرو نشست دوباره افروخته ترش می کنیم.

**معنای جمله: " قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ" و بیان اینکه انسان مبعوث در قیامت عین انسان دنیایی است نه مانند او**

" أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ...".

" کفور" به معنای جحود و هر دو به معنای انکار از در لجبازی است، و این آیه احتجاجی است از خدای سبحان بر مساله قیامت و زنده شدن بعد از مرگ، علیه کسانی که آن را بعید می شمردند، چون زنده شدن بدن بعد از متلاشی گشتن را محال پنداشته می گفتند:

" أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلَا إِنَّا لَمُبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا - آیا بعد از آنکه به صورت اسکلتی در آمدیم، و آن اسکلت هم متلاشی و پوسیده شد دوباره با خلقت جدیدی مبعوث می شویم؟" خدای تعالی در پاسخشان می فرماید خلقت بدن در نخستین بار دلیل بر این است که چنین چیزی ممکن است، و وقتی ممکن شد دیگر فرقی میان بار اول و بار دوم نیست، و خلاصه همین که خود شما در این دنیا هستید و بدنی زنده دارید دلیل بر این است که چنین خلقتی محال نیست، و وقتی محال نشد دیگر چه فرقی میان این بار و بار دیگر است.

در اینجا ممکن است به ذهن برسد که خداوند خلقت بعدی را مثل خلقت قبلی دانسته نه عین آن پس یک فرد بشر در قیامت مثل آن فردی است که در دنیا بوده، نه خود او، در جواب می گوئیم تشبیه و مانند بودن تنها در بدن است که مورد انکار منکرین بود، نه جان آدمی که حافظ وحدت و شخصیت انسان هم در این دنیا و هم در آخرت است، و بدان جهت انسان آخرتی عین انسان دنیوی است، نه مانند آن، آری ملاک یکی بودن حسین فرزند تقی در دنیا و آخرت همان نفس انسانی او است که آن هم نزد خدای سبحان محفوظ است و با مردن



معدوم و باطل نمی گردد، و وقتی آن نفس به بدن جدید در آخرت تعلق گرفت باز این بدن همان بدن حسین در دنیا خواهد شد هم چنان که در خود دنیا هم چند بار بدنش با همه اجزایش عوض شد و او هم چنان حسین پسر تقی بود.

خواهی پرسید که چه دلیل قرآنی بر این معنا دارید؟ در جواب می گوئیم آیه شریفه " وَ قَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ " که در پاسخ کسانی که گفتند آیا بعد از نابود شدن بدن و متفرق گشتن تار و پود آن دوباره به خلقت جدیدی خلق می شویم؟ فرموده که: شما بعد از مرگ نه متفرق می شوید و نه نابود می گردید، بلکه آن ملک الموتی که موکل بر شما است شما را به تمام و کمال می گیرد و حفظ می کند، و اما آنکه در قبر می پوسد و تار و پودش متلاشی می گردد آن بدن خاکی شما است که تجدید بنای آن برای خدا آسان است، همانطور که بار اول بنا نمود.

این آیه دلیل بر این بود که حقیقت آدمی همان نفس او است که آن هم نزد خدا محفوظ است، و اما دلیل بر اینکه انسان مبعوث در قیامت عین انسان در دنیا است نه شخص دیگری مانند آن، همه آیات قیامت است که آن را بازگشت انسان به سوی خدا می داند، و زنده شدنش را زنده شدن آن انسان و حساب و مجازات و پاداشش را حساب و مجازات و پاداش همان انسان می داند. پس، از آنچه گفته شد معلوم گردید که جمله " يَخْلُقُ مِثْلَهُمْ " نمی خواهد بفرماید انسان مخلوق در آخرت شخصی نظیر انسان دنیا است، بلکه مقصود همان معنایی است که گفته شد و اگر مانند بودن این بدن و آن بدن را به میان آورد، و نتیجه اش آن شد که پای مماثله به میان آید بدین جهت بود که خواست جواب درست مقابل متن اشکال باشد، چون اشکال ایشان که گفتند: " آیا وقتی اسکلت و سپس خاک شدیم دوباره به خلقت جدیدی مبعوث می شویم؟ " همه مربوط به شؤن بدن مرده بود نه مربوط به حقیقت انسان، و وقتی از حقیقت انسان یعنی نفس آدمی قطع نظر شود مماثله صحیح است، یعنی بدن آخرتی نظیر و مثل بدن دنیایی است هر چند که با در نظر گرفتن نفس، عین همند.

بعضی (۱) از مفسرین گفته اند که: مراد از کلمه " مثلهم " خود آنان است، نه مانند ایشان، هم چنان که ما نیز به یکدیگر می گوئیم: " مثل تو کسی چنین کاری نمی کند " یعنی توت.

ص: ۲۸۹

هم چنین کاری نمی کنی. و لیکن این توجیه بی اشکال نیست و جای مناقشه در آن هست.

و ظاهر این است که در عبارت مذکور مراد از مثل، همان مثل است نه عین و عنایت در این تعبیر به این است که بفهماند کسی که مثل تو است یعنی صفات تو را دارد و روح تو را و خصائص تو را دارد اینکار را نمی کند پس تو هم که مثل او هستی نباید چنین کار را بکنی پس در این تعبیر کنایی فعل نفی شده اما با نفی سببش که همان صفت باشد و این جور کنایه آوردن مؤکدتر است از اینکه صریحا بگوید تو این کار را مکن.

و جمله " وَ جَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ " ظهور در این دارد که مراد از اجل، همان مرگ است، زیرا کلمه مزبور دو قسم استعمال دارد یکی مدت زندگی از حین ولادت تا مرگ و یکی هم سرآمد زندگی که مقارن با مرگ است، به هر معنا که باشد مرگ را شامل است و اگر در این جمله مرگ را یادآوری می نماید به منظور عبرت گرفتن کفار است تا شاید از جرأت و جسارت بر خدا و تکذیب آیات او دست بردارند و بدانند که خدای تعالی می تواند ایشان را دوباره زنده نموده انتقام کردار زشتشان را بگیرد.

بنا بر این، جمله: " وَ جَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ " ناظر به جمله " ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا " می باشد که در صدر آیه قرار داشت و آیه آن معنایی را می دهد که آیه " وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ... أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... وَ أَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ " (۱) در مقام افاده آن است.

این معنا استظهاری است که ما از آیه مورد بحث کردیم.

بعضی (۲) از مفسرین احتمال داده اند که: مراد از اجل، روز قیامت باشد، و لیکن این معنا با سیاق آیه سازگار نیست برای اینکه قبل از این جمله داستان انکار معاد را از ایشان نقل می کرد، و علیه آن احتجاج می کرد که خدا قادر است دوباره زنده شان کند، و در چنین زمینه ای مناسب نیست قیامت را مسلم و " لا ریب فیهِ " بگیرد.

و نظیر این کلام گفتار بعضی (۳) دیگر است که جمله " وَ جَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ " را یک احتجاج دیگری برای اثبات معاد دانسته اند.

و به هر حال چه مراد از اجل روز مرگ باشد و چه روز قیامت خیلی مهم نیست چون نتیجه ای ندارد فقط خواستیم بگوئیم این احتجاج خالی از تکلف نیست.

ص: ۲۹۰

۱- سوره اعراف آیات ۱۸۲-۱۸۵.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۷۹.

۳- تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۶۲.

"قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا".

کلمه قتور به معنای بخیل تفسیر شده البته بخیلی که بخل را به نهایت رسانده باشد، و در مجمع البیان گفته: کلمه: قتر، به معنای تنگی است، و قتور مبالغه در همان معنا است، و وقتی گفته می شود: قتر یقتر و یا تقتر و یا اقتر و یا قتر در همه آنها معنا یکی است، و آن این است که فلانی در خرج کردن امساک می کند. (۱)

خدای تعالی در آیه مورد بحث کفار را بر آن معنایی که در آیه: "وَمَا مَعَ النَّاسِ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا" گذشت یعنی بر جلوگیری و کارشکنی در پیشرفت دعوت انبیاء (علیه السلام) بر منع از رسالت بشر توییح می نماید، و معنای خود آیه روشن است.

**بحث روایتی روایاتی در باره نیت و عمل در ذیل جمله: "كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ"**

### اشاره

در تفسیر عیاشی از مسعده بن صدقه از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: شفاء همه در علم قرآن است، زیرا این خدای تعالی است که می فرماید: "مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ... " (۲).

و در کافی به سند خود از سفیان بن عیینه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که به من فرمود: نیت از عمل بهتر است و اصلاً نیت عمل است، آن گاه این کلام خدای عز و جل را قرائت نمود که می فرماید: "كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ، یعنی هر کسی بر طبق نیت خود عمل می کند" (۳).

مؤلف: اینکه امام فرمود: اصلاً نیت عمل است اشاره به اتحاد آن دو دارد، و اینکه اتحاد نیت و عمل اتحاد عنوان و معنوی است.

و در همان کتاب به سند خود از ابی هاشم روایت کرده که گفت امام صادق (علیه السلام) فرمود اینکه اهل آتش همیشه در آتش خواهند بود بدین جهت است که نیتشان درص.

ص: ۲۹۱

۱- مجمع البیان ج ۴، ص ۱۰۲ جزء ۱۵، چاپ بیروت.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۵، ح ۱۵۴. [.....]

۳- اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶، ح ۴، باب الاخلاص.

دنیا این بود که برای همیشه گناه و نافرمانی خدا بکنند، و همچنین اگر اهل بهشت همیشه در بهشت بمانند برای این است که نیتشان در دنیا این بوده که همیشه خدا را اطاعت کنند پس به خاطر نیت ها است که آن دسته و این دسته مخلصند آن گاه این آیه را تلاوت فرمود: "كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ" و فرمود: یعنی هر کس بر طبق نیتش عمل می کند (۱).

مؤلف: این روایت اشاره به رسوخ ملکات در نفس است، رسوخی که باعث می شود نفس استعداد مقابل را از دست بدهد، توضیح اینکه نفس در بدو خلقتش استعداد نیک و بد هر دو را داشت، ولی وقتی ملکه یکی از آن دو در آن رسوخ نمود استعداد آن دیگرش به کلی باطل می شود، عیاشی هم در تفسیر خود این روایت را از ابی هاشم از آن جناب نقل کرده است.

### چند روایت در باره شان نزول آیه: "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ... و بیان مراد از روح

و در الدر المنثور است که احمد و ترمذی " که ترمذی حدیث را صحیح دانسته " و نسایی و ابن منذر و ابن حبان و ابو الشیخ در کتاب عظمت و حاکم " که وی نیز روایت را صحیح دانسته " و ابن مردویه و ابو نعیم و بیهقی هر دو در کتاب دلائل خود، همگی نامبردگان در ذیل آیه: "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ" از ابن عباس روایت کرده اند که گفت قریش به یهودیان مراجعه کردند که از امور دینی چیزی به ما یاد دهید تا از این مرد پرسیم " شاید از جواب به ما عاجز مانده زبانش از ما کوتاه گردد " یهودیان گفتند: از او از روح پرسید، ایشان از آن جناب پرسیدند که روح چیست؟ این آیه نازل شد: "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا".

وقتی این آیه را در پاسخ شنیدند گفتند: اتفاقاً ما علم بسیاری داریم ما تورات داریم، و هر که تورات داشته باشد چیز بسیاری دارد، در پاسخ این سخنان این آیه نازل شد: "قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا" (۲).

مؤلف: به طریق دیگری از عبد الله بن مسعود و از عبد الرحمن بن عبد الله بن ام الحکم روایت شده که اصلاً سؤال نامبرده را خود یهود و در مدینه از آن جناب کرده اند، و آیه هم در جواب آن در مدینه نازل شده و لیکن مکی بودن سوره و همچنین وحدت سیاق آیات آن با این روایت سازگار نیست.

و در همان کتاب است که ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن انباری " در کتاب اضداد " و بیهقی " در کتاب اسماء و صفات " از علی بن ابی طالب (علیه السلام)

ص: ۲۹۲

۱- اصول کافی، ج ۲، عربی، ص ۶۹، ح ۵، باب النیه.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۹۹.

روایت کرده اند که در ذیل آیه: "وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ" فرموده: روح یکی از فرشتگان است که هفتاد هزار روی دارد و هر رویش هفتاد هزار زبان دارد و هر زبانش با هفتاد هزار لغت حرف می زند و خدا را تسبیح می کند، و خدای تعالی از هر تسبیح او فرشته ای خلق می کند که تا روز قیامت با فرشتگان پرواز می نماید (۱).

مؤلف: از جنس ملک بودن روح با ظاهر عده ای از آیات قرآنی نمی سازد، چه ظاهر بسیاری از آیات این است که روح خود یک نحوه مخلوقی است که فرشته آن را نازل می کند مانند آیه: "يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ" (۲)، و آیاتی دیگر، و همچنین با روایات هم نمی سازد، و ما در تفسیر جمله "يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ" در سوره نحل حدیثی از علی (علیه السلام) نقل کردیم که ملک بودن روح را انکار می کرد، و به همین آیه استدلال فرمود:

بنا بر این عبرت در مساله روح به روایاتی است که اینک از نظر شما می گذرد.

در کافی به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) از آیه: "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" سؤال نمودم، فرمود: روح مخلوقی است بزرگتر از جبرئیل و میکائیل که همواره همراه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود، و همان روح همراه امامان نیز هست، و از عالم ملکوت است (۳).

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست و این روایت با مدلول آیات به شرح و توضیحی که دادیم موافقت دارد.

و در تفسیر عیاشی از زراره و حمران از ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که از آن دو بزرگوار معنای آیه: "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ" را پرسیدند در جواب فرمودند خدای تبارک و تعالی احد و صمد است و صمد عبارت است از هر چیز بدون جوف، پس روح خلقی است از خلایق او که دارای چشم و نیرو و تائید است، و خداوند آن را در دل‌های پیغمبران و مؤمنین قرار می دهد (۴).

مؤلف: اگر در صدر این روایت متعرض معنای صمد شدند برای این بوده که خواسته اند از توهمی که ممکن است از تعبیر "وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي" - از روح خود در او دمیدم" به ذهن درآید جلوگیری کرده باشند، چون آدمی از تعبیر نامبرده در این توهم می شود

ص: ۲۹۳

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۰.

۲- ملائکه روح را به امر خدا نازل می کند. سوره نحل، آیه ۲.

۳- نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۱۵، ح ۴۲۲.

۴- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۶، ح ۱۶۰.

که خداوند نیز مانند ما دارای جوفی و بدنی و روحی دمیده در بدن است.

و در همان کتاب از ابی بصیر از یکی از آن دو بزرگوار روایت کرده که در پاسخ ابی بصیر از آیه: "وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" فرموده: همان است که در همه جنبندها هست، ابا بصیر می گوید پرسیدم: آن چیست؟ فرمود از عالم ملکوت و از قدرت است (۱).

مؤلف: این روایات مؤید آن بیانی است که ما برای آیه نموده گفتیم: آن روحی که از حقیقتش پرسش شده حقیقتی وسیع و دارای مراتبی مختلف است و نیز از ظاهر روایت آخری بر می آید که روح حیوانی نیز مجرد و از ملکوت است.

### **روایتی متضمن گفتگوی قریش با پیامبر (صلی الله علیه و آله) و پیشنهادات آنان به او در ذیل آیه: "وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ ..."**

و در الدر المنثور است که ابن جریر و ابن اسحاق و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده اند که گفت روزی عتبّه و شیبّه دو پسر ربیعّه و ابو سفیان پسر حرب و مردی از قبیله بنی عبد الدار و ابا البختری برادر بنی اسد و اسود بن مطلب و ربیعّه بن اسود (۲) و ولید بن مغیره و ابو جهل بن هشام و عبد الله بن ابی امیه و امیه بن خلف و عاص بن وائل و نبیه و منبه سهمی دو پسر حجاج بعد از غروب آفتاب پشت خانه کعبه اجتماع نموده به اصطلاح شورایی تشکیل دادند و در باره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به بحث پرداخته سرانجام چنین رأی دادند که شخصی را نزد آن جناب بفرستند و او را دعوت نموده با وی گفتگو و مخاصمه کنند، و عذری برایش باقی نگذارند.

و همین کار را کردند، شخصی را نزد آن جناب فرستادند که اشراف قوم تو برای گفتگوی با تو یک جا جمع شده منتظر شمایند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به گمان اینکه دشمنان در رفتار خصمانه خود تجدید نظر کرده اند و می خواهند به اسلام بگروند به شتاب نزد ایشان آمد، چون به ارشاد آنان بسیار حریص و علاقمند بود و از دشمنی و گمراهی ایشان بسیار ناراحت و نگران بود.

حضرار جلسه گفتند: ای محمد ما تو را خواستیم تا عذری و بهانه ای برای تو باقی نگذاریم، و ما به خدا قسم هیچ مرد عربی را سراغ نداریم که با قوم خود رفتاری چون رفتار تو کرده باشد، آری تو پدران قوم خود را بدگویی کردی، و دین ایشان را نکوهیده و آرای آنها را سفیهانه خواندی و خدایان را بدگفتی، پیوند اجتماع را گسستی، و خلاصه هیچ کار زشتید.

ص: ۲۹۴

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۷، ح ۱۶۳.

۲- الدر المنثور بجای (ربیعّه بن اسود) - (زمعه بن اسود) می باشد.

نماند مگر آنکه با ما کردی، حال ما آخرین حرف خود را به تو می گوئیم تا عذری برایت باقی نماند، و آن این است که اگر منظورت از این کارها پول است بگو تا از اموال خود آن قدر برایت جمع کنیم که تو از همه ما توانگرتر باشی، و اگر منظورت ریاست و آقایی است بگو تا تو را به آقایی و ریاست خود برگزینیم، و اگر منظورت سلطنت است بگو تا تو را سلطان خود کنیم، و اگر همزاد جنی خود را می بینی و او است که بر عقل و فکر تو چیره گشته به این روزت افکنده بگو تا چون ریگ پول خرج کنیم و با دست اطباء معالجه ات نمائیم و خلاصه در باره تو از هیچ فداکاری مضایقه نداریم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هیچ یک از اینها که گفتید در من نیست، من آنچه را که آورده ام و شما را بدان دعوت می کنم به طمع مال شما و خراج گرفتن از شما و سلطنت بر شما نیست، بلکه خدای تعالی مرا به سوی شما مبعوث نموده و کتابی بر من نازل کرده، و مرا دستور داده تا شما را بشارت داده انذار کنم، و من هم رسالت پروردگار خود را به شما ابلاغ نمودم و خیر خواهیتان کردم، اگر از من پذیرفتید و دین مرا قبول کردید بهره خود را در دنیا و آخرت گرفته اید، و اگر آن را رد کرده و از پذیرفتنش سر باز زدید صبر می کنم و دشواری امر خدای را تحمل می نمایم تا خدا میان من و شما حکم کند.

گفتند: ای محمد، حال که سخنان ما را نمی پذیری و می خواهی که ما دعوت تو را بپذیریم پس به پیشنهاد دیگر ما توجه کن، و آن این است که تو می دانی که در دنیا مردمی فقیرتر از ما و سرزمینی بی درآمدتر از سرزمین ما و زندگانی ای دشوارتر از زندگی ما نیست، بیا و از پروردگاری که می گویی مبعوث نموده درخواست کن گشایشی به زندگی ما بدهد، و این کوه ها را که چون دیوار ما را محاصره نموده از اطراف ما دور ساخته سرزمین ما را وسعت دهد، و چون سرزمین شام و عراق از چشمه سارها و رودخانه ها مشروب سازد، پدران گذشته ما را دوباره زنده کند، و در آنان قصی بن کلاب را هم که مردی بزرگوار و راستگو بود مبعوث نماید تا از او در باره دعوت تو گواهی خواسته حق و یا باطل بودن آن را پرسیم، اگر این کار را بکنی، و ایشان تو را تصدیق کنند ما نیز تصدیق می کنیم، و آن وقت به مقام و منزلت در نزد خدا پی می بریم، و می فهمیم که او تو را فرستاده.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: من به چنین چیزهایی مبعوث نشده ام، تنها به آن دینی که می دانید مبعوث گشته ام، و من آن را به شما ابلاغ نمودم، اگر پذیرفتید همان بهره شما در دنیا و آخرت است، و اگر رد نمودید در برابر امر خدا صبر می کنم تا میان من و شما حکم کند.

گفتند: حال که این را هم قبول نمی کنی اقلاب- منفعت خودت را در نظر بگیر و از پروردگارت درخواست کن فرشته ای به سوی ما بفرستد و تو را تصدیق کند و شر ما را از تو کوتاه کند، و تو از او بخواهی که برایت باغی و گنجهایی و کاخهایی از طلا و نقره فراهم نماید، و تو را از آنچه که می بینیم در طلبش هستی بی نیاز کند، چون تو الآن مانند ما محتاج به بازار رفتن و تحصیل معاشی، اگر راستی پیغمبری و با خدای تعالی ارتباط داری اینکار که می گوئیم بکن تا ما به مقام و منزلت تو پی ببریم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: من اینکار را نمی کنم، و هرگز از پروردگار خود چنین چیزهایی درخواست نمی نمایم، و به چنین چیزهایی هم مبعوث نشده ام، بلکه خداوند مرا به عنوان بشیر و نذیر مبعوث کرده اگر قبولم کردید همان پذیرفتن حظتان در دنیا و آخرت خواهد بود، و اگر مرا رد نمودید من در برابر امر خدا صبر می کنم تا خدا میان من و شما داوری کند.

گفتند: پس آسمان را به زمین بینداز تو که می گویی پروردگارت اگر بخواهد می تواند اینکار را بکند، و ما به هیچ وجه به تو ایمان نمی آوریم مگر اینکه آسمان را به زمین بیندازی، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: این با خدا است اگر بخواهد بکند، و شما را در زیر آن خرد سازد.

گفتند: ای محمد خدای تو می داند که ما تصمیم گرفته ایم هم چنان با تو بنشینیم، و هر چه خواستیم سؤال کنیم تا آنکه نزد تو (ملکی) را بفرستد و تو را از توطئه و تصمیم ما خبر دهد و آنچه را هم که می خواهد با ما انجام دهد بتو اعلام بدارد، و اگر به آنچه که آورده ای ایمان نمی آوریم، برای این است که به ما گفته اند که این حرفها را مردی به نام رحمان از اهل یمامه به تو درس می دهد و ما هم به خدا سوگند هرگز زیر بار رحمان یمامه ای نخواهیم رفت، و ما دیگر عذر و بهانه ای برای تو باقی نگذاشته ایم، ای محمد (صلی الله علیه و آله) متوجه باش که به خدا سوگند دست بردار از تو نیستیم، تا تو را به خاطر آنچه به ما کردی نابود کنیم، و یا تو ما را نابود سازی، سخنگوی ایشان گفت: هرگز به تو ایمان نمی آوریم تا آنکه خدا و ملائکه را یک جا برایمان نیاوری.

وقتی این حرف را زدند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برخاست و عبد الله بن ابی امیه هم با او برخاست و گفت: ای محمد (صلی الله علیه و آله) قومت پیشنهادهایی کرده اند نپذیرفتی از تو برای خود چیزهایی خواسته اند تا بدان وسیله منزلت و مقام ترا نزد خدا بدانند انجام ندادی، در آخر از تو خواستند تا آن عذابی که با آن تهدیدشان می کنی بیاوری آن را هم



نیاوردی اینک به تو بگویم که به خدا سوگند هرگز به تو ایمان نمی آورم چه، اگر نردبانی به آسمان بگذاری و از آن بالا روی، و من با چشم خود بینم که بر فراز آسمان شدی آن گاه نسخه ای باز با خود بیاوری و چهار فرشته هم با تو بیایند و شهادت دهند که آنچه می گویی حق است، به خدا سوگند اگر این را هم بکنی گمان می کنم که تصدیقت نکنم.

این را گفت و رفت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اندوهگین به خانه خود بازگشت، و از اینکه مردم بر خلاف آنچه انتظار داشت با وی مواجه شدند و برای همیشه از پیرویش مایوسش کردند تاسف می خورد و در اینجا بود که آیه (لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ) تا جمله (بَشَرًا رَسُولًا) در باره کلام عبد الله بن ابی امیه نازل شد ... (۱).

مؤلف: آنچه در این روایت در حکایت گفتگوی قریش با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمده با ظاهر آیات مورد بحث نمی سازد، هم چنان که جوابهایی که در این روایت است از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده با جوابهایی که از آن جناب در این آیات آمده تطبیق نمی کند و بیان این ناسازگاری از آنچه که در بیان آیات گذشت دست می آید.

علاوه بر اینکه در روایات متعددی از طرق شیعه و هم از طرق اهل سنت آمده که سخنگوی قریش که پیشنهادات نامبرده و سؤالها را می کرده عبد الله بن ابی امیه مخزومی برادر ام سلمه همسر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده است.

و در الدر المنثور در تفسیر جمله " وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ " آمده که احمد و بخاری و مسلم و نسایی و ابن جریر و ابن ابی حاتم و حاکم و ابو نعیم در کتاب معرفت و ابن مردویه و بیهقی در کتاب اسماء و صفات از انس روایت کرده اند که گفت: شخصی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسید: چطور مردم بر روی خود محشور می شوند؟ فرمود آن کس که مردم را بر دو پا به راه انداخت نیز می تواند بر رویشان براه اندازد (۲).

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست.

ص: ۲۹۷

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۲.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۳.

اشاره

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَمَثَلٌ بَيْنِي وَبَيْنَ إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا (۱۰۱) قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَائِرٍ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا (۱۰۲) فَأَرَادَ أَنْ يَنْتَفِزَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ فَأَعْرَفْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا (۱۰۳) وَقُلْنَا مَنْ بَعْدِهِ لِيَنبِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا (۱۰۴) وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (۱۰۵)

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَلْنَاهُ تَنْزِيلًا (۱۰۶) قُلْ آمَنُوا بِهِ أَوْ لَا- تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا (۱۰۷) وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا (۱۰۸) وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا (۱۰۹) قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوا بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (۱۱۰)

وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبْرُهُ تَكْبِيرًا (۱۱۱)

ترجمه آیات

و هر آینه به تحقیق، موسی را نه معجزه آشکار دادیم. پس از بنی اسرائیل بپرس، آن دم که موسی بیامدشان و فرعون بدو گفت: ای موسی من تو را جادو شده می پندارم (۱۰۱).

گفت: تو خود می دانی که این معجزه ها را جز پروردگار آسمانها و زمین نازل نکرده، و من تو را ای فرعون هلاک شده می بینم (۱۰۲).

پس (فرعون) خواست از آن سرزمین بیرونشان کند، پس او و کسانی که همراهش بودند را جملگی غرق کردیم (۱۰۳).

و پس از او به بنی اسرائیل گفتیم: در این سرزمین جای گیرید، و چون موعد دیگر بیاید شما را همه با هم بیاوریم (۱۰۴).

قرآن را به حق نازل کردیم، و به حق نازل شده است و تو را جز نویدبخش و بیم رسان نفرستاده ایم (۱۰۵).

و قرآن را به تدریج فرستادیم تا آن را به تدریج برای مردم بخوانی و آن را نازل کردیم نازل کردنی کامل (۱۰۶).

بگو قرآن را باور کنید یا باور نکنید کسانی که پیش از این علم داده شده اند، وقتی قرآن بر آنها خوانده شود بر چانه سجده کنان به زمین می افتند (۱۰۷).

و می گویند پروردگار ما منزّه است که وعده پروردگارمان انجام شدنی است (۱۰۸).

و گریه کنان بر چانه ها افتند و تواضعشان افزون شود (۱۰۹).

بگو خدا را بخوانید یا رحمان را، هر کدام را بخوانید نامهای نیکو از اوست، نماز خویش را بلند بخوان و آهسته هم بخوان بلکه میان این دو راهی پیش گیر (۱۱۰).

بگو ستایش خاص خدایی است که فرزندی نگرفته و در ملک شریک ندارد، و وی را دوست و سرپرستی برای رفع مذلت نیست. وی را تکبیر گوی تکبیر گفتنی کامل (۱۱۱).

## بیان آیات

### اشاره

در این آیات وضع رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و معجزه قرآنش و اعراض مشرکین از آن جناب و طلب نمودن معجزاتی بیهوده تشبیه شده به وضع موسی (علیه السلام) و معجزات نبوتش و اعراض فرعون از آن معجزات، و نسبت سحر به وی دادن، و پس از تشبیه مجدداً به وصف قرآن کریم و سبب نزول تدریجی آن و نیز به بیان معارفی دیگر می پردازد.

" وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَمَسَّئَلُ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا "

## مقصود از معجزات نه گانه موسی (علیه السلام) در آیه: " وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ... " .

معجزاتی که موسی بن عمران (علیه السلام) آورده به طوری که قرآن حکایت می کند بیش از نه معجزه است، و اگر در آیه مورد بحث، آنها را نه معجزه شمرده، منظور، آن معجزاتی بوده که در برابر فرعون و دعوت او آورده، و آن عبارت است از عصا و ید بیضاء و طوفان و ملخ و قورباغه و سوسمار و خون و قحطی و کمبود میوه ها، و ظاهراً مقصود از معجزات نه گانه در آیه همین ها باشد، مخصوصاً با در نظر گرفتن این که گفتار موسی به فرعون را حکایت نموده می فرماید: " لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَافِرٍ - تو خود می دانی که این معجزات را جز پروردگار آسمان و زمین به منظور بینایی خلق کس دیگری نفرستاده "

و اما سایر معجزاتی که آن جناب داشته، مانند شکافتن دریا و جریان آب از سنگ و زنده کردن کشته ای به وسیله گاو و زنده کردن آنان که با صاعقه هلاک شدند و سایه کردن کوه بر بالای سر ایشان و امثال آن، همه خارج از معجزات نه گانه است، و معجزاتی است که برای امت خود آورده نه برای فرعون.

(در اینجا ممکن است بگویی ظاهر " تِسْعَ آيَاتٍ " این است که نه معجزه نامبرده یک بار نازل شده و این مخالف با واقع مطلب است، چون واقع، این است که معجزات تدریجاً نازل شده. در جواب می گوئیم این منافات در صورتی است که بخواهد یک واقعه را بیان کند، ولی آیه شریفه ناظر به مجموع مخاصمات فرعون با موسی در طول مدت دعوتش می باشد).

و بنا بر این دیگر نباید به گفته بعضی (۱) از مفسرین که نه معجزه را غیر از معجزات مذکور معرفی کرده اند اعتناء نمود.

در تورات معجزات نه گانه مزبور عبارتند از: عصا و خون و سوسمار و قورباغه و مرگ چارپایان و سرمای سوزان چون آتش که از هر جا عبور کرد نباتات و حیوانات را نابود ساخت و ملخ و ظلمت و مرگ عمومی بزرگسالان و همه حیوانات.

و بعید نیست همین دو گونگی تورات با ظاهر قرآن در خصوص معجزات نه گانه، باعث شده که قرآن کریم اسامی آنها را به طور مفصل بیان نکند، زیرا اگر بیان می کرد، و دنبالش می فرمود: " فَسَيَلُّ بَنِي إِسْرَائِيلَ " - از یهود بپرس یهود در جواب، آن اسامی را انکار می نمود، چون یهود هرگز حاضر نمی شد گفتاری را از قرآن که مخالف با تورات باشد بپذیرد، لا جرم به تکذیب قرآن مبادرت می نمودند، از همین جهت قرآن اسم آنها را نبرده.

" إِنْ نِي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا " - یعنی من گمان می کنم که تو را سحر کرده باشند و

ص: ۳۰۰

در نتیجه خللی به عقلت وارد آمده باشد، و این همان معنایی است که در جای دیگر نقل نموده فرموده است: "إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ" (۱) بعضی (۲) گفته اند: مقصود از مسحور که به صیغه اسم مفعول است ساحر و به معنای اسم فاعل است نظیر کلمه میمون و مشثوم که به معنای دارنده میمنت و دارنده نحوست است که در اصل در نسبت استعمال شده معنای میمندی و مشثمتی را می دهد (مانند همدانی و شیرازی).

" قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَائِرٍ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مُثَبَّرًا "

کلمه " مثبور " به معنای هالک است زیرا از ماده " ثبور " است که به معنای هلاکت است، و معنا این است که موسی فرعون را مخاطب نموده گفت: تو خوب می دانی که این معجزات روشن را غیر پروردگار آسمانها و زمین کسی نازل نکرده، و او به منظور بصیرت یافتن مردم نازل کرده، تا چشم دلشان روشن گشته میان حق و باطل را تمیز دهند، و من گمان می کنم که تو به خاطر عناد و انکارت سرانجام هلاک شوی ای فرعون.

و اگر در پاسخ فرعون فرمود: من گمان می کنم که تو هلاک می شوی بدین جهت بود که اولاً حکم خداست و نمی شود بطور یقین حکم کرد و ثانیاً خواست تا کلامش مطابق با کلام فرعون باشد که گفت: من گمان می کنم که تو جادو شده ای، به علاوه، استعمال کلمه: " ظن " در مورد یقین در پاره ای موارد جائز است.

" فَأَرَادَ أَنْ يَسْتَفِزَّهُمْ مِنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا "

استفزاز به معنای بیرون کردن به قهر و زور است، و معنای آیه روشن است.

**معنای اینکه خطاب به بنی اسرائیل فرمود: " اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ ... "**

" وَ قُلْنَا مَنْ بَعْدِهِ لِيُنَبِّئَ إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا "

مقصود از زمینی که مامور شدند در آنجا سکونت نمایند سرزمین مقدسی است که به حکم آیه شریفه " ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ " (۳) و آیاتی دیگر، خداوند برای آنان مقدر فرموده بود. هم چنان که از سیاق برمی آید که مراد از کلمه ارض در آیه قبلی، مطلق روی زمین و یا خصوص سرزمین مصر می باشد.

و معنای اینکه فرمود: " فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ " این است که وقتی وعده بار دوم و

ص: ۳۰۱

۱- رسولتان که به سوی شما گسیل شده مجنون است. سوره شعراء، آیه ۲۷.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۴ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۶۵. [.....]

۳- داخل شوید زمین مقدسی را که خداوند برای شما نوشته است. سوره مائده، آیه ۲۱.

یا وعده زندگی آخرت رسید که بنا به احتمال دوم مراد از آن بطوری که مفسرین (۱) گفته اند روز قیامت است، و معنای جمله: "جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا" این است که همه شما را ملفوف یعنی دسته جمعی و به هم پیچیده خواهیم آورد.

و معنایش این است که بعد از غرق فرعون به بنی اسرائیل گفتیم در سرزمین مقدس سکونت کنید- در حالی که فرعون می خواست ایشان را به زور بیرون کند- و گفتیم که چون روز قیامت شود شما را با هم برای حساب و داوری محشور می کنیم.

بعید هم نیست که مراد از وعده آخرت همان قضایی باشد که راندن آن را در اول سوره ذکر نموده فرمود: "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوفُوا وَجُوهَكُمْ وَ لِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ لِيُبَيِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا" هر چند که بیشتر مفسرین این احتمال را نداده اند، لیکن بنا بر این احتمال صدر سوره با ذیل آن مرتبط می شود، و آن وقت مراد از ذیل این می شود که: بعد از غرق فرعون، به بنی اسرائیل دستور دادیم که در سرزمین مقدس که فرعون شما را از رفتن به آنجا جلوگیری می کرد منزل کنید و در آنجا باشید تا وعده دیگر شما برسد، همان وعده ای که در آن، بلاها شما را می پیچاند و دچار قتل و غارت و اسیری و جلای وطن می شوید در آن موقع همه شما را گرد آورده و در هم فشرده می آوریم (و این همان اسارت بنی اسرائیل و جلای وطن آنان است که یکپارچه به بابل آمدند).

و بنا بر این وجه، نکته فاء تفریعی که بر سر جمله: "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ ... " آمده روشن می شود و معلوم می گردد که چرا جمله مزبور متفرع بر جمله: " وَ قُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِنَبِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ " شده، در حالی که بنا بر وجه سابق هیچ نکته ای از این تفریع به دست نمی آید.

" وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا "

بعد از آنکه از تشبیهی که گفتیم فارغ گردید مجدداً به بیان حال قرآن و ذکر اوصاف آن برگشته خاطر نشان می سازد که قرآن را به همراهی حق نازل کرده و قرآن از ناحیه خداوند به مصاحبت با حق نازل شده، پس، از باطل مصونیت دارد، زیرا نه از ناحیه کسی که نازلش کرده چیزی از باطل و لغو همراه دارد که تباهش کند، و نه در داخلش چیزی هست که ممکن باشد روزی فاسدش کند، و نه غیر خدا کسی با خدا در آن شرکت داشته که روزی از روزها تصمیم بگیرد آن را نسخ نموده و باطل سازد، و نه رسول خدا می تواند در آن دخل و تصرفی

ص: ۳۰۲

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۴ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۶۶ و روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۸۷.

نموده کم و یا زیادش کند و یا به کلی و یا بعضی از آن را به پیشنهاد مردم و یا هوای دل خویش متروک گذارد، و از خدا آیه ای دیگر که مطابق میل مردم و یا میل خود او است بخواهد و یا در پاره ای از احکام و معارفش مداهنه و یا مسامحه کند، چون او رسولی بیش نیست، و تنها مامور است که بشر را بشارت و انداز دهد. پس همه اینها برای این است که قرآن حق است و از مصدر حق صادر گشته، "فَمَا ذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ" - بعد از حق غیر از ضلالت چه چیز دیگری هست."

پس جمله "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ... " متمم کلام سابق است، و خلاصه اش این است که قرآن آیتی است حق، که احدی نمی تواند در آن دخل و تصرف نماید، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و غیر او در این مداخله نداشتن برابرنند.

"وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا"

این آیه عطف است بر ما قبلش و معنای مجموع آن دو چنین می شود، ما قرآن را به حق نازل نمودیم و آن را آیه آیه کردیم. در مجمع البیان گفته (۱): "معنای "فرقناه" فصلناه" است، یعنی آن را آیه آیه و سوره سوره نازل کردیم، جمله: "علی مُكْثٍ" نیز بر همین معنا دلالت می کند، زیرا "مکث" - به ضمه میم و همچنین به فتحه آن - دو واژه هستند به یک معنا."

پس لفظ آیه با صرف نظر از سیاق آن تمامی معارف قرآنی را شامل می شود، و این معارف در نزد خدا در قالب الفاظ و عبارات بوده که جز به تدریج در فهم بشر نمی گنجد، لذا باید به تدریج که خاصیت این عالم است نازل گردد تا مردم به آسانی بتوانند تعقلش کرده حفظش نمایند، و بر این حساب آیه شریفه همان معنایی را می رساند که آیه "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ" (۲) در مقام بیان آن است.

### **حکمت نزول تدریجی و تفریق قرآن، مقارن شدن علم و عمل به قرآن و تمامیت یافتن استعداد مردم در تلقی آن است**

و نزول آیات قرآنی به تدریج و بند بند و سوره سوره و آیه آیه، به خاطر تمامیت یافتن استعداد مردم در تلقی معارف اصلی و اعتقادی و احکام فرعی و عملی آن است، و به مقتضای مصالحی است که برای بشر در نظر بوده، و آن این است که علم قرآن با عمل به آن مقارن باشد، و طبع بشر از گرفتن معارف و احکام آن زده نشود، معارفش را یکی پس از دیگری درک

ص: ۳۰۳

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۵.

۲- بدرستی که ما قرار دادیم آن را قرآنی عربی شاید شما تعقل کنید، و به درستی که آن در اصل کتاب نزد ما هر آینه بلند مرتبه و با حکمت است. سوره زخرف، آیات ۳ و ۴.

نماید تا به سرنوشت تورات دچار نشود، که به خاطر اینکه یکباره نازل شد، یهود از تلقی آن سر باز زد، و تا خدا کوه را بر سرشان معلق نکرد حاضر به قبول آن نشدند.

این آن معنایی است که از نظر لفظ آیه با قطع نظر از سیاق استفاده می شود، و لیکن از نظر سیاق آیات قبلی که در آن سخنی چون: "حَتَّى تَنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ" وجود داشت که پیشنهاد کرده بودند قرآن یکباره نازل شود استفاده می شود که منظور از "تفریق قرآن" این است که آن را بر حسب تدریجی بودن تحقق اسباب نزول سوره سوره و آیه آیه نازل کردیم و پیشنهاد نزول دفعی در قرآن کریم مکرر حکایت شده است مانند آیه: "وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً" (۱) و نیز آیه: "يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ" (۲).

مؤید این احتمال ذیل آیه است که می فرماید: "وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا" برای اینکه تنزیل به معنای نازل کردن به تدریج است، و این با اعتبار دوم سازگارتر است تا اعتبار اول.

و با این حال اعتبار دوم که عبارت است از تفصیل قرآن و تفریق آن به حسب نزول، یعنی نازل کردن بعضی از آن را بعد از بعضی دیگر مستلزم اعتبار اول نیز هست، زیرا اعتبار اول عبارت بود از این که مقصود از تفریق قرآن تفریق معارف و احکامش باشد نه تفریق آیات و سوره اش. اگر هم منظور از تفریق معنای دوم باشد، معارف و احکام نیز تفریق خواهد شد، چون همه از یک حقیقت سرچشمه می گیرد هم تفریق معارف و هم تفریق آیات و سوره ها.

و به همین جهت خدای تعالی کتاب خود را به سوره ها و سوره هایش را به آیات تفریق نمود، البته بعد از آنکه به لباس واژه عربی ملبسش نمود، و چنین کرد تا فهمش برای مردم آسان باشد، هم چنان که خودش فرموده: "لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"

آن گاه آن کتاب را دسته دسته و متنوع به چند نوع نموده و مرتبش کرد و سپس یکی پس از دیگری هر کدام را در موقع حاجت بدان و پس از پدید آمدن استعدادهاى مختلف در مردم و به کمال رسیدن قابلیت آنان برای تلقی هر یک از آنها نازل کرد، و این نزول در مدت بیست و سه سال صورت گرفت تا تعلیم با تربیت و علم با عمل همسان یکدیگر پیش رفته باشند.

و ما ان شاء الله به زودی در یک بحث جداگانه به مطالبی که مربوط به این آیه است برمی گردیم.

ص: ۳۰۴

۱- آنان که کافر شدند گفتند: چرا قرآن یکباره بر او نازل نشد؟. سوره فرقان، آیه ۳۲.

۲- اهل کتاب از تو می خواهند که کتابی یک پارچه بر ایشان نازل کنی. سوره نساء، آیه ۱۵۳.



"قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا... وَ يَزِيدُهُمْ خُشُوعًا".

مراد از "الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ" کسانی اند که قبل از نزول قرآن، خدا و آیات او را می شناختند، چه از یهود و چه از نصاری و چه از غیر ایشان، بنا بر این هیچ جهتی ندارد که ما آن را به طائفه معینی اختصاص دهیم.

مگر آنکه کسی بگوید: از سیاق استفاده می شود که مقصود از آن، علمای اهل حقند که دینشان منسوخ نشده باشد و چنین کسانی منحصرًا علمای مسیحیت خواهند بود چون قبل از نزول قرآن دین غیر منسوخ همان نصرانیت بود و منظور از علمای ایشان آنهاست که از دین خدا روی برنگردانده و آن را دستخوش تحریف نکردند.

و به هر حال مقصود از اینکه فرمود: "قبل از آن علم داده شدند" این است که برای فهم کلمه حق و قبول آن مستعد شدند چون مجهز به فهم حقیقت معنای حق گشته بودند، در نتیجه حق بودن قرآن کریم هم در دل‌های ایشان ایجاد خضوع بیشتری کرده است.

"يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا" - کلمه "اذقان" جمع "ذقن" به معنای چانه است که محل اجتماع دو طرف صورت است، و "خرور کردن ذقن" به معنای به خاک افتادن برای سجده است، و کلمه "سجدا" نیز همین معنا را بیان می کند. و اگر از میان جهات مختلف صورت، از پیشانی و گونه و چانه، تنها چانه را ذکر کرده برای این است که چانه از دیگر جهات صورت به زمین نزدیکتر است و در هنگام به خاک افتادن زودتر به زمین می رسد. و چه بسا که گفته [\(۱\)](#)

باشند: "مقصود از اذقان همه صورت است که به طور مجاز، جزء صورت را بر کل آن اطلاق نموده اند".

"و يَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا" - یعنی خدای را از هر نقیصه و از آن جمله خلف وعده منزه می دارند. از سیاق آیات قبل استفاده می شد که مقصود از وعده، وعده ای است که خدای تعالی به بعثت و زنده کردن مجدد خلق داده بود، و این در قبال اصراری است که مشرکین بر نبودن بعثت و انکار معاد داشتند هم چنان که در آیات سابق بر این نیز، مکرر نقل شد.

"و يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَ يَزِيدُهُمْ خُشُوعًا" - قبلا خرور برای سجده را که معنای خشوع را می رساند فرموده بود، در این جمله مجدداً آن را به اضافه گریه آورده تا معنای خضوع را افاده کند، زیرا "خرور" به تنهایی تذلل و اظهار حقارت با جوارح بدنی است و "خشوع"

ص: ۳۰۵

تذلل و اظهار مذلت با قلب است، پس خلاصه آیه چنین می شود که: ایشان برای خدا خضوع و خشوع می کنند.

در این آیه خصیصه ای برای مردم با ایمان ذکر می کند، و آن این است که قرآن مایه خضوع و خشوع ایشان است، هم چنان که قبلا هم فرموده بود: " وَ نَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ " و یک خصیصه از خصائص مشرکین را از مؤمنین نفی می نماید، و آن مساله انکار بعث است.

### توضیحی در مورد بی نیاز بودن قرآن از ایمان مشرکین به آن، برای ثبوت حقانیت و کمالش

و این سه آیه می فهماند که قرآن کریم از ایمان آوردن مشرکین بی نیاز است، البته نه از این جهت که ایمان کسانی که قبلا علم داده شده بودند، احتیاج قرآن را رفع می کند، و دیگر به ایمان مشرکین احتیاج ندارد، بلکه از این جهت که ایمان آن دسته که گفتیم کاشف از این است که این کتاب، کتاب حقی است که در حقانیت و کمالش محتاج به ایمان هیچ مؤمنی و تصدیق هیچ مصدقی نیست. اگر کسی ایمان آورد به سود خود اوست و اگر کفر ورزد به ضرر خود اوست، نه به سود و زیان قرآن.

قبلا- خدای سبحان اعراض مشرکین از قرآن و کفرشان به آن و بی اعتنائیشان به آیت بودن آن و اقتراحشان، آیاتی دیگر را بیان کرده بود و سپس صفات کمال و دلائل معجزه بودن لفظ و معنای قرآن و نفوذ اثر آن در دلها و کیفیت نزولش را آن قدر که بدانند کتابی است که الی الابد دستخوش فساد نمی شود را بیان کرده بود، اینک در این آیات سه گانه این معنا را بیان می کند که قرآن از ایمان ایشان بی نیاز است، ایشان خود می دانند که از کفر و ایمان به قرآن کدامیک را اختیار کنند.

" قُلْ اِدْعُوا اللّٰهَ اَوْ اِدْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى "

لفظ " او " در این آیه یکسانی و یا اباحه هر دو طرف را افاده می کند و مراد از کلمه " الله " و کلمه " الرحمن " دو اسم است که بر یک مسمی دلالت می کنند، نه دو مسمی. و معنای آیه این است که: " خدا را چه به اسم الله بخوانید و چه به اسم رحمان او را خوانده اید و میان این دو گونه خواندن فرقی نیست ".

و جمله " اَيًّا مَا تَدْعُوا " شرطیه است و کلمه " ما " نظیر " ما " بی است که در جمله " فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللّٰهِ " (۱) و نیز در جمله " عَمَّا قَلِيلٍ لِّيُصْبِحَنَّ نَادِمِينَ " (۲) به کار رفته است، و کلمه

ص: ۳۰۶

۱- سوره آل عمران آیه ۱۵۹.

۲- سوره مؤمنون آیه ۴۰.

"ایا" که شرطیه است مفعول "تدعوا" می باشد.

### اشاره به اقسام نام ها و بیان مراد از جمله: " فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى "

و جمله " فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى " جواب شرط مزبور است که از باب نهادن سبب در جای مسبب چنین آمده، و معنای آن این است که: هر یک از این دو اسم را بخوانید یکی از اسماء احسن خدا را خوانده اید، برای اینکه همه اسماء حسنی از آن او است، پس اسماء که دلالت بر مسمیات دارند دو قسمند: یکی آنهایی که دلالت می کنند بر مسمیاتی که دارای حسند، و دیگر آنهایی که دلالت می کنند بر مسمیاتی که دارای قبحند، و چون قبح در ساحت مقدس خدای تعالی راه ندارد لا جرم تنها قسم اول در آنجا یافت می شود. و همان قسم هم باز دو نوع است:

یکی آن اسماء حسنایی که حسن محضند، و آمیخته با نقص و قبح نیستند، مانند غنائی که آمیخته با فقر نباشد، و حیاتی که موت همراه نداشته باشد و عزتی که با ذلت در هم نباشد.

و دیگر آن اسماء حسنایی که آمیخته با قبح باشند، لیکن حسن آنها بر قبحشان فزونی دارد.

از این دو قسم تنها قسم اول اسماء خداست که عبارت است از هر اسمی که در معنایش احسن الاسماء باشد، هم چنان که پیشوایان دین فرموده اند " خدای تعالی غنی است، اما نه چون اغنیاء، حی است اما نه چون احیاء، عزیز است، نه چون عزیزان، علیم است، نه چون علماء " و همانگونه که از اسماء، آنهایی که حسن محضند برای خدای تعالی است، از هر کمالی هم صرف و خالص آن که هیچ شائبه و آمیختگی با خلافتش ندارد، برای خداوند ثابت است.

ضمیر " له " در جمله " فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى " به ذات خدا که از هر اسم و رسمی متعالی است برمی گردد، نه به دو اسم " الله " و " رحمان "، زیرا مراد از آن دو - همانطور که گفتیم - دو اسم است، نه ذات متعالی که همان مسمی به آن دو اسم است، زیرا معنا ندارد که کسی بگوید: " هر یک از دو اسم را بخوانید، باری برای آن اسم همه اسماء حسنی و یا بقیه اسماء حسنی هست " پس معنای صحیح همین است که بگوییم: هر یک از اسماء خدا را بخوانید مانعی ندارد، چون همه آنها اسماء او هستند، چون تمامی آنها حسنایند و اسماء حسنی هم تمامیش از خداست، و این اسماء وسایل خواندن خدایند، چه خود خدا را بخوانید، چه آن اسماء را هیچ فرقی ندارد، چون اسماء مذکور تنها اسماء اویند، و اسم آئینه و نمایاننده مسمی و عنوان او است - دقت بفرمائید.

این آیه از آیات برجسته قرآنی است که آن حقیقتی را که قرآن کریم از مساله توحید ذات و توحید عبادت در قبال دید و ثنیت (دوگانه پرستی) نسبت به توحید در ذات و شرک در عبادت می بیند آشکار و روشن می سازد.

### **رد عقیده بت پرستان که اسماء متعدد خدا را حاکی از آلهه متعدد پنداشته به شرک در عبادت مبتلا شده اند و بیان اینکه اسماء خدای تعالی مرآت و معرف یک مسمی هستند**

آری پیروان و ثنیت- همانطور که در جلد دهم این کتاب پاره ای از اعتقاداتشان را نقل کردیم- خدای سبحان را ذاتی متعال از هر حد و وصفی می بینند، و وقتی همین ذات مطلق به یکی از مشخصات که خود اسمی است از اسماء مشخص می شود همان تشخص را تولد می خوانند، و از دید و ثنیت ملائکه و جن مظاهر عالیه ای برای اسماء هستند، و به همین جهت آن دو را فرزندان خدا دانستند که در عالم وجود دخل و تصرف دارند. و نیز از دید آنان عبادت عبادت کاران و توجه هر متوجهی از مرحله ظهور اسماء و مرتبه فرزندان خدا که مظاهر اسماء اویند تجاوز نمی کند (و به خدا نمی رسد، هر چند که او خیال کند متوجه خدا شده بلکه در حقیقت متوجه همان فرزندان خدا گشته است).

آری، اگر ما خدا را می پرستیم در حقیقت خالق و رازق و محیی و ممیت و امثال آن را می پرستیم که همه اینها اسمایی هستند که تنها در ملائکه و جن جلوه دارند، و اما ذات متعالی خدا اجل و بالاتر از آن است که عقل و وهم و یا حس آدمی او را درک نماید.

پس به نظر و ثنی ها خواندن هر اسمی از اسماء خدا پرستیدن همان اسم است، یعنی پرستیدن فرشته یا جنی است که مظهر آن اسم است، و همان جن و ملک اله و معبود آن عبادت است، و تعدد خدایان از همین جا ریشه گرفته است، چون دعاها انواع زیادی داشته، و زیادی انواع دعاها هم به خاطر زیادی و تعدد انواع حاجات بوده، و به همین جهت وقتی یکی از مشرکین شنید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در نمازش می گفته یا الله، یا رحمن گفته بود: به این بی دین نگاه کنید که ما را از پرستیدن دو اله منع می کند آن وقت خودش دو اله را می خواند.

آیه شریفه مورد بحث این حرف را رد می کند و وجه خطای این اعتقاد را هم بیان می نماید که این اسماء، اسماء متعددی برای خدا و مملوک صرف اویند، نه اینکه خودشان اله مستقل بوده در ذات و صفات از او جدا باشند، و خود ذات و صفات جداگانه ای دارا باشند و جز وسیله بودن برای پرستش خدای یگانه خاصیت دیگری ندارند، و خواندن آنها خواندن او است، و توجه به سوی آنها توجه به سوی او است، زیرا معقول نیست که مسمی از اسم جدا باشد. پس این اسماء صرفا طریق به سوی خدا و راهنمای به سوی او و وجه اویند که به وسیله آنها برای غیر خود جلوه می کند، پس خواندن خدا به وسیله اسماء متعدد منافات با توحید در عبادت ندارد.

بر عکس خواندن اسماء به طوری که از اسم به مسمی تجاوز نکند، محال و غیر معقول است.

از این بیان به خوبی روشن می گردد که اسماء و یا مظاهر اسماء از جن و ملک را فرزندان خدا دانستن خطاء است، زیرا جن و ملک را فرزند و یا پسر اطلاق کردن چه اطلاق به نحو حقیقت باشد و چه به نحو مجاز و به عنوان احترام و تشریف، محتاج نوعی سنخیت و اشتراک میان پسر و پدر است، یعنی این دو باید در اصل و حقیقت ذات و یا حد اقل در کمالات ذات با هم نوعی اشتراک داشته باشند، و ساحت کبریایی خدای تعالی منزله است از اینکه چیزی غیر او، شریک در ذات و یا کمالش باشد، زیرا هر چه او خودش دارد و هر چه که غیر خودش دارد همه از آن او است، و غیر او چیزی از خود ندارد، پس چگونه شریک او می شود؟.

و نیز روشن می گردد که نسبت تصرف در وجود را به جن و ملک دادن هر قسم تصرف باشد باطل است، زیرا این ملائکه و همچنین اسمایی که ملائکه مظاهر آنند خودشان از خود، مالک چیزی نیستند، و در قبال خدای تعالی در هیچ چیز استقلال ندارند بلکه همانطور که خدای سبحان فرموده: "بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ" (۱) و در آنچه انجام می دهند خدای را اطاعت می کنند و جن نیز در اعمال خود اینچنین است.

و کوتاه سخن اینکه هیچ سببی از اسباب مؤثر در عالم نیست مگر اینکه خدا قدرت و سببیت را به آن داده باشد. پس مالک حقیقی هر چه که اسباب مالکند، خداست، و قادر هر قدرتی که آنها از خود نشان دهند خداست نه خود آنان.

و این حقیقتی است که آیه بعدی هم که می فرماید: "وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ" آن را افاده می کند، و ما ان شاء الله به زودی این افاده را تکرار می کنیم.

ناگفته نماند که آیه شریفه مورد بحث، دلالت می کند بر اینکه اسم جلاله "الله" جزو اسامی حسناى خدا است که در اصل "الاله" بوده. وصفی بوده که معنای معبودیت را می رسانده، و فعلا- در اثر کثرت استعمال صورت اسمیت و علمیت به خود گرفته، به شهادت اینکه می بینیم که صحیح است آن را به اوصافی وصف کنیم، مثلا بگوییم الله، رحمان و رحیم است، ولی صحیح نیست بگوییم رحمان، الله و رحیم است هم چنان که در خود قرآن

ص: ۳۰۹

۱- عبادی مکرمند که در هیچ حرفی از او پیشدستی ننموده به او امرش عمل می کنند. سوره انبیاء، آیات، ۲۶ و ۲۷.

کریم هم معامله علمیت با آن شده و مکرر فرموده " بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ - به نام خدایی که این صفت دارد: رحمان و رحیم است.

" وَ لَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَ لَا تُخَافُ بِهَا وَ ابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا "

" جهر " و " اخفات " دو صفت متقابل همد که صداها را با آن دو توصیف می کنند، و چه بسا در وسط آن دو صفت دیگری را هم معتبر بشمارند که نسبت به جهر اخفات باشد و نسبت به اخفات جهر باشد، (مانند آب ملایم که نسبت به آب داغ خنک و نسبت به آب یخ داغ است) و در این صورت جهر به معنای مبالغه در بلند کردن آواز و اخفات به معنای مبالغه در آهسته سخن گفتن و حد وسط آن دو معتدل حرف زدن می شود، و بنا بر این معنای آیه این می شود که: در نماز صدایت را خیلی بلند مکن و خیلی هم آهسته بخوان، حد وسط را رعایت نما. و اگر این حد وسط را سبیل خوانده از این رو بوده که می خواسته اینطور نماز خواندن در میان همه مسلمین رسم و سنت شود تا همه گروندگان به دین اسلام این گونه نماز بخوانند.

البته این در صورتی است که مراد از " بصلاتک " تک تک نمازها بطور استغراق باشد و اما اگر مراد از آن مجموع نمازها (و شاید هم این ظاهرتر است) باشد در این صورت معنای آیه این خواهد شد که در همه نمازها جهر مخوان و در همه آنها اخفات مکن، بلکه راه میانه را اتخاذ کن، که در بعضی جهر و در بعضی اخفات کنی. و این احتمال با آنچه در سنت اثبات شده، که نماز صبح و مغرب و عشاء بلند و ظهر و عصر آهسته خوانده شود، مناسب تر است. و بعید نیست که این وجه با در نظر گرفتن اتصال ذیل آیه به صدر آن وجه موافق تری باشد، چون در صدر آیه می فرمود: به هر اسمی می توانی خدا را بخوانی و در این ذیل می فرماید بلند کردن صدا در نماز معنایش متعالی بودن و بالا بودن خدا است و آهسته خواندن آن معنایش نزدیک بودن او است، حتی نزدیک تر از رگ قلب، پس به هر دو قسم، نماز خواندن، اداء حق همه اسماء خدا است.

" وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَّلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ كَبْرُهُ تَكْبِيرًا "

این آیه عطف است بر جمله: " قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوْ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ " که در آیه قبل بود، و حاصل کلام این می شود که: ای پیغمبر، به ایشان بگو اسمایی که می خوانید و خیال می کنید که معبودهای شما هستند، تنها اسمایی می باشند که مملوک خدایند، نه مالک نفس خودند و نه صاحب چیزی از آنچه در اختیار دارند. پس خواندن آنها خواندن خدا است، از این جهت در هر حال او معبود است.

بعد از آنکه این نکته را به ایشان خاطر نشان کردی، خدا را حمد و ثنا کن، به حمد و ثنائی که از آثار ملکیت علی الاطلاق او باشد، چرا که هیچ چیز مانند او در ذات و یا در صفات نیست، تا بتواند آن طور که وثیت دو گانه پرستان و اهل کتاب از نصاری و یهود و قدمای مجوس، در باره ملائکه و جن و یا مسیح و یا عزیر و یا احبار خود پنداشته اند، فرزند او باشد، و یا آن طور که دو گانه پرستان و ثنی ها و ستاره پرستان و شیطان پرستان پنداشته اند، بدون اشتقاق و پدر فرزند شریک او باشد، و یا آنکه علاوه بر شریک بودن، ما فوق او هم باشند و نسبت به خدا ولایت داشته، آنچه که خدا از اصلاحش عاجز بماند، آنها به خاطر قدرت بیشتری که نسبت به خدا دارند و بر حق تعالی غلبه دارند، اصلاح کنند.

و به عبارت دیگر هیچ چیزی هم جنس او نیست تا اگر پائین تر از او است فرزند او، و اگر مساوی با او است شریک او، و اگر ما فوق او است ولی و غالب بر او در ملک باشد.

این آیه در حقیقت ثنائی است بر خدا، به داشتن ملکیت علی الاطلاق که بر آن متفرع می شود نفی فرزند و شریک و ولی. و به همین جهت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را امر فرمود: او را تحمید کند نه تسبیح با اینکه آنچه در این ثنا آمده از نفی فرزند و شریک و ولی صفات سلبی است که مناسب با نفی آن تسبیح است نه تحمید (دقت بفرمائید).

خدای سبحان آیه را با جمله: "وَ كَبْرُهُ تَكْبِيرًا" ختم کرده، و این تکبیر (بزرگ تر دانستن) را مطلق آورده و نفرموده: از چه چیز بزرگتر است، و این بدان جهت است که بعد از توصیف و تنزیه قبلی، متذکر شود به اینکه: خدا از هر وصفی که شما بکنید و از هر حمد و ثنائی که بگوئید بزرگتر است. و لذا جمله معروف: "اللَّهُ اكْبَرُ" را این طور تفسیر کرده اند که: خدا بزرگتر از آن است که در وصف کسی بگنجد و همین تفسیر از امام صادق (علیه السلام) روایت شده (1)، و اگر به معنای بزرگتر از هر چیز باشد خالی از شرک نخواهد بود، برای اینکه سایر موجودات را در بزرگی شریک او ولی خدا را بزرگتر از آنها دانسته ایم. و ساحت مقدس او اجل و عزیزتر از آن است که کسی و یا چیزی در امری از امور و وصفی از اوصاف شریک او باشد.

و از لطائفی که در این سوره به کار رفته این است که اولین آیه اش با تسبیح افتتاح و آخرین آیه اش با تحمید افتتاح و با تکبیر اختتام یافته است. ی.

ص: ۳۱۱

اشاره

در الدر المنثور است که سعید بن منصور و ابن منذر و ابن ابی حاتم از علی روایت کرده اند که وی آیه: "لَقَدْ عَلِمْتُمْ رَا" علمت " می خوانند، و چنین توجیه می فرمود: که به خدا سوگند فرعون دشمن خدا، ندانست که نازل کننده، پروردگار آسمانها و زمین بود، بلکه خود موسی بود که این حقیقت را می دانست (۱).

مؤلف: این قرائتی است که به آن جناب نسبت داده شده.

و در کافی از علی بن محمد به سندش روایت کرده که گفت: شخصی از امام صادق (علیه السلام) پرسید: کسی که در پیشانی ناراحتی و جراحی دارد و نمی تواند با آن سجده کند چه باید بکند...؟ حضرت فرمود: چانه خود را به زمین نهد، زیرا خدای تعالی فرموده:

"يَخْرُونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا" (۲).

مؤلف: در این معنا روایات دیگری نیز هست.

و در الدر المنثور آمده که ابن جریر و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مکه نماز می گزارد در نمازش دعا کرد و گفت: "یا الله یا رحمن" مشرکین گفتند: به این بی دین نگاه کنید که ما را از پرستش دو خدا نهی می کند، در حالی که خودش دو معبود را می خواند، در اینجا بود که آیه: "قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ... نازل گردید (۳).

مؤلف: در سبب نزول این آیه، روایات دیگری، مخالف این روایت رسیده، که علت‌هایی غیر علت مذکور را بیان نموده، اما از همه آنها بهتر، همین روایت است و با مفاد آیه انطباق بیشتری دارد.

روایاتی در باره اسماء حسنی، اسماء حقیقی و اسماء خدا و عقائد بت پرستان در باره اسماء خدا

و در توحید به طور مسند و در احتجاج به طور مرسل (بدون ذکر سند) از هشام بن حکم روایت شده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) در باره اسماء خدا- عز و جل- و از اشتقاق آنها پرسیده (گفتم: کلمه: "الله" از چه مشتق شده؟) فرمود: ای هشام "الله" مشتق [

ص: ۳۱۲

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۵.

۲- فروع کافی، ج ۳، ص ۳۳۴ ط تهران.



٣- الدر المنثور، ج ٤، ص ٢٠٦، ط بيروت. [.....]

از اله است و اله مالوه می خواهد و اسم غیر مسمی است، پس هر کس اسم را بدون معنا بپرستد کافر شده و چیزی نپرستیده و کسی که اسم و معنا را بپرستد باز کافر شده، چون دو چیز را پرستیده، و کسی که معنا را بپرستد بدون اسم او خدا را به یگانگی پرستیده آیا فهمیدی ای هشام؟.

هشام می گوید: عرض کردم: بیش از این بفرمائید، فرمود: برای خدای تبارک و تعالی نود و نه اسم است، پس اگر بنا باشد که اسم همان مسمی باشد باید هر اسمی برای خود، الهی باشد، و لیکن چنین نیست، بلکه خدای تعالی معنا و مسمای واحدی است که این اسامی بر آن دلالت می کنند، و همه این اسامی باز غیر اویند، ای هشام اسم نان غیر از نان است، و آدمی را سیر نمی کند ولی به آن دلالت می کند، و همچنین آب که اسم نوشیدنی است، و لباس که اسم پوشیدنی است و آتش که اسم سوزاننده است (۱).

و نیز در توحید به سند خود از ابن رثاب از عده ای از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: هر کس خدای را با توهم عبادت کند کافر شده، و هر که اسم را بپرستد و معنا را رها کند کافر گشته، و هر کس اسم و معنا هر دو را بپرستد مشرک شده و هر کس معنا را بپرستد و اسم را عنوان و معرف آن قرار دهد و با صفاتش او را توصیف کند و بر این معنا اعتقاد قلبی داشته و زبانش هم همین را در پنهان و آشکار بگوید، چنین کسی از اصحاب امیر المؤمنین (علیه السلام) است و در حدیث دیگر آمده چنین کسانی مؤمن حقیقینند (۲).

و در توحید بحار الانوار در باب مغایرت بین اسم و معنا از کتاب توحید نقل کرده که او به سند خود از ابراهیم بن عمر از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای تبارک و تعالی اسمی خلق کرد که با حروف توصیف نمی شود، و با الفاظ به زبان در نمی آید و در پیکر شخصی مجسم نمی شود، و با هیچ چیز تشبیه نمی گردد و به هیچ رنگی در نمی آید، در اقطار و مکانها نمی گنجد، و از تعریف شدن برتر است و از حس هر متوهمی محجوب و پرده پوشیده است، آن گاه آن اسم را کلمه تامه ای بر اساس چهار جزء با هم قرار داد، به طوری که هیچ یک از آنها قبل از دیگری نبود سپس سه چیز که مورد حاجت خلق بود از آن ظاهر ساخت و یک چیز از آن را محجوب گذاشت، و آن یک چیز همان اسم مکنون مخزون است که به وسیله همین سه اسم ظاهر مخزون گردید.

ص: ۳۱۳

۱- توحید صدوق، ص ۲۲۰، ح ۱۳ و احتجاج، ج ۲، ص ۷۲، ح ۱۳.

۲- توحید صدوق، ص ۲۲۰، ح ۱۲.

و ظاهر آن سه اسم ظاهر عبارتند از: الله و تبارک و سبحان، و برای هر کدام از این سه اسم، ارکانی چهارگانه است که در مجموع دوازده رکن می شود، پس آن گاه برای هر رکنی سی اسم قرار داد که هر یک فعلی و کاری منسوب به او است، پس او است رحمان و رحیم، ملک و قدوس و خالق و باری و مصور و حی و قیوم و لا تاخذه سنه و لا نوم و علیم و خبیر و سمیع و بصیر و حکیم و عزیز و جبار و متکبر و علی و عظیم و مقتدر و قادر و سلام و مؤمن و مهیمن و منشی و بدیع و رفیع و جلیل و کریم و رازق و محیی و ممیت و باعث و وارث.

پس این اسماء و آنچه که از اسماء حسنی هست، تا سیصد و شصت اسم تمام شود، همه از این سه اسم منشعب می گردد. و این سه اسم ارکان و حجابهایی هستند برای آن اسم واحد مکنون که به وسیله این سه اسم مخزون شدند، و این همان مطلبی است که آیه: "قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى" بیان می کند (۱).

مؤلف: این حدیث در کافی نیز از آن جناب روایت شده (۲).

در جلد هشتم این کتاب در بحث اسماء حسنی گذشت که گفتیم: این اسماء که اسماء حسنائش نامیده اند اسماء اسماء هستند، و آنچه از مصادیق که این اسماء بر آن دلالت و اشاره می کند یعنی ذات متصف به فلان وصف اسم حقیقی می باشد، و بنا بر این بعضی از اسماء حسنی عین ذات خواهند بود: و آن اسمایی هستند که مصداق یکی از صفات ثبوتیه کمالیه را برسانند چون: حی و علیم و قدیر، و بعضی از آنها زائد بر ذات و خارج از ذاتند، و آن اسمایی هستند مشتمل که بر یکی از صفات سلبیه می باشند نظیر: لا تأخذه سنه و لا نوم و یا فعلی از افعال خدا باشند مانند: خالق و رازق.

اینها اسماء حقیقی خدا است و اما اسماء اسماء خدا عبارت است از همین الفاظ که بر ذات متصف به صفتی دلالت کند و هیچ شکی نیست که این الفاظ غیر ذات خدایند، بلکه الفاظی هستند که گوینده آنها، آنها را ایجاد می کند، پس هم حادثند و هم قائم به گوینده.

در این مطالب هیچ بحثی نیست، خلافتی که در این میان هست در دو جهت است:

جهت اول اینکه: بعضی از جاهلان از متکلمین سلف میان اسماء و اسماء اسماء خلط کرده پنداشته اند که مقصود از عین ذات بودن اسماء، همین الفاظ است که اسماء اسماء می.

ص: ۳۱۴

۱- بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۶۶، ط اسلامیة.

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۸۷، ح ۱۱، دوره دو جلدی عربی.

خداست، و به همین جهت معتقد شده اند که اسم، عین مسمی است، و در نتیجه عبادت اسم و خواندن آن، عین عبادت مسمی است و این قول در اوائل عصر خلفای عباسی رواج داشت و دو روایت گذشته یعنی دو روایت توحید صدوق در رد بر این قول صادر شده اند.

جهت دوم: نظریه ای است که بت پرستان داشتند، و آن این است که: به هیچ وجه ممکن نیست خدای سبحان مورد توجه و بندگی بندگان قرار گیرد، و همه توجهات به اسماء خدا است، پس اسماء که مظاهر آن ملائکه و جن و انسانهای کامل هستند مورد توجه عبادت کاران هستند، و همانها آلهه و معبودهای خلقند، نه خود خدا، و شما خواننده عزیز از بیان گذشته فهمیدید که آیه شریفه: "قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ" رد بر این نظریه و اعتقاد است.

از روایت اخیر حقیقت دیگری نیز کشف می شود، و آن چگونگی انتشار اسماء از ناحیه ذات متعالیه خدا است، ذاتی که رفیع تر از آن است که علم کسی بدان احاطه یابد و یا وصفی و نعتی او را مقید کند، و یا اسمی و رسمی او را محدود سازد، و روایت با مطالبی که در صدر و ذیلش دارد صریح در این است که مراد از اسماء در آیه شریفه همان اسماء حقیقی است که گفتیم، نه اسماء اسماء، و ما این حدیث را تا حدی در ذیل بحثی که در باره اسماء حسنی در جلد هشتم این کتاب کردیم، شرح داده ایم بدانجا مراجعه شود.

### چند روایت در باره جهر و اخفاف در نماز

و در تفسیر عیاشی از زراره و حمران و محمد بن مسلم از ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) روایت شده که در تفسیر آیه: "وَلَا تَجْهَرُ بِصَوْتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا" فرموده اند: ایامی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مکه بود، نمازش را با صدای بلند اقامه می فرمود در نتیجه مشرکین صدایش را می شنیدند و محل حضور حضرت برایشان مشخص می شد سپس به آنجا رفته وی را آزار می دادند، لذا این آیه شریفه نازل گردید (۱).

مؤلف: این معنا در الدر المنثور (۲) هم از ابن مردویه از ابن عباس روایت شده و نیز از عایشه (۳) روایت شده که گفته است: "این آیه در باره دعاء است" و عیبی هم ندارد، چون میان آن و دیگر روایات معارضه ای نیست، و نیز از عایشه روایت شده که آیه در باره تشهد است.

و در کافی به سند خود از سماعه روایت شده که گفت: از امام (علیه السلام) معنای آیه: "وَلَا تَجْهَرُ بِصَوْتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا" را پرسیدم، فرمود: مخافته آن است که انسان طوریت.

ص: ۳۱۵

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۸، ح ۱۷۵. (۲ و ۳) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۶ و ۲۰۷، ص بیروت.

تکلم کند که گوش خودش هم نشنوند، و جهر آن است که جوهره صدا به شدت بلند شود (۱).

مؤلف: این روایات تا حدی معنای اولی را که در تفسیر آیه گذراندیم تایید می کند.

و باز در همان کتاب به سند خود عبد الله بن سنان روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم آیا بر امام جماعت واجب است که نماز را آن قدر بلند بخواند که مامومین بشنوند؟ و اگر چنین است در جماعتی که جمعیت بسیار است چگونه می شود؟

فرمود: باید بطور معتدل و متوسط بخواند چنانچه خدای تعالی فرمود: "وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا" (۲).

و در الدر المنثور است که احمد و طبرانی از معاذ بن انس روایت کرده که گفت:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: آیه: "وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا" تا آخر آیه عزت است (۳).

و در تفسیر قمی از امام آورده که در ذیل "وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ" فرموده است:

یعنی خداوند هرگز ذلیل نشده تا محتاج ولیی شود که یاریش کند (۴).

### بحثی روایتی و قرآنی (در باره تفریق آیات قرآن - و قرآناً فرقیناه...) تقسیم قرآن به آیات و سوره

#### اشاره

این بحث پیرامون آیه شریفه "وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ" است که در سه فصل عنوان می شود:

فصل اول، پیرامون تقسیمات قرآن کریم: کتاب الهی به اجزایی تقسیم شده که با آن شناخته می شود، مانند سی جزء، و اینکه هر جزئی ۴ حزب و هر حزبی ۱۰ عشر دارد، و امثال آن، و این تقسیم بندی است که در قرآن کریم کرده اند، ولی آنچه در خود قرآن می باشد، دو تقسیم است: یکی سوره و دیگر تقسیم هر سوره به چند آیه، و مکرر از آن دو، اسم برده مثلاً فرموده: "سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا" (۵) و یا فرموده: "قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ" (۶) و همچنین در غیر این

ص: ۳۱۶

۱- فروع کافی، ج ۳، ص ۳۰۵، ح ۲۱.

۲- فروع کافی، ج ۳، ص ۳۱۷، ح ۲۷.

۳- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۸، ط بیروت.

۴- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۰، ط نجف.

۵- سوره نور، آیه ۱.



در لسان رسول خدا و صحابه و ائمه معصومین (علیه السلام) نیز استعمال این دو کلمه زیاد آمده به حدی که جای تردید نمانده که سوره و آیه دو حقیقت قرآنی است و این سوره ها مجموعه ای از کلام الهی است که هر یک با بسم الله آغاز شده و غرضی را بیان می کند، و آن غرض معرف سوره است، و در هیچ یک این قاعده تخلف پذیرفته، مگر در سوره براءت آن هم به حکم پاره ای از روایات ائمه اهل بیت (علیه السلام) - که در ذیل آیه: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ" (۱) در جلد دوازدهم این کتاب ذکر نمودیم - تتمه آیاتی از سوره انفال است، و نیز سوره "الضحی" و "الم نشرح" که با اینکه یک سوره هستند یک بسم الله در وسط فاصله شده، و همچنین سوره فیل و ایلاف که سوره واحدی هستند و یک بسم الله در وسط فاصله شده است. البته همه این موارد استثنایی به حکم روایاتی است که از ائمه (علیه السلام) رسیده و شیخ آن را در تهذیب (۲) به سند خود از شحام از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده و محقق در شرایع (۳) و طبرسی در مجمع البیان (۴) آن را به روایت اصحاب ما - امامیه - نسبت داده اند.

نظیر این مطلبی که در باره سوره ها گفتیم در آیه ها جریان دارد، زیرا در کلام خدای تعالی آیه بطور مکرر بر قطعه ای از کلام الهی اطلاق شده است، مانند: "وَ إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا" (۵) و نیز مانند: "كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا" (۶).

از ام سلمه روایت شده که گفت: رسول خدا آخر هر آیه وقف می کرد (۷)، و نیز روایت صحیح آمده که سوره حمد هفت آیه است (۸) و از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده که فرمود: سوره ملک سی آیه است (۹)، و همچنین روایاتی دیگر که در باره عدد آیه های هر سوره قرآن از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده است.

ص: ۳۱۷

۱- سوره حجر، آیه ۹.

۲- تهذیب، ج ۲، ص ۷۲، ط اسلامیة. [...]

۳- شرایع، کتاب الصلاة، ص ۲۴.

۴- مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۴۲، پاورقی طبع اسلامیة.

۵- وقتی آیات خدا بر آنان خوانده می شود ایمانشان را زیاد می کند. سوره انفال، آیه ۲.

۶- کتابی که آیاتش جدا جدا شده و به عربی خوانده می شود. سوره حم سجده، آیه ۳.

۷- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۰۷.

۸- تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۹، ح ۳ و مجمع البیان ج ۱، ص ۱۱.

۹- تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۱۱، ص ۲۰۵ و اتقان سیوطی، ج ۱، ص ۶۸.

و آنچه که دقت در تقسیم بندی طبیعی کلام عرب به فصول و قطعه های جدای از هم، و مخصوصا در کلمات مسجع آن، و نیز آنچه که تدبیر در روایات وارده از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و اهل بیتش در خصوص عدد آیات وارد شده اقتضاء می کند، این است که یک آیه از قرآن کریم یک قطعه از کلام خداست که حقیقت این است که بر آن یک قطعه اعتماد و تکیه نموده و در تلاوت آن را، از قبل و بعدش جدا کرد.

و این قطعات به اختلاف سیاقها و مخصوصا در سیاقهای مسجع مختلف می شود، چه بسا یک کلمه به تنهایی به خاطر مسجع آخرش یک آیه به حساب آید، مانند کلمه: "مدهامتان- دو برگ سبز" (۱) و چه بسا آیه دو کلمه یا بیشتر باشد، خواه کلام تام باشد یا ناقص، مانند "الرَّحْمَنُ" "عَلَّمَ الْقُرْآنَ" "خَلَقَ الْإِنْسَانَ" "عَلَّمَهُ الْبَيَانَ" (۲) و مانند "الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ" (۳) و چه بسا که یک آیه بسیار طولانی باشد، مانند آیه پیرامون قرض دادن و گرفتن که آیه ۲۸۲ از سوره بقره است.

### عدد سوره ها و آیات قرآن کریم

فصل دوم، پیرامون عدد سوره ها و آیات قرآن کریم: تعداد سوره های قرآن، صد و چهارده عدد است، و بر همین عدد، قرآنهای موجود در میان مسلمین تدوین شده و این قرآنها مطابق قرآنی است که عثمان جمع آوری نموده، و ما قبلا از ائمه معصومین (سلام الله علیهم اجمعین) نقل کردیم که فرمودند: سوره "برائت" سوره ای مستقل نیست، بلکه متمم سوره "انفال" است، و همچنین "وَالضُّحَى" و "أَلَمْ نَشْرَحْ" یک سوره و "فیل" و "ایلاف" یک سوره هستند.

و پیرامون تعداد آیه های قرآن باید گفت: در این خصوص نص متواتری نرسیده که یک آیه ها را معرفی کند، و هر یک را از دیگری متمایز سازد. روایات محدودی هم که رسیده به خاطر خبر واحد بودن قابل اعتماد نیستند، و روشن ترین علت بر نبودن دلیل معتبر، اختلاف اهل مکه، مدینه، شام، بصره و کوفه است، که در باره تعداد آیات اعداد متفاوتی ارائه کرده اند.

بعضی»

گفته اند: عدد آن شش هزار آیه است، بعضی»

دیگر گفته اند: شش هزار و دویست و چهار آیه است، یکی»

گفته شش هزار و دویست و چهارده آیه، و یکی»

دیگر گفته

ص: ۳۱۸

۱- سوره الرحمن، آیه ۶۴.

۲- سوره الرحمن آیات ۱-۴.

۳- سوره الحاقه، آیات ۱-۳. (۴ و ۵ و ۶ و ۷)الاتقان سیوطی، ج ۱، ص ۶۷.



نوزده آیه، بعضی (۱) گفته اند: بیست و پنج و بعضی (۲) دیگر سی و شش.

مکی ها عدد خود را از عبد الله بن کثیر از مجاهد از ابن عباس از ابی بن کعب روایت کرده اند، مدنی ها برای خود دو جور عدد روایت کرده اند یکی به ابی جعفر مرثد بن قعقاع و شیبه بن نصاب منتهی می شود. و روایت دیگرشان به اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر انصاری منتهی می گردد.

و اهل شام عدد خود را از ابی درداء روایت کرده اند، و روایت بصری ها به عاصم بن عجاج جحدری و روایت عدد کوفی ها به حمزه و کسایی و خلف منتهی می شود، حمزه گفته است: این عدد را ابن ابی لیلی از ابی عبد الرحمن سلمی از علی بن ابی طالب (علیه السلام) برای ما روایت کرده (۳).

و کوتاه سخن، وقتی اعداد به یک نص متواتر و یا حد اقل خبر واحد قابل اعتنایی منتهی نشود، و هیچ آیه ای به طور اطمینان بخشی، از سایر آیات قبل و بعدش متمایز نگردد، هیچ الزامی نیست که یکی از این روایت اخذ شود، لا جرم هر یک از این روایات که روشن و قابل اعتماد بود را می پذیریم و ما بقی را طرد می کنیم، و یا به هیچ یک عمل نمی کنیم، و اگر شخصی اهل تدبر باشد، باید به هر روایتی که در نظرش بیشتر قابل اعتماد بود، عمل نماید.

و آنچه که از علی (علیه السلام) در عدد کوفیان نقل شده معارض است با ادله ای که از خود آن جناب و همچنین از سایر ائمه اهل بیت (علیه السلام) رسیده که: در هر سوره "بسم الله" جزء آن سوره و یکی از آیات آن است (۴)، زیرا به حساب کوفیان، تنها بسم الله فاتحه، جزء سوره است، و ما بقی به حساب نیامده، و لازمه روایت نامبرده این است که عدد آیه های قرآن به مقدار بسم الله های سوره ها بیشتر باشد.

و این همان علتی است که ما را از ایراد بحثهای مفصل که در باره عدد آیه های قرآن شده منصرف ساخته است، چون دیدیم که این بحثها به نتیجه ای نمی رسد، تنها به این اشاره اکتفاء می کنیم که در عدد چهل سوره قرآنی اتفاق دارند، و در عدد آیه ها و یا رؤس آیه های هفتاد و چهار سوره اختلاف کرده اند، و همچنین در اینکه کلمه: "الر" مثلا آیه ای است تام و مستقل اتفاق کرده اند ولی در بقیه حروف مقطعه اختلاف نموده اند و آن گروه از.

ص: ۳۱۹

- ۱- الاتقان سیوطی، ج ۱، ص ۶۷.
- ۲- الاتقان سیوطی، ج ۱، ص ۶۷.
- ۳- الاتقان، ج ۱، ص ۶۷.
- ۴- تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۹، ح ۳. [...]

خوانندگان عزیز که می خواهند به جزئیات این اختلاف واقف گردند، باید به محل طرح این بحثها مراجعه نمایند.

## ترتیب سوره های قرآن کریم

فصل سوم، پیرامون ترتیب سوره ها: در کتاب اتقان از ابن ضریس نقل شده که او در کتاب فضائل القرآن خود گفته: محمد بن عبد الله بن ابی جعفر رازی به ما خبر داد که عمرو بن هارون ما را حدیث کرد که عثمان بن عطای خراسانی برایمان نقل کرد از پدرش از ابن عباس که گفت: آغاز هر سوره که در مکه نازل شده در مکه نوشته شد و بعدها خداوند هر چه می خواست به آن ملحق می کرد.

و سوره هایی که به ترتیب و پشت سر هم نازل شده اند عبارتند از:

(۱) "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" ۲- "ن" ۳- "مزل" ۴- "مدثر" ۵- "تبت" ۶- "تکویر" ۷- "اعلی" ۸- "وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى" ۹- "وَالْفَجْرِ" ۱۰- "وَالضُّحَى" ۱۱- "أَلَمْ نَشْرَحْ" ۱۲- "وَالْعَصْرِ" ۱۳- "وَالْعَادِيَاتِ" ۱۴- "إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ" ۱۵- "أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ" ۱۶- "أَمْ رَأَيْتَ" ۱۷- "قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ" ۱۸- "أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلْتَ رَبُّكَ" ۱۹- "قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ" ۲۰- "قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ" ۲۱- "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" ۲۲- "وَالنَّجْمِ" ۲۳- "عبس" ۲۴- "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ" ۲۵- "وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا" ۲۶- "وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ" ۲۷- "وَالنَّيْنِ" ۲۸- "لِيَلِيفَ قُرَيْشٍ" ۲۹- "قارعه" ۳۰- "لَا أُفْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ" ۳۱- "وَيَلُّ لِكُلِّ هُمْزَةٍ" ۳۲- "وَالْمُرْسَلَاتِ" ۳۳- "ق" ۳۴- "لَا أُفْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ" ۳۵- "وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ" ۳۶- "اقتربت الساعة" ۳۷- "ص" ۳۸- "اعراف" ۳۹- "قُلْ أَوْحَى" ۴۰- "یس" ۴۱- "فرقان" ۴۲- "ملائکه" ۴۳- "کهیصص" ۴۴- "طه" ۴۵- "واقعه" ۴۶- "طسم شعراء" ۴۷- "طس" ۴۸- "قصص" ۴۹- "بنی اسرائیل" ۵۰- "یونس" ۵۱- "هود" ۵۲- "یوسف" ۵۳- "حجر" ۵۴- "انعام" ۵۵- "صافات" ۵۶- "لقمان" ۵۷- "سبأ" ۵۸- "زمر" ۵۹- "حم مؤمن" ۶۰- "حم سجده" ۶۱- "حم عسق" ۶۲- "حم زخرف" ۶۳- "حم دخان" ۶۴- "جاثیه" ۶۵- "احقاف" ۶۶- "ذاریات" ۶۷- "غاشیه" ۶۸- "کهف" ۶۹- "نحل" ۷۰- "إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا" ۷۱- "ابراهیم" ۷۲- "انبیاء" ۷۳- "مؤمنین" ۷۴- "تنزیل سجده" ۷۵- "طور" ۷۶- "تبارک الملک" ۷۷- "الحاقه" ۷۸- "سائل" ۷۹- "عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ" ۸۰- "نازعات" ۸۱- "إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ" ۸۲- "إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ" ۸۳- "روم" ۸۴- "عنکبوت" ۸۵- "وَيَلُّ لِلْمُطَفِّفِينَ".

این سوره هایی بوده که در مکه نازل شده است.

پس خدای تعالی سوره های زیر را به ترتیب در مدینه نازل کرد: ۱- "سوره بقره" ۲- "انفال" ۳- "آل عمران" ۴- "احزاب" ۵- "ممتحنه" ۶- "نساء" ۷- "إِذَا زُلْزِلَتْ" ۸- "حدید"

(۹) "قتال" ۱۰- "رعد" ۱۱- "رحمان" ۱۲- "انسان" ۱۳- "طلاق" ۱۴- "لَمْ يَكُنِ" ۱۵- "حشر" ۱۶- "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ" ۱۷- "نور" ۱۸- "حج" ۱۹- "منافقون" ۲۰- "مجادله" ۲۱- "حجرات" ۲۲- "تحريم" ۲۳- "جمعه" ۲۴- "تغابن" ۲۵- "صف" ۲۶- "فتح" ۲۷- "مائده" ۲۸- "برائت" (۱).

در این روایات سوره فاتحه ساقط شده و چه بسا گفته باشند که این سوره دو بار نازل شده یکی در مکه و بار دیگر در مدینه.

اتقان از بیهقی نقل کرده که در کتاب دلائل النبوه به سند خود از عکرمه و حسین بن ابی الحسن روایت کرده که این دو نفر گفته اند: خداوند از قرآن کریم سوره اقرء باسم ربك را نازل کرد، همچنین سوره هایی که در روایت بالا بود شمرده اند تا به آخر جز اینکه سوره فاتحه و اعراف و کهیعص را از آنچه در مکه نازل شده ساقط کرده اند.

و نیز این دو نفر حم دخان را قبل از حم سجده و انشقاق را قبل از انفطار و نیز مطفین را قبل از بقره در سوره های مدنی، و نیز آل عمران را قبل از انفال و مائده را قبل از ممتحنه از سوره های مکی ضبط کرده اند (۲).

آن گاه بیهقی به سند خود از مجاهد از ابن عباس روایت کرده که گفت: اولین سوره ای که خدا از قرآن کریم بر پیغمبرش نازل کرد سوره "أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ" بود تا آخر حدیث، و این حدیث از نظر ترتیب مطابق با حدیث عکرمه است، با این تفاوت که آن سوره های مکی که در حدیث عکرمه ساقط شده در این حدیث آمده است (۳).

باز در همان کتاب، از کتاب ناسخ و منسوخ، تالیف ابن حصار نقل کرده که:

سوره های مدنی مورد اتفاق بیست سوره است و آنچه در آن اختلاف هست دوازده سوره است، و از این چند سوره گذشته بقیه سوره ها به اتفاق مکی است، این بود کلام ناسخ و منسوخ (۴).

و آن سوره هایی که مدنی بودنشان مورد اتفاق است عبارتند از: ۱- بقره ۲- آل عمران ۳- نساء ۴- مائده ۵- انفال ۶- توبه ۷- نور ۸- احزاب ۹- سوره محمد ۱۰- فتح ۱۱- حجرات ۱۲- حدید ۱۳- مجادله ۱۴- حشر ۱۵- ممتحنه ۱۶- منافقون ۱۷- جمعه ۱۸- طلاق ۱۹- تحريم ۲۰- نصر.

و آنچه از مکی ها و مدنی های مورد اختلاف است سوره های ذیل است:

(۱) رعد ۲- رحمان ۳- جن ۴- صف ۵- تغابن ۶- مطفین ۷- قدر ۸- بینه ۹- زلزال ۱۰-

ص: ۳۲۱

۱- الاتقان، ج ۱، ص ۱۰.

۲- الاتقان، ج ۱، ص ۱۰.

۳- الاتقان، ج ۱، ص ۱۰.

۴- الاتقان، ج ۱، ص ۱۱.

البته در فن تفسیر و بحثهای مربوط به دعوت نبویه و سیر روحی و سیاسی و اجتماعی دعوت در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و تحلیل سیره شریفه آن جناب، دانستن اینکه کدام سوره مکی و کدام مدنی است و تقدیم و تاخیر نزول آیات، دخالت بسیاری دارد.

و روایات، به طوری که دیدید در اثبات این مجهولات نمی توانند مورد اعتماد باشند، چون هیچ یک از مضامین آنها متواتر نیست، علاوه بر اینکه میان آنها تعارض وجود دارد که در نتیجه از درجه اعتبار ساقط شده اند.

پس تنها طریق برای تحصیل این غرض، تدبر و دقت در سیاق آیات و بهره جویی از قرائن و امارات داخلی و خارجی است، که ما هم در تفسیر خود از همین راه استفاده کرده ایم و اللّٰهُ المستعان.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا (۱) قِيمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا (۲) مَا كَثُرَ فِيهِ أَبْدًا (۳) وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا (۴)

مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا (۵) فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنَّ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا (۶) إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (۷) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا (۸)

ترجمه آیات

به نام خدای بخشاینده مهربان،

ستایش خاص خدایی است که این کتاب استوار را به بنده خویش فرو فرستاد و در آن انحراف ننهاد (۱).

تا از جانب خویش از عذابی سخت بترساند و مؤمنان را که کارهای شایسته کنند نوید دهد که پاداشی نیک دارند (۲).

و همیشه در آن بسر می برند (۳).

و نیز کسانی را که گویند خدا فرزندی گرفته بیم دهد (۴).

در این باب چیزی ندانند پدرانشان نیز نمی دانستند، کلمه ای که از دهانشان بیرون می شود بزرگ است، و جز دروغ نمی گویند (۵).

شاید تو از پی ایشان از غم اینکه چرا قرآن را باور ندارند خویشتن را هلاک کنی (۶).

ما این چیزها را که روی زمین هست آرایش آن کرده ایم تا ایشان را بیازماییم که کدامشان از جهت عمل بهترند (۷).

و ما آنچه را روی زمین هست خاک بایر می کنیم (۸).

## بیان آیات آهنگ و مفاد کلی این سوره مبارکه

### اشاره

این سوره با انذار و تبشیر دعوت می کند به اعتقاد حق و عمل صالح هم چنان که از دو آیه اولش هم بوی این معنا استشمام می شود. و نیز از آیه آخر سوره که می فرماید "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا".

و در این سوره مساله نفی فرزند داشتن خدا مورد عنایت و توجه زیادی واقع شده است نظیر اینکه می بینیم تهدید و انذار را به کسانی اختصاص می دهد که برای خدا فرزند قائل شده اند، یعنی بعد از آنکه می فرماید: "لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ" مجدداً می فرماید: "وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا".

پس در این آیه روی سخن با دوگانه پرستان است، که قائل به فرزندى ملائکه و جن و مصلحین بشر برای خدا هستند، و همچنین خطاب به نصاری است که قائل به فرزندى مسیح برای اویند. و بعید نیست که روی سخن به یهود هم باشد، چون خود قرآن از یهود نقل کرده که گفته اند "عزیر پسر خدا است".

و بعید نیست کسی بگوید که غرض از نزول این سوره بیان سه داستان عجیب است که در قرآن کریم جز در این سوره ذکر نشده، یکی قصه اصحاب کهف و دیگری داستان موسی و آن جوانی که در راه به سوی مجمع البحرین دیدار نمود، و سوم حکایت ذی القرنین، و آن گاه از این سه داستان در غرض سوره که اثبات نفی شریک و تشویق بر تقوی و ترس از خدا است استفاده کند.

و این سوره به طوری که از سیاق آیاتش استفاده می شود در مکه نازل شده است. اما بعضی از مفسرین آیه "وَ اضْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ..." را از مکی بودن استثناء کرده اند و به زودی در باره آن بحث می کنیم.

**توضیح مقصود از اینکه قرآن عوج (کجی) نداشته، قیم است و اشاره به اقوال مختلف مفسرین در ذیل جمله: "لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا..."**

"الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيمًا".

کلمه "عوج" - به فتح عین و به کسر آن - به معنای انحراف است. در مجمع البیان

می گوید: "عوج- به فتحه عین- در کجی چیزهایی که محسوس و قابل دیدن هستند- چون نیزه و چوب- استعمال می شود، و با کسره عین در امور نادیدنی چون اعتقادات و سخن گفتن (۱).

و شاید منظور از چیزهای مرئی آنهایی باشند که به سهولت دیده می شوند و مقصود از چیزهای نامرئی آنهایی باشند که به آسانی مشهود نیستند کما اینکه راغب در مفردات چنین گفته است: "عوج" به فتحه عین کجی هایی را گویند که با چشم به آسانی دیده می شوند، مانند کجی چوبی که در زمین نصب شده باشد، ولی "عوج" به کسره عین در کجی هایی است که با فکر و بصیرت تشخیص داده می شوند، مانند انحراف و انحنايي که در زمین مسطح است که تنها متخصصین می توانند آن را تشخیص دهند، و نیز مانند انحراف در دین و زندگی (۲).

پس بنا به گفته وی دیگر اشکالی به آیه شریفه "لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا" (۳) وارد نمی شود- دقت بفرمائید.

خدای تعالی در این سوره کلامش را با ذکر ثنای خود افتتاح فرموده، و به این نحو خود را ستوده که: قرآنی بر بنده اش نازل کرده که هیچ انحرافی از حق در آن نیست، و آن کتاب قیم مصالح بندگانش در زندگی دنیا و آخرت است، و از عهده این کار به خوبی برمی آید، پس همه حمدها که در ترتب خیرات و برکات آن از روز نزولش تا روز قیامت هست، همه برای خدا است.

پس سزاوار نیست که هیچ دانشمند اهل بحثی تردید کند در اینکه: آنچه از صلاح و سداد در جوامع بشری به چشم می خورد همه از برکات انبیای کرام است که در بشر منتشر کرده اند، و تخمی است که آنان با دعوت خود به سوی حق و حسن خلق و عمل صالح افشانده اند، و اینکه قرآن کریم در چهارده قرن که از نزولش می گذرد تمدنی به بشر داده و ارتقایی بخشیده و علم نافع و عمل صالحی در بشر به وجود آورده که مخصوص خود آن است و به همین جهت دعوت نبوی منتهایی بزرگ بر بشر دارد، پس همه حمدها برای خدا است.

و با این بیان روشن می شود اینکه بعضی از مفسرین در تفسیر این آیه، یعنی جمله

ص: ۳۲۵

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۸.

۲- مفردات راغب، ماده "عوج".

۳- روز قیامت در زمین کجی و جای خالی نمی بینی. سوره طه، آیه ۱۰۷.

"الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ... " گفته اند: یعنی " بگوئید الحمد لله الذي نزل " صحیح نیست.

" وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا " - ضمیر در " له " به کتاب برمی گردد، و جمله مورد بحث جمله حالیه است از کتاب. و کلمه " قیما " آن گونه که از کتاب فهمیده می شود حال بعد از حال است، زیرا خدای تعالی در مقام ستایش خویش است از این جهت که کتابی نازل کرده و به صفت نداشتن اعوجاج متصف است، و از این جهت که آن کتاب بر تامین مصالح جامعه بشری قیم است. پس به هر دو صفت بذل عنایت شده، آن هم بطوری مساوی، و همین اقتضاء می کند که جمله مزبور حالیه باشد، و " قیم " نیز حال دوم باشد.

بعضی (۱) از مفسرین گفته اند: جمله " وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا " عطف است بر صله، و کلمه " قیما " حال از ضمیر در " له " است، و معنایش این است که " و حمد آن خدای را که برای کتاب در حالی که قیم است اعوجاج قرار نداده " (۲) و یا " قیما " منصوب به مقدری است و معنایش این است که " و حمد آن خدایی را که برای کتاب اعوجاج قرار نداده و آن را قیم قرار داده " و لازمه این دو وجه این است که عنایت میان اصل نزول و قیم بودن و بی اعوجاج بودن کتاب تقسیم شود، و بر شما خواننده عزیز روشن شد که این خلاف عنایتی است که مستفاد از سیاق است.

بعضی (۳) دیگر از مفسرین گفته اند: در آیه شریفه تقدیم و تاخیر به کار رفته و تقدیر آن " نزل الكتاب قیما و لم يجعل له عوجا " است و این بدترین نظریه ای است که در باره آیه ابراز شده، وجه رد نظریه فوق این است که نفی اعوجاج در قرآن، مقدم بر اثبات قیمومیت است.

زیرا عدم اعوجاج کمالی است که قرآن فی نفسه دارد، و قیمومیت کمالی است که قرآن به دیگران می دهد و معلوم است کمال بر تکمیل تقدم دارد.

و اینکه کلمه " عوج " که نکرده است و در سیاق نفی قرار گرفته خود افاده عمومیت می کند، پس قرآن کریم در تمامی احوال و از همه جهات مستقیم و بدون اعوجاج است. و در لفظش فصیح و در معنایش بلیغ و در هدایت نمودنش موفق و حتی در حجت ها و براهینش قاطع و در امر و نهی خیرخواه، و در قصص و اخبارش صادق و بدون اغراق و در قضاوتش فاصل میان حق و باطل است. و همچنین از دستبرد شیطانها محفوظ و از اختلاف در

ص: ۳۲۶

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۰.

۲- کشاف، ج ۲، ص ۷۰۲.

۳- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۱.



مضامینش به دور است. نه در عصر نزولش دستخوش باطل شده و نه بعد از آن.

کلمه "قیم" به معنای کسی است که مصلحت چیزی را تامین نموده، امور آن را تدبیر نماید، مانند قیم خانه که قائم به مصالح خانه است، و اهل خانه در امور خانه به او مراجعه می کنند. و کتاب قیم، آن کتابی است که مشتمل بر معانی قیمی باشد، و آنچه که قرآن کریم متضمن آن است اعتقاد حق و عمل صالح است، هم چنان که خدای تعالی در باره قرآن می فرماید: "يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ" (۱) و دین صحیح اسلام هم همین است، چنانچه خدای سبحان در موضعی از کتابش دین خود را به قیم بودن توصیف کرده، از آن جمله فرموده: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ" (۲).

بنا بر این، پس توصیف کتاب به وصف قیمومت به خاطر این است که متضمن دین قیم می باشد دینی که قائم به مصالح عالم بشری است، چه مصالح دنیایی، و چه آخرتی.

و چه بسا از مفسرین که قضیه را بر عکس معنا کرده و گفته اند: قیمومت، اول وصف کتاب است و سپس وصف دین. (به عبارت دیگر ما گفتیم کتاب به خاطر اینکه متضمن دین قیم است خودش هم قیم شده، ولی بعضی گفته اند کتاب قیم است و دین به خاطر قیم بودن کتاب، قیم شده است) و در باره اش گفته شده: "وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ" (۳) که ظاهر معنایش: دین کتاب های قیم است. ولی این قسم تفسیر نوعی مجاز گویی است.

بعضی (۴) گفته اند: مقصود از قیم، مستقیم است یعنی معتدل که نه افراط در آن باشد و نه تفریط. بعضی (۵) دیگر گفته اند: قیم، به معنای مدبر سایر کتابهای آسمانی است، یعنی سایر کتابها را تصدیق و حفظ نموده، شرایعش را نسخ می کند. و اینکه به دنبال کلمه قیم فرموده:

"لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ ... مؤيد معنایی است که ما ذکر کردیم.

"لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ".

بعضی (۶) آیه را اینطور معنا کرده اند: این کتاب را فرستاد تا کافران را از عذابی شدید که از ناحیه خدا صادر می شود، انداز نماید، ولی ظاهر آیه به قرینه اینکه مؤمنین را مقید.

ص: ۳۲۷

۱- به سوی حق و به سوی راه مستقیم راهنمایی می کند. سوره احقاف، آیه ۳۰.

۲- روی خود متوجه دین قیم بساز. سوره روم، آیه ۴۳.

۳- سوره بینه، آیه ۵.

۴- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۱.

۵- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۹.

۶- تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۷۶. [.....]

می کند به آن مؤمنینی که عمل صالح می کنند، این است که تقدیر آیه: "لینذر الذین لا- يعملون الصالحات- تا بترساند کسانی را که عمل صالح نمی کنند" بوده باشد، حال چه آنهایی که اصلاً ایمان نمی آورند، و یا اگر ایمان می آورند در عمل خود مرتکب فسق و تباهی می شوند.

در هر حال، این جمله بیان می کند که چرا کتاب را قیم و مستقیم بر بنده اش نازل کرده، زیرا پر واضح است که اگر کتاب خودش مستقیم و برای غیر خودش قیم نمی بود نمی توانست انذار و بشارت باشد.

و مراد از "اجر حسن" بهشت است، به قرینه اینکه در آیه بعدی فرموده: "ما کثیرین فیهِ اَیِّداً" و معنای آیه روشن است. "و یُنذِرَ الذِّینَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا".

مقصود از اینان عموم کسانی هستند که بت پرستیده معتقد بودند که ملائکه پسران یا دختران خدایند، و چه بسا از اینان که در باره جن و مصلحین از بشر، چنین اعتقادی داشته اند.

و نیز مقصود نصاری هستند که مسیح را پسر خدا می دانستند. هر چند که از نظر اینکه قرآن کریم به یهود نسبت داده که عزیز را پسر خدا می دانسته اند یهود نیز مشمول آیه هست.

انذار را در خصوص کسانی که گفتند خدا برای خود فرزند گرفته، تکرار کرد تا مزید اهتمام را در خصوص ایشان افاده نماید.

" ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ... "

از آیه شریفه " اَنِّیْ یَکُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تُکُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَ خَلَقَ کُلَّ شَیْءٍ " (۱) استفاده می شود که مورد بحث آیه معتقد بوده اند خدا حقیقتاً فرزند گرفته و فرزنددار شده است.

لذا در آیه مورد بحث آن را با دو جواب رد می کند: یکی اینکه این سخن را از روی نادانی زده اند، و علمی بدان ندارند، دوم اینکه دروغ می گویند.

جمله: " ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ " رد بر همگی ایشان از خلف و سلفشان است، و لیکن چون ایشان علم به این نظریه را به پدران خود احاله داده می گفتند " این دین، دین پدران ما است، و آنها بهتر از ما می اندیشیده اند، و ما جز اینکه پیروی ایشان کنیم حق اظهار نظری نداریم " لذا خدا میان آنان و پدرانشان فرق گذاشته، ابتدا از ایشان نفی علم نموده و سپس از

ص: ۳۲۸

۱- از کجا برای او فرزند می شود و حال آنکه زن ندارد چون هر چه از زن و مرد و هر مخلوق دیگر که هست او خلق کرده. سوره انعام، آیه ۱۰۱.

پدرانشان که به آنان اعتماد کرده بودند، تا بدین وسیله هم نظریه ایشان را رد کرده باشد و هم دلیلشان را.

### قول و اعتقاد به فرزند داشتن خدا چه به نحو حقیقی و چه به نحو مجاز باطل و ممنوع است

و اینکه فرمود: "كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ" برای مذمت آنان و بزرگ شمردن سخن باطل ایشان است که گفته بودند: "اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا" برای اینکه جرأت بزرگی بر خدای سبحان کرده شریک و تجسم و ترکیب و احتیاج به کمک و جانشین را به او نسبت داده اند- تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا.

البته این را هم نباید از نظر دور داشت که بعضی از کسانی که قائل به فرزنددار بودن خدا بودند، منظورشان فرزند حقیقی نبوده، بلکه به عنوان احترام و تشریف و برای اینکه قرب به خدا و خصوصیت آن شخص مورد علاقه شان را برسانند اطلاق پسر خدا بر او می کرده اند، مانند یهود که- به طوری که قرآن از ایشان حکایت کرده- عزیز را پسر خدا می دانسته اند، و یا می گفته اند: "نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ- ما پسران و دوستان خداییم" و همچنین در کلمات بعضی از قدمای ایشان آمده که بر بعضی از مخلوقات اولیه اطلاق "پسر خدا" می کرده اند، به این عنوان که اینها اولین خلق خدا هستند که خدایشان آفریده و صادر کرده، همانطور که پسر از پدر صدور می یابد و بر آن موجوداتی که واسطه این صدور بودند اطلاق همسر و زوج می کرده اند.

و این دو اطلاق هر چند که شامل آنچه که اطلاق اول می شده نمی شود چون این اطلاق از باب مجاز و به عنوان احترام بوده، و لیکن هر دو از نظر شرع ممنوع است. نه صحیح است گفته شود فلان موجود فرزند واقعی خدا است آن طور که ما فرزندان پدران خود هستیم، و نه صحیح است بگوئیم فلان موجود آن قدر دارای شرافت است که اگر ممکن بود خدا فرزند دار شود جز این موجود کسی فرزند او نمی بود، و ملاک ممنوعیت این دو اطلاق همین بس که هر دو باعث می شود عامه مردم گمراه گشته رفته رفته از مجاز، حقیقت را بفهمند و به شقاوت دائمی و هلاکت جاودانه گرفتار گردند.

"فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا".

کلمه "بخوع" و "بخع" به معنای کشتن و هلاک کردن است. و "آثار" به معنای علامت های پا و اثر قدمهای کسی است که از زمین نرم عبور کرده باشد، و کلمه "اسف" به معنای شدت اندوه است، و مراد از "بهذا الحدیث" همین قرآن کریم است.

این آیه و دو آیه بعدش در مقام خرسندی و تسلی خاطر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، و حرف "فاء" که بر سر آیه آمده برای تفریع کلام بر کفر و انکار ایشان به آیات

خدا است که از آیات قبلی استفاده می‌شد. و معنای آیه چنین است: مثل اینکه بوی این می‌آید که از شدت اندوه بر اعراض کفار از قرآن و انصرافشان از شنیدن دعوت، خودت را از بین ببری.

البته ما مساله اعراض و انصراف را از کلمه "آثار" در آوردیم که خود استعاره است.

### هدف از خلق زینت بر روی زمین آزمایش انسان‌ها و تمیز نیک و بد بر اساس اعتقاد و عمل است

"إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ... صَعِيدًا جُرُزًا".

کلمه "زینت" به معنای هر امر زیبایی است که وقتی منضم به چیزی شود، جمالی به او می‌بخشد به طوری که رغبت هر کسی را به سوی آن جلب می‌کند. و کلمه "صعید" به معنای قشر زمین است و کلمه "جرز" به طوری که مجمع البیان گفته، زمینی است که گیاه نرویانند، گویی تخم گیاهان را می‌خورد (۱).

در این دو آیه، بیان عجیبی در حقیقت زندگی بشر در زمین ایراد شده، و آن این است که نفوس انسانی - که در اصل جوهری است علوی و شریف - هرگز مایل نبوده که به زمین دل ببندد و در آنجا زندگی کند، ولی عنایت خداوند تبارک و تعالی چنین تقدیر کرده که کمال و سعادت جاودانه او از راه اعتقاد و عمل حق تامین گردد، به همین جهت تقدیر خود را از این راه به کار بسته که او را در موقف اعتقاد و عمل نهاده، به محک تصفیه و تطهیرش برساند و تا مدتی مقدر در زمینش اسکان داده میان او و آنچه که در زمین هست علقه و جذبه ای برقرار کند و دلش به سوی مال و اولاد و جاه و مقام شیفته گردد. این معنا را از این جای آیه استفاده کردیم که می‌فرماید: آنچه در زمین هست ما زینت زمین قرارش دادیم. و زینت بودن مادیات فرع بر این است که در دل بشر و در نظر او محبوب باشد، و دل او به آنها بستگی و تعلق یافته در نتیجه سکونت و آرامش یابد.

آن گاه وقتی آن مدت معین که خدا برای سکونتشان در زمین مقرر کرده به سر آمد، و یا به عبارتی آن آزمایشی که خدا می‌خواست از فرد فرد آنان به عمل آورد و تحقق یافت، خداوند آن علاقه را از بین آنها و مادیات محو نموده آن جمال و زینت و زیبایی که زمین را از آن می‌گیرد، و زمین به صورت خاکی خشک و بی گیاه می‌شود، آن سرسبزی و طراوت را از آن سلب می‌کند، و ندای رحیل و کوس کوچ را برای اهلهش می‌کوبد، از این آشیانه بیرون می‌روند، در حالی که چون روز تولدشان منفرد و تنها هستند.

این سنت خدای تعالی در خلقت بشر و اسکانش در زمین و زینت دادن زمین و لذائد

ص: ۳۳۰

مادی آن است تا بدین وسیله فرد فرد بشر را امتحان کند و سعادتمندان از دیگران متمایز شوند.

و به همین منظور نسلها را یکی پس از دیگری به وجود می آورد و متاعهای زندگی را که در زمین است، در نظرشان جلوه می دهد، آن گاه آنان را به اختیار خود وا می گذارد تا آزمایش تکمیل گردد. بعد از اتمام آن، ارتباط مزبور را که میان آنان و آن موجودات بود بریده، از این عالم که جای عمل است به آن نشاه که سرای حساب است، منتقلشان می کند، هم چنان که فرموده:

" وَ لَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ ... وَ لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ تَرْكُنتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَ مَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَ ضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ " (۱).

پس حاصل معنای آیه این شد که: اعراض ایشان از دعوت و انذار و تبشیرت باعث تاسف بیش از حد تو نشود، و اگر می بینی که سرگرم تمتع از امتعه حیات مادی اند، ناراحت مباش، زیرا اینها اولین مردمی نیستند که چنین هستند و کاری هم نمی توانند بکنند، بلکه نه تنها نمی توانند کاری صورت دهند بلکه همین اعراض و سرگرمی به متاع دنیا خود آزمایش الهی است که ایشان را مسخر کرده است. آری این ماییم که بشر را در روی زمین منزل و متاعهای آن را در نظرش جلوه دادیم، که بینندگان را مفتون خود کند تا نفوسشان مجذوب گشته امتحان ما صورت گیرد و معلوم شود که کدامشان بهتر عمل می کنند، و آن گاه پس از اتمام امتحان، به تحقیق که همین ما زمین و آنچه را که در آن است به صورت سرزمین خشک و فاقد چیزی که مایه رغبت باشد، در می آوریم.

پس ناگفته پیداست که خدای سبحان از همه بشر ایمان نخواست تا ایمان نیابردن عده ای به معنای شکست خوردنش باشد، و استمرارشان در کفر و ضلالت به معنای مغلوب شدن خدا باشد، و از این جهت تو ناراحت شوی، بلکه همین سرنوشت را، خود او برایشان تنظیم نموده تا امتحانشان کند پس در هر حال خدا در آنچه خواسته غالب است.

از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که جمله " وَ إِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيداً جُرُزاً " از باب استعاره به کنایه است، و مراد از آن، قطع رابطه تعلق بین انسان و متاعهای زندگی زمینی است.

ص: ۳۳۱

۱- یعنی اگر بینی که ستمکاران در گردابهای مرگند و فرشتگان دستهای خویش را گشوده که جانهای خویش بر آرید ... شما تک تک همانطور که نخستین بار خلقتان کردیم پیش ما آمده اید و آنچه را به شما عطا کرده بودیم پشت سر گذاشته اید واسطه هایتان را که می پنداشتید در عبادت شما شریکند با شما نمی بینم، روابط شما گسیخته و آنچه می پنداشتید نابود شده است. سوره انعام، آیه ۹۳ و ۹۴.

و چه بسا از مفسرین (۱) که گفته اند: منظور از این تعبیر حقیقت معنای صعید جز است، نه معنای کنایه ای، و معنایش این است که و هر آن زینتی که بر زمین است را مجدداً با خاک یکسان خواهیم کرد و زمین را به نحوی قرار خواهیم داد که نه چیزی روئیدنی در آن باشد، و نه چیزی بر زمین موجود باشد.

و جمله " ما عَلَيَّهَا - آنچه بر روی آن است " از قبیل به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر است و گرنه جا داشت بفرماید " و انا لجاعلوه " شاید خواسته است عنایت بیشتر به وصف بودنش بر زمین را افاده کند.

### بحث روایتی (روایاتی در تفسیر جملات " لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا "، " فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ ... " و " لِيَنْبَلُوهُمْ أَهْلُهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ")

در تفسیر عیاشی از برقی روایت کرده که او بدون ذکر سند از ابی بصیر از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله " لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ " فرموده: مقصود از " باس شدید " علی (علیه السلام) است که از طرف رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مامور به کشتن دشمنانش گردید (۲).

مؤلف: این روایت را ابن شهر آشوب (۳) هم از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است، لیکن معنایش این نیست که آیه شریفه در این خصوص نازل شده، بلکه منظور این است که یکی از عذابهای شدید داستان علی (علیه السلام) است.

و در تفسیر قمی در حدیث ابی الجارود از امام باقر (علیه السلام) آورده که در تفسیر آیه " فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ " فرموده: یعنی بکشی خود را در اثر مخالفت ایشان، و در باره کلمه " اسفا " فرموده: یعنی از حزن و اندوه (۴) و در الدر المنثور است که ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابن مروویه و حاکم در تاریخ از ابن عمر روایت کرده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آیه " لِيَنْبَلُوهُمْ أَهْلُهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا " را تلاوت فرمود، من پرسیدم: یا رسول الله معنای آن چیست؟ فرمود: یعنی تا آنکه شما

ص: ۳۳۲

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۷ و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۰.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۱.

۳- مناقب ابن شهر آشوب.

۴- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱.

را بیازماییم که کدامیک عقل بهتر و ورع بیشتر از محارم خدا دارید و کدامیک سریع تر در اطاعت خدائید (۱).

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) نقل کرده که در معنای "صَیْعِدًا جُرْزًا" فرمود: زمینی که گیاه ندارد (۲).

ص: ۳۳۳

---

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۱.

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱.

أَمْ حَسِبْتَ أَنْ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا (٩) إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا (١٠) فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا (١١) ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا (١٢) نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى (١٣)

وَ رَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا (١٤) هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا (١٥) وَ إِذِ اعْتَرَّتْهُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا (١٦) وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَتَرَاوَرُّ عَنِ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ إِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ هُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا (١٧) وَ تَحَسَّبُ لَهُمْ آيَاتُنَا وَ هُمْ رُكُودٌ وَ نُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ كَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَلَمَلَتْ مِنْهُمْ رُعبًا (١٨)

كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِتَسْأَلُوهُمُ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمِ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَ لِيَتَلَطَّفْ وَ لَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا (١٩) إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَ لَنْ تَقْلِحُوا إِذًا أَبَدًا (٢٠) وَ كَذَلِكَ أَعْرَضْنَا عَنْهُمْ لِئَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ أَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ مِنْهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُيُوتًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا (٢١) سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَ يَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَ يَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَ لَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا (٢٢) وَ لَا تَقُولَنَّ لِسَىءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ عَدَا (٢٣)

إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَ اذْكَرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَ قُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنَّ رَبِّي لِأَقْرَبٍ مِنْ هَذَا رَشَدًا (٢٤) وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ اذْدَادُوا تِسْعًا (٢٥) قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَبْصَرَ بِهِ وَ أَسْمِعَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا (٢٦)



مگر پنداشته ای از میان آیه های ما اهل کهف و رقیم شگفت انگیز بوده اند (۹).

وقتی آن جوانان به غار رفتند و گفتند: پروردگارا ما را از نزد خویش رحمتی عطا کن و برای ما در کارمان صوابی مهیا فرما (۱۰).

پس در آن غار سالهای معدود به خوابشان بردیم (۱۱).

آن گاه بیدارشان کردیم تا بدانیم کدامیک از دو دسته مدتی را که درنگ کرده اند بهتر می شمارند (۱۲).

ما داستانشان را برای تو به حق می خوانیم. ایشان جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان داشتند و ما بر هدایتشان افزودیم (۱۳).

و دلهایشان را قوی کرده بودیم که بپا خاستند و گفتند: پروردگارا ما، پروردگار آسمانها و زمین است و ما هرگز جز او پروردگاری نمی خوانیم، و گرنه باطلی گفته باشیم (۱۴).

اینان، قوم ما که غیر خدا خدایان گرفته اند چرا در مورد آنها دلیل روشنی نمی آورند، راستی ستمگرتر از آن کس که دروغی در باره خدا ساخته باشد کیست؟ (۱۵).

اگر از آنها و از آن خدایان غیر خدا را که می پرستند گوشه گیری و دوری می کنید پس سوی غار

بروید تا پروردگارتان رحمت خویش را بر شما بگسترد و برای شما در کارت‌ان گشایشی فراهم کند (۱۶).

و خورشید را بینی که چون بر آید از غارشان به طرف راست مایل شود و چون فرو رود به جانب چپ بگردد، و ایشان در فراخنا و قسمت بلندی غارند، این از آیه های خداست هر که را خدا هدایت کند او هدایت یافته است و هر که را خدا گمراه کند دیگر دوستدار و دلسوزی و رهبری برایش نخواهی یافت (۱۷).

چنان بودند که بیدارشان پنداشتی ولی خفتگان بودند. به پهلوی چپ و راستشان همی گردانیدیم و سگشان بر آستانه دستهای خویش را گشوده بود، اگر ایشان را می دیدی به فرار از آنها روی می گرداندی و از ترسشان آکنده می شدی (۱۸).

چنین بود که بیدارشان کردیم تا از همدیگر پرسش کنند، یکی از آنها گفت: چقدر خوابیدید؟

گفتند روزی یا قسمتی از روز خوابیده ایم. گفتند پروردگارتان بهتر داند که چه مدت خواب بوده اید، یکتان را با این پولاتان به شهر بفرستید تا بنگرد طعام کدام یکیشان پاکیزه تر است و خوردنیی از آنجا برای شما بیاورد، و باید سخت دقت کند که کسی از کار شما آگاه نشود (۱۹).

زیرا محققا اگر بر شما آگهی و ظفر یابند شما را یا سنگسار خواهند کرد و یا به آیین خودشان بر می گردانند و هرگز روی رستگاری نخواهند دید (۲۰).

بدینسان کسانی را از آنها مطلع کردیم تا بدانند که وعده خدا حق است، و در رستاخیز تردیدی نیست، وقتی که میان خویش در کار آنها مناقشه می کردند، گفتند بر غار آنها بنائی بسازید پروردگار به کارشان داناتر است، و کسانی که در مورد ایشان غلبه یافته بودند گفتند بر غار آنها عبادت گاهی خواهیم ساخت (۲۱).

خواهند گفت: سه تن بودند چهارمیشان سگشان بود. و گویند پنج تن بودند ششم آنها سگشان بوده اما بدون دلیل و در مثل رجم به غیب می کنند. و گویند هفت تن بودند هشتمی آنها سگشان بوده. بگو پروردگارم شمارشان را بهتر می داند و جز اندکی شماره ایشان را ندانند، در مورد آنها مجادله مکن مگر مجادله ای به ظاهر، و در باره ایشان از هیچ یک از اهل کتاب نظر مخواه (۲۲).

در باره هیچ چیز مگو که فردا چنین کنم (۲۳).

مگر آنکه خدا بخواهد، و چون دچار فراموشی شدی پروردگارت را یاد کن، و بگو شاید پروردگارم مرا به چیزی که به صواب نزدیکتر از این باشد هدایت کند (۲۴).

و در غارشان سیصد سال بسر بردند و نه سال بر آن افزودند (۲۵).

بگو خدا بهتر داند چه مدت بسر بردند دانستن غیب آسمانها و زمین خاص او است چه او بینا و شنوا است، جز او دوستی ندارند و هیچکس را در فرمان دادن خود شریک نمی کند (۲۶).



این آیات داستان اصحاب کهف را ذکر می کند که یکی از سه سؤالی است که یهود به مشرکین یاد دادند تا از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسند و بدین وسیله او را در دعوی نبوتش بیازمایند. و دو سؤال دیگر- به طوری که در روایات آمده- یکی داستان موسی و آن جوان همسفر او است، و دیگری داستان ذی القرنین است. چیزی که هست در این آیات داستان کهف را مانند آن دو داستان دیگر طوری نقل فرموده که صریح باشد در این که آن را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسیده اند، همانطور که در آن دو دارد: "يَسْئَلُونَكَ" گو این که در آخر آیات مربوط به داستان کهف نیز چیزی که اشاره به این معنا داشته باشد هست، و آن این است که می فرماید: "در باره هیچ چیز مگو این کار را فردا می کنم مگر آنکه دنبالش بگویی ان شاء الله".

سیاق آیات سه گانه ای که داستان مزبور با آنها شروع شده اشعار به این دارد که قصه کهف قبلا به طور اجمال در بین مردم معروف بوده، مخصوصا این اشعار در سیاق آیه "أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا" بیشتر به چشم می خورد، و می فهماند که نزول این آیات برای تفصیل قضیه است که از جمله "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ... " شروع می شود.

و وجه اتصالش به آیات قبل این است که با اشاره به این داستان و اینکه جای تعجب در آن نیست همان مطالب گذشته را تایید می کند، که اگر خدای تعالی موجودات روی زمین را در نظر بشر جلوه داده، و دلهای آدمیان را مجذوب آنها نموده تا بدانها رکون و اطمینان کنند، و توجه خود را بدانها معطوف دارند، همه به منظور امتحان است. و همچنین اگر پس از گذشتن اندک زمانی همه آنها را با خاک یکسان نموده، از نظر انسان می اندازد و به صورت سرابی جلوه می دهد، همه و همه آیاتی است الهی نظیر آیتی که در داستان اصحاب کهف هست، که خدا خواب را بر آنان مسلط نمود و در کنج غاری سیصد سال شمسی به خوابشان برد و وقتی بیدار شدند جز این به نظرشان نرسید که یا یک روز در خواب بوده اند و یا پاره ای از روز پس مکث هر انسان در دنیا و اشتغالش به زخارف و زینت های آن و دلباختگی اش نسبت به آنها و غفلتش از ماسوای آن، خود آیتی است نظیر آیتی که در داستان اصحاب کهف است. همانطور که آنها وقتی بیدار شدند خیال کردند روزی و یا پاره ای از روز خوابیده اند،

انسانها هم وقتی روز موعود را می بینند خیال می کنند یک روز و یا پاره ای از یک روز در دنیا مکث کرده اند، و چنانچه از اصحاب کهف سؤال شد "كَمْ لَيْتُمْ" و آنها گفتند: "لَيْتَنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" از همه انسانها نیز در روز موعود سؤال می شود: "كَمْ لَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ عِدَدَ سِنِينَ قَالُوا لَيْتَنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" (۱) و نیز می فرماید: "كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ" (۲).

پس آیت اصحاب کهف در بین سایر آیات الهی پیشامدی نوظهور و عجیب نیست، بلکه داستانی است که همه روزه، و تا شب و روزی هست، تکرار می گردد.

پس گویا خدای تعالی بعد از آنکه فرمود: "فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا ... صَعِيدًا جُرُزًا" رسول گرامی خود را خطاب می کند که: گویا تو متوجه نشدی که اشتغال مردم به دنیا و ایمان نیاوردنشان به این داستان به خاطر تعلقی که به زینت های زمین دارند، خود آیتی است نظیر آیت خوابیدن اصحاب کهف در غار، و به همین جهت اندوهناک شدی تا حدی که خواستی از غصه خودت را بکشی، و خیال کردی که داستان اصحاب کهف یک داستان استثنایی و نوظهور و عجیب است، و حال آنکه این داستان عین داستان زندگی مردم دنیاپرست است.

و اگر صریحا رسول گرامش را خطاب نکرد خواست تا نسبت غفلت به ساحت مقدس او نداده باشد، علاوه بر اینکه کنایه از تصریح رساتر است.

این آن معنایی است که با تدبر در وجه و چگونگی اتصال این داستان با آیات قبلش به دست می آید. و به همین منوال آیات بعدی هم - که مربوط به آن دو مرد است که یکی از آنها صاحب دو باغ بود و آیات بعد از آن، که مربوط است به قصه موسی و همسفرش - معنا می شود که به زودی بیانش خواهد آمد. البته مفسرین دیگر در وجه اتصال آیات این قصه به ما قبل خود وجوه دیگری ذکر کرده اند که موجه نیستند، و فائده ای در نقل آنها نیست.

"أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا".

"حسبان" به معنای پندار و مظنه است، و "کهف" به معنای مغاره ای است که در کوه باشد، و فرق آن را با "مغاره" از نظر لغت این است که کهف از مغاره وسیع تر و بزرگتر

ص: ۳۳۸

۱- پرسیده می شود چند سال در زمین درنگ کردید؟ (در پاسخ) گویند درنگ کردیم یک روز یا قسمتی از یک روز. سوره مؤمنون، آیات ۱۱۲ و ۱۱۳.

۲- روزی که می بینند وعده الهی را، چنین به نظرشان می رسد که در زمین مکث نکردند مگر ساعتی از یک روزی را. سوره احقاف، آیه ۳۵.

است. و غار همان کهف است، لیکن در صورتی که کوچک باشد و کلمه "رقیم" از "رقم" است که هم به معنای نوشتن است و هم به معنای خط. پس "رقیم" در واقع به معنای "مرقوم" است، چون در موارد بسیاری وزن فعلی به معنای مفعول می آید، مانند "جریح" که به معنای "مجروح" و "قتیل" که به معنای "مقتول" است. و کلمه "عجب" مصدر و به معنای "تعجب" است که اگر به صورت وصف (عجب) تعبیر شده نه به صورت فعل (تعجب) به منظور مبالغه است.

### بیان اینکه اصحاب رقیم نام دیگر اصحاب کهف است .

و از ظاهر سیاق این داستان بر می آید که اصحاب کهف و رقیم جماعت واحدی بوده اند که هم اصحاب کهف نامیده شدند، و هم اصحاب رقیم. اصحاب کهف نامیده شدند به خاطر اینکه در کهف (غار) منزل کردند، و اصحاب رقیمشان نامیدند زیرا- بطوری که گفته (۱) شده داستان و سرگذشتشان در سنگنبشته ای در آن ناحیه پیدا شده است، و یا در موزه سلاطین دیده شده (۲)، به همین جهت اصحاب رقیم نامیده شدند. بعضی (۳) دیگر گفته اند "رقیم" نام کوهی در آن ناحیه بوده که غار مزبور در آن قرار داشته است. و یا نام وادیی بوده که کوه مزبور در آنجا واقع بوده (۴).

. و یا نام آن شهری بوده که کوه نامبرده در آنجا بوده است، و اصحاب کهف اهل آن شهر بوده اند (۵). و یا نام سگی بوده که همراه آنان به غار در آمده است (۶).

این پنج قول است که در باره معنای اصحاب رقیم گفته شده و به زودی در بحثی که پیرامون داستان کهف می آید، خواهید دید که قول اول مؤید دارد.

بعضی (۷) دیگر گفته اند: اصحاب رقیم مردمی غیر از اصحاب کهف بوده اند، و داستانشان غیر از داستان ایشان است، و خدای تعالی نام آنان را با اصحاب کهف ذکر کرده است، ولی فقط تفصیل داستان اصحاب کهف را فرموده است. این عده از مفسرین برای داستان اصحاب رقیم روایتی هم نقل کرده اند که به زودی در بحث روایتی خواهد آمد.

لیکن این قول بسیار بعید است، زیرا خدای تعالی در کلام فصیح و بلیغش هرگز به

ص: ۳۳۹

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲، نقل از سعید بن جبیر.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲.

۳- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲ به نقل از حسن. [.....]

۴- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲، به نقل از ابن عباس.

۵- کشاف، ج ۲، ص ۷۰۵.

۶- کشاف، ج ۲، ص ۷۰۴.

۷- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۱۰.

داستان دو طایفه از مردم اشاره نمی‌فرماید مگر آنکه تفصیل هر دو را بیان کند، نه اینکه اسم هر دو را ببرد و آن وقت تنها به داستان یکی پرداخته، دیگری را مسکوت بگذارد، و مورد توجه اجمالی یا تفصیلی قرار ندهد.

علاوه بر اینکه آن داستانی که گفتیم در روایت راجع به اصحاب رقیم آمده با سیاق آیات سابق سازگار نیست و آن مناسبتی را که داستان اصحاب کهف با آن سیاق دارد، ندارد.

پس از آنچه که در وجه اتصال آیات قصه کهف با آیات قبل گفتیم چنین بر می‌آید که معنای آیه این است که "تو گمان کرده ای داستان اصحاب کهف و رقیم- که خدا صدها سال به خوابشان برد و سپس بیدارشان نموده و گمان کردند یک روز و یا پاره ای از یک روز خوابیدند- آیت عجیبی از آیات ما است؟ نه هیچ عجیب و غریب نیست، زیرا آنچه که بر عامه خلق می‌گذرد، که سالها فریفته زندگی مادی و زرق و برق آن شده غافل و بی‌خبر از معاد به سر می‌برند و ناگهان به عرصه قیامت در آمده زندگی چند ساله دنیای خود را یک روز و یا ساعتی از یک روز می‌پندارند، دست کمی از سرگذشت اصحاب کهف ندارند.

و ظاهر سیاق- همانطور که قبلا هم اشاره کردیم- این است که قصه اصحاب کهف قبل از نزول این آیات بطور اجمال برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) معلوم بوده، و در این آیات عنایت در بیان تفصیل آن است، مؤید این استظهار این است که بعد از این آیه و سه آیه دیگر آمده که اجمال قصه را در بردارد و مجددا می‌فرماید: "نَحْنُ نَقُصُّ ... یعنی ما تفصیل داستان ایشان را برایت ذکر می‌کنیم.

"إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ ... مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا".

کلمه "اوی" از "اوی" است که به معنای برگشتن است، البته نه هر برگشتنی، بلکه برگشتن انسان و یا حیوان به محل اقامت و زندگی اش تا در آنجا دوباره استقرار یابد. و کلمه "فتیه" جمع سماعی "فتی" است، و "فتی" به معنای جوان است، و این کلمه خالی از شائبه مدح نیست و تقریباً منظور از آن، جوان خوب می‌باشد.

کلمه "هیئ" از ماده تهیه و آماده کردن است. بیضاوی گفته است که اصل تهیه هر چیزی پدید آوردن هیات آن است (۱). و کلمه "رشد" - به فتحه را و شین- و همچنین کلمه "رشد" - به ضمه را و سکون شین- راه یافتن به سوی مطلوب است. راغب گفته: "رشد" و

"رشد" در مقابل "غی" است که در جای کلمه هدایت استعمال می شود (۱).

### مقصود از "رحمت" و "رشد" در دعای اصحاب کهف: "رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَبِّ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا"

و جمله "فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً" تفریع دعای ایشان است بر بازگشتن ایشان، گویا وقتی ناتوانی و بیچارگی خود را دیدند مضطر به این شدند که از درگاه خدا مسئلت نمایند، و این تفریع را کلمه "من لدنک" تایید می کند، زیرا اگر دستشان از هر چاره ای قطع نشده باشد، و یاس و نومیدی از هر طرف احاطه شان نکرده باشد رحمتی را که درخواست کردند مقید به قید "لدنک" نمی کردند، بلکه می گفتند "آتنا رحمه- خدایا به ما رحمتی فرست" هم چنان که دیگران می گویند: "رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً" (۲) و یا می گویند:

"رَبَّنَا وَ آتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ" (۳) پس مراد از رحمت سؤال شده تایید الهی بوده در جایی که مؤیدی غیر او نیست.

ممکن هم هست مراد از رحمت سؤال شده از ناحیه پروردگار پاره ای مواهب و نعمتهای مختص به خدا باشد از قبیل هدایت که در مواضعی از کلام مجیدش آن را از ناحیه خودش به تنهایی دانسته است، تقیید به جمله "من لدنک" هم خالی از اشعار به این معنا نیست. و ورود نظیر این قید در دعای راسخین در علم که در قرآن آمده باز این احتمال را تایید می کند، چنانچه فرموده: "رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً" (۴) که می دانیم در این درخواست جز هدایت چیزی را نخواسته اند.

و در جمله "وَ هَبِّ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا" مراد از "أمرنا" آن وصفی است که مخصوص به خود آنان بوده. و به خاطر همان وضع از میان قوم خود بیرون آمده و فرار کرده اند و حتما آن قوم در پی مردم با ایمان بوده اند تا هر جا یافتند آنها را به قتل برسانند، و یا بر پرستش غیر خدا مجبورشان کنند. و این عده پناهنده به غار شدند در حالی که نمی دانستند سرانجام کارشان به کجا می رسد، و چه بر سرشان می آید، و غیر از پناهندگی به غار هیچ راه نجات دیگری نداشتند، و از همین جا معلوم می شود که مراد از رشد همان راه یافتن و اهداء به روزنه نجات است.

پس این جمله، یعنی جمله "وَ هَبِّ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا" بنا بر احتمال اول- از دو

ص: ۳۴۱

۱- مفردات راغب، ماده "رشد".

۲- سوره بقره، آیه ۲۰۱.

۳- سوره آل عمران، آیه ۱۹۴.

۴- پروردگارا دلهای ما را از حق منحرف مکن بعد از آنکه هدایتمان کردی و از ناحیه خودت رحمتی بر ما ارزانی دار. سوره آل عمران، آیه ۸.



احتمالی که در سابق در معنای رحمت گذشت - عطف تفسیر بر جمله " آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً " خواهد بود، و بنا بر احتمال دوم درخواست دیگری غیر درخواست رحمت خواهد شد.

### معنای جمله: " فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا "

" فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا "

زمخشری در تفسیر کشاف خود گفته: یعنی پرده ای بر آن غار زدیم تا دیگر گوشه‌هایشان صداهای خارج را نشنود و از خواب بیدار نگردند. و به عبارت دیگر: خواب سنگینی بر آنان مسلط کردیم که هیچ صدایی بیدارشان نکند هم چنان که اشخاصی که سنگین خواب هستند همینطورند، هر چه بیخ گوششان فریاد بزنی بیدار نمی گردند، بنا بر این، مفعول " ضربنا " که همان حجاب باشد در کلام حذف شده هم چنان که در عبارت معروف: " فلان بنی علی امرأته " مفعول " بنی " حذف شده، و نمی گویند چه بنا کرد، چون مقصود معلوم است، همه می دانند که اطاقی بنا کرد (۱).

و در مجمع البیان گفته: معنای " فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ " این است که ما خواب را بر گوشه‌های آنان مسلط کردیم، و این تعبیر نهایت درجه فصاحت را دارد، هم چنان که می گویند:

" ضربه الله بالفالج " یعنی خدا او را مبتلای به فلج کرد. قطرب گفته: این تعبیر نظیر تعبیر عرب است که می گوید: " ضرب الامیر علی ید فلان " و منظور از این تعبیر این است که امیر دست فلانی را از فلان کار کوتاه نمود. اسود بن یعفر که مردی نابینا بود گفته است:

و من الحوادث لا ابا لك انني ضربت على الارض بالاسداد

یعنی: از حوادث بی پدر! از حوادث روزگار اینکه من بر زمین زدم (یعنی جایی نمی روم).

آن گاه قطرب اضافه کرده که این از تعابیر فصیح قرآنی است که به طور زیرنویسی نمی شود ترجمه اش کرد. این بود کلام صاحب مجمع البیان (۲).

این معنایی که وی برای جمله مورد بحث کرده از معنای زمخشری بلیغ تر است.

البته معنای سومی هم می توان کرد، هر چند مفسرین آن را نگفته اند و آن این است که مقصود از زدن بر گوش اشاره به آن رفتاری باشد که زنان هنگام خواباندن بچه های خود انجام می دهند، و آن این است که یا با کف دست و یا با سر انگشت به گوش بچه آرام می زنند تا حواسش از همه جا جمع شده در یک جا متمرکز شود، و به این وسیله خوابش ببرد، پس جمله مذکور کنایه از این است که خدای تعالی با شفقت و مدارا آنان را به خواب برد

١- تفسير كشاف، ج ٢، ص ٧٠٥.

٢- مجمع البيان، ج ٦، ص ٤٥١.

همانطور که مادر مهربان با بچه شیرخوار خود عمل می کند.

"سِنِينَ عَدَدًا" - این جمله ظرف است برای "ضرب" و "عدد" مانند عد مصدر به معنای معدود است، و بنا بر این معنای جمله مزبور سنین معدودا است، و بعضی گفته اند: مضافی در این میان حذف شده، و تقدیر کلام "سنین ذوات عدد، یعنی سالهایی دارای عدد" بوده است.

ولی زمخشری در کشاف گفته توصیف سنین به عدد احتمال دارد به منظور تکثیر و یا تقلیل بوده باشد، و در هر حال معنا: "سالهای بسیار" باشد چون به منظور تقلیل هم که باشد کثیر نزد ما نزد خدا قلیل است هم چنان که عمر دنیای ما را یک ساعت از روز خوانده و فرموده:

"لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ - در دنیا مکث نکردند مگر ساعتی از روزی" زجاج گفته: این توصیف به منظور تکثیر است، چون هر چیزی وقتی زیاد باشد محتاج به شمردن و عدد است و اما اندکش احتیاج به عدد ندارد، این هم خلاصه کلام زمخشری بود (۱).

و چه بسا عنایت در این توصیف به این بوده که کمی مقدار سالها را برساند، چون هر چیزی وقتی زیاد شد دیگر قابل شمردن نیست و عادتاً آن را نمی شمارند، پس اینکه فرموده سالهایی معدود، یعنی اندک و قابل شمار، هم چنان که همین قرآن کریم این عنایت را در داستان بفروش رفتن یوسف (علیه السلام) به بهای اندک به کار برده و فرموده: "وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمٍ مَعْدُودَةٍ" (۲) یعنی درهم هایی اندک.

بعلاوه اگر منظور از این توصیف تقلیل باشد با سیاق مناسب تر است، زیرا در سابق هم گفتیم که زمینه کلام افاده این معنا است که سرگذشت اصحاب کهف امر عجیبی نیست، و با این زمینه تقلیل سازگارتر است نه تکثیر. و معنای آیه روشن است، و از آن استفاده می شود که اصحاب کهف در این مدت طولانی در خواب بوده اند نه اینکه مرده باشند.

"ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا".

مراد از "بعث" در اینجا همان بیدار کردن است، نه زنده کردن. به قرینه آیه قبلی که دلالت داشت بر اینکه در این مدت در خواب بودند نه اینکه مرده باشند. راغب گفته:

کلمه "حزب" به معنای جماعت است اما جماعتی که یک نوع فشرده گی داشته باشند (۳).

و نیز در باره کلمه "امد" گفته: این کلمه با کلمه "ابد" در معنا نزدیک به همند، با این تفاوت که ابد مدت زمانی را گویند که حد محدودی نداشته باشد و مقید به حدی نشده.

ص: ۳۴۳

۲- او را بفروختند به بهایی ناچیز و درهم هایی معدود. سوره یوسف، آیه ۲۰.

۳- مفردات راغب، ماده "حزب". [.....]

باشد، و لذا هیچ وقت نمی گویند: "ابد، چند سال" به خلاف "آمد" که به معنای مدت زمانی است که محدود باشد، اگر حدش در کلام آمده باشد که معین خواهد بود، ولی اگر به طور مطلق ذکر شده باشد زمان محدودی است که حدش مجهول است. و فرق میان آمد و زمان این است که آمد به اعتبار آخر زمان و نهایت آن به کار می رود ولی زمان عام است، هم در ابتدای مدت استعمال می شود و هم در آخر آن، و به همین جهت است که بعضی از علمای لغت گفته اند "مدی" و "آمد" قریب المعنایند (۱).

مراد از اینکه فرمود "لنعلم" - تا بدانیم "آن معنای معروف این کلمه نیست تا کسی بگوید مگر خدا هم جاهل است، بلکه به معنای علم فعلی است. و علم فعلی عبارت است از حضور معلوم و ظهورش با وجود مخصوص به خودش در نزد خدای سبحان و در قرآن کریم علم به این معنا زیاد آمده، مانند آیه "لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ" (۲) و آیه "لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ" (۳).

برگشت توجیه بعضی (۴) از مفسرین هم که گفته اند معنای "لنعلم" عبارت است از:

"تا معلوم خود را اظهار کنیم" به همین معنایی است که ما کردیم.

### معنای اینکه فرمود: سپس اصحاب کهف را بیدار کردیم "لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى"

و جمله "لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى ... " تعلیل برای بعث است، و لام آن لام غایت و مراد از "دو حزب" دو طائفه از اصحاب کهف است که با هم اختلاف کردند یکی پرسید "كَمْ لَبِثْتُمْ" دیگری پاسخ داد: "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" گفتند پروردگارتان بهتر می داند که چقدر خوابیدید.

جمله "وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ" که در آیات بعدی است همین معنا را تایید می کند که غرض از خواب کردن اصحاب کهف همین بوده که وقتی بیدار می شوند اختلاف کنند و معلوم شود آیا به ذهن فردی از آنان می رسد که چقدر خوابیده اند، یا نه؟.

و اما این احتمال که بعضی (۵) داده اند که منظور از "دو حزب" دو طائفه از مردم بوده اند که در باره خواب اصحاب کهف اختلاف کرده اند، کفار به خطا نظر می دادند، و مؤمنین به صواب، خدا خود اصحاب کهف را بیدار کرد تا حق مطلب را بگویند، و معلوم شود که کدام طائفه خطا کرده اند "معنای بعیدی است.

ص: ۳۴۴

۱- مفردات راغب، ماده "آمد".

۲- سوره حدید، آیه ۲۵.

۳- سوره جن، آیه ۲۸. (۴ و ۵) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲.

کلمه "احصی" در جمله "أَحْصِيَ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا" فعل ماضی است که از باب افعال گرفته شده. و کلمه "امدا" مفعول آن است و ظاهراً جمله "لِمَا لَبِثُوا" قید است برای "امدا" و "ما" در آن مصدریه است، و به آیه چنین معنا می دهد: کدامیک از دو طائفه مدت مکثشان را شمرده اند.

بعضی (۱) دیگر از مفسرین کلمه "احصی" را اسم تفضیل از احصاء دانسته و گفته اند که کلمه مذکور اسم تفضیل است که زوائدش حذف شده، هم چنان که می گویند: "فلان احصی للمال و افلس من ابن المذلق" (۲) و کلمه "امدا" منصوب به فعلی است که کلمه "احصی" بر آن دلالت دارد. لیکن این طرز معنا کردن تکلف و بیهوده به خود زحمت دادن است. البته بعضی دیگر از مفسرین معنای دیگری کرده اند.

و معنای آیات سه گانه یعنی آیه "إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ... أَمَدًا" این است: وقتی جوانان در غار جا گرفتند از پروردگار خود در همان موقع درخواست کردند که پروردگارا به ما از ناحیه خودت رحمتی عطا کن که ما را به سوی راه نجاتمان هدایت کند. پس سالهای معدودی ایشان را در غار بخوابانندیم و آن گاه بیدارشان کردیم تا معلوم شود کدامیک از دو طائفه مدت خواب خود را می داند، و آن را شمرده است.

و این آیات سه گانه به طوری که ملاحظه می فرمایید اجمال داستان اصحاب کهف را یادآوری نموده و تنها جهت آیت بودن آن را و غرابت امر ایشان را بیان می کند. آیه اولی اشاره می کند که چگونه به غار درآمدند، و درخواست راه نجات کردند، و در دومی به خواب رفتن آنان را در سالهایی معدود بیان نموده در آیه سوم به بیدار شدن و اختلافشان در مقدار زمانی که خوابیدند اشاره شده است.

پس اجمال قصه سه رکن دارد که هر یک از این آیات سه گانه یکی را بیان نموده است. و بر همین منوال است آیات بعدی که تفصیل داستان را بیان می کند، جز اینکه آن آیات مطلب دیگری را هم اضافه می کند، و آن پاره ای از جزئیات است که پس از علنی شدن داستان ایشان رخ داده، و آیه "كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ..." - تا آخر آیات قصه - متضمن آن جزئیات است.

ص: ۳۴۵

۱- کشف، ج ۲، ص ۷۰۵.

۲- فلانی از همه بهتر مال می شمارد، و فلانی از ابن مذلق مفلس تر است - این جمله یک مثل مشهور است.

" نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ ... "

از اینجا تفصیل نکات مهم داستان شروع می شود، و معنای اینکه فرمود: " إِنَّهُمْ فَتِيهَ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ " این است که اصحاب کهف جوانانی بودند که به پروردگار خود ایمانی آوردند که مورد رضایت او بود. و اگر منظور افاده چنین ایمانی نبود مسلماً ایمان را به آنان نسبت نمی داد و نمی فرمود: ایمان آوردند به پروردگارشان.

" وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى " - هدایت بعد از اصل ایمان ملازم با ارتقای درجه ایمانی است که باعث می شود انسان به سوی هر چیزی که منتهی به خشنودی خدا است هدایت گردد، هم چنان که فرموده: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ آمَنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ " (۱).

" وَ رَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا ... عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ".

کلمه " ربط " به معنای محکم بستن است. و " ربط بر دلها " کنایه از سلب اضطراب و قلق از آنها است. و کلمه " شطط " به معنای خروج از حد و تجاوز از حق است. و کلمه " سلطان " به معنای حجت و برهان است.

### اقرار به توحید پروردگار و نفی ربوبیت ارباب و آله در گفتگوی اصحاب کهف با خود

این آیات سه گانه قسمت اول از گفتگوی اصحاب کهف را حکایت می کند، که وقتی علیه بت پرستی قیام نمودند و با آن به مبارزه برخاستند با یکدیگر گفتند. " إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا هُوَ لَا يَأْتُونَنَا آلِهَةٌ لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنِ يَدَيْنِ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا - هنگامی که قیام کردند گفتند پروردگار ما پروردگار آسمانها و زمین است، ما به غیر او اله دیگری را نمی خوانیم، چرا که اگر بخوانیم در این هنگام از راه حق تجاوز کرده ایم بین که مردم ما چگونه غیر خدا خدایانی گرفته اند، اینها اگر دلیل قاطعی بر ربوبیت ایشان نیاورند ستمکارترین مردمند، زیرا ستمکارتر از کسی که بر خدا افتراء و دروغ ببندد کیست؟ "

این قسمت از گفتگوی اصحاب کهف مملو از حکمت و فهم است، و در این فراز از گفتگوی خود خواسته اند ربوبیت ارباب بتها از ملائکه و جن و مصلحین بشر را که فلسفه و تثیت الوهیت آنها را اثبات کرده باطل کنند، نه ربوبیت خود بتها را که مشتی مجسمه و تصویری از آن ارباب و خدایان است. شاهد بر این معنا کلمه " علیهم " است که می رساند

ص: ۳۴۶

۱- ای کسانی که ایمان آورده اید از خدا بترسید و به رسول او ایمان بیاورید تا از رحمت خود دو چندان به شما بدهد و به شما نوری ارزانی دارد که با آن نور آمد و شد کنید. سوره حدید، آیه ۲۸.

منظورشان ابطال ربوبیت ملائکه و جن و کملین از بشر بوده، و گرنه اگر منظورشان ابطال ربوبیت مجسمه ها بود می فرمود: "علیها- اگر دلیل قاطعی بر ربوبیت آنها نیاورند".

آری، اصحاب کهف در این قسمت از محاوره خود ابتداء با جمله "رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" توحید را اثبات نموده و ربوبیت تمامی عالم را منحصر به رب واحدی کرده اند که شریک ندارد، و این غیر آن چیزی است که وثنیت می گوید. وثنیت برای هر نوع از انواع مخلوقات، اله و ربی قائل هستند. الهی برای آسمانها و الهی برای زمین و ربی برای انسانها و همچنین برای هر قسم از موجودات ربی جداگانه قائلند.

آن گاه برای تاکید توحید اضافه کرده اند که: "لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا- ما به غیر او اله دیگری نمی خوانیم" و فائده این تاکید نفی آلهه ایست که وثنیت آنها را اثبات می کرد، و آن آلهه را ما فوق رب النوع ها می دانست مانند عقول کلیه ای که صابئین عبادت می کردند، و مانند برهما و سیوا و شنوکه براهمه و بودائیان آنها را می پرستیدند. اصحاب کهف برای نفی الوهیت آنها آن تاکید را آورده مجددا تاکید دیگری آوردند که: "لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا- اگر چنین کنیم از راه حق تجاوز کرده ایم" و با این جمله فهماندند که خواندن غیر خدا تجاوز از حد و غلو در حق مخلوق و بالا بردن آن تا حد خالق است.

آن گاه به مردم عصر خود در پرستش غیر خدای سبحان و اتخاذ آلهه حمله کرده گفته اند: "هُؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ" و عقیده آنان را چنین رد کرده اند که اینان دلیل روشنی بر آنچه ادعاء می کنند ندارند.

و این دلیلی که بت پرستان آورده اند که "خدای سبحان بزرگتر از آن است که ادراک خلق بر او احاطه یافته توجهش به سوی او متوجه گردد، و یا عبادت خود به سوی تقرب جوید و لا- جرم راه دیگری جز این نیست که مخلوق او بعضی از موجودات شریف و محترم را عبادت کند تا آن موجود عبادت وی را به خدا برساند و او را به خدا نزدیک کند" دلیلی است که به ضرر خود آنان است، زیرا اولاً احاطه نیافتن ادراک بشر به خدای تعالی اشکالی است که میان همه ما افراد بشر و آنچه عبادتش می کنند مشترک است.

به علاوه ما هم که یکتا پرستیم تنها او را به اسماء و صفاتش می شناسیم آن هم هر کس به قدر طاقتش به اسماء و صفات او آشنایی دارد. پس هر کس به قدر معرفتش باید او را پرستد.

علاوه بر اینکه تمامی صفاتی که معبود را مستحق عبادت می کند از قبیل خلقت کردن، رزق دادن و مالکیت و تدبیر عالم و امثال آن همه منحصرآ صفات خدای تعالی است،



و غیر خدا چیزی از آن صفات را از خود ندارد، پس مشرکین هم تنها او را باید بپرستند.

### جزئیاتی از داستان اصحاب کهف که از آیات استفاده می شود

آن گاه گفتار گذشته، یعنی جمله "لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ" را با این کلام دیگر خود "فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا": ردیف کردند تا حجت و برهانی که در رد کلام کفار اقامه کرده بودند تمام گردد. و معنایش این است که: بر مشرکین است که برهانی قاطع بر صحت گفتارشان اقامه کنند که اگر اقامه نکنند سخنشان سخنی بدون دلیل و علم بوده، دروغ و افترايي خواهد بود که به خدا بسته اند، و افتراء ظلم است، و ظلم بر خدا بزرگترین ظلمها است.

پس با این کلام خود به ما فهمانده اند که مردمی عالم و خداشناس و دارای بصیرت بوده اند و وعده خدای تعالی را که در باره شان فرموده: "وَزِدْنَاهُمْ هُدًى" در حقشان عملی شده است.

در این کلام با همه اختصارش قیودی است که از تفصیل نهضت آنان و جزئیات آن در ابتدای امر خبر می دهد، مثلاً از قید "وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ" فهمیده می شود که گفتار بعدیشان را که گفتند: "رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ..." از مشرکین پنهان نمی داشته اند، بلکه علنی در میان آنان می گفتند، در موقعیتی می گفتند که دل شیر در آن آب می شد، و از وحشت دلها به لرزه درمی آمده، پوست بدنها جمع می شده، در میان جمعی از دشمنان اظهار می داشتند که می دانستند دنبال اظهاراتشان خونریزی و عذاب و شکنجه و تطمیع در کار است.

و از قید، "إِذْ قَامُوا فَقَالُوا" استفاده می شود که این عده از جوانان ابتدای مخالفتشان در مجلسی بوده که دستور به عبادت و پرستش بتها از آنجا صادر می شده و اعضای آن محفل مردم را مجبور به بت پرستی نموده از عبادت خدا باز می داشتند و حتی استفاده می شود که خداپرستان را شکنجه و آزار هم می کردند، می کشتند، عذاب می دادند، حال این مجلس یا مجلس سلطان بوده یا مجلسی که از وزراء سلطان تشکیل می شده، و یا مجلس عمومی بوده است، علی ای حال این چند جوان برمی خیزند، و علناً مخالفت خود را اعلام داشته از آن مجلس بیرون می آیند، و از مردم شهر کناره گیری می کنند، و در حالی این قیام را کردند که در خطر عظیمی بودند، از هر سو مردم به ایشان حمله ور شدند، چون در آیه شریفه دارد که به غار پناهنده شدند، و فرموده: "وَإِذِ اعْتَرَّتْهُمُوهُمْ وَمَا يَعْجُدُونَ إِلَّا لِلَّهِ فَأَوْوُوا إِلَى الْكَهْفِ" - و چون از ایشان و آنچه که به غیر خدا می پرستیدند کناره گیری نمودید، به غار پناهنده شوید."

و این خود مؤید روایاتی است که در داستان اصحاب کهف آمده و به زودی خواهد آمد که اصلاً شش نفر از آنان جزء خواص سلطان بوده اند و شاه در امور خود با آنان مشورت می کرده، همانها بودند که از مجلسش برخاسته اعلان اعتقاد به توحید نموده هر شریکی را از خدا نفی کردند.

و این با مضمون روایاتی که می گوید اصحاب کهف ایمان خود را پنهان می داشتند و با تقیه رفتار می کردند منافاتی ندارد، زیرا ممکن است عمری این چنین بسر برده و سپس به طور ناگهانی تقیه را شکسته ایمان به توحید را اعلام نموده از مردم خود کناره گیری نمودند، و دیگر مجالی برایشان نمانده که تظاهر به ایمان بکنند، زیرا اگر چنین مجالی بود قطعاً کشته می شدند.

و چه بسا احتمال داده اند، که مراد از قیام اصحاب کهف قیامشان برای یاری حق بوده، و اینکه گفته اند " رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ " گفتاری بوده که در دل زمزمه می کرده اند. و جمله " وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ " گفتار ایشان در هنگام خروجشان از شهر بوده. و یا ممکن است مقصود از قیامشان قیام برای خدا باشد، و همه اقوالی که از ایشان نقل شده گفتگوهای بوده میان خودشان که بعد از بیرون شدن از شهر و دور شدن از مردم به میان آورده اند. و بنا بر دو وجهی که ذکر شد منظور از ربط بر قلوب ایشان، این است که ایشان از عاقبت بیرون شدن از میان مردم و فرار از شهر و دوری از مردم نهراسیده اند.

و لیکن از دو وجه مذکور وجه اولی روشن تر است.

" وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوُوا إِلَى الْكَهْفِ ... " .

کلمه "اعتزال" و همچنین "تعزل" به معنای دوری از چیزی است، و کلمه "نشر" به معنای گستردن است و "مرفق" - به کسره میم و فتحه فاء، و همچنین بالعکس، و نیز به فتحه هر دو حرف - به معنای رفتار به نرمی و معامله به لطف است.

این آیه فراز دوم از محاوره آنان را بعد از بیرون شدن از میان مردم و اعتزالشان از آنان و از خدایان آنان حکایت می کند، که بعضی از ایشان پیشنهاد کرده که داخل غار شوند و خود را از دشمنان دین پنهان کنند. و اینکه این پیشنهاد خود الهامی الهی بوده که به دل ایشان انداخته که اگر چنین کنند خدا به لطف و رحمت خود با آنان معامله می کند، و راهی که منتهی به نجاتشان از زورگوئیهای قوم و ستمهای ایشان باشد پیش ایشان می گذارد. و ما این معنا را از جمله " فَأَوْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ ... " استفاده کردیم، چون اصحاب کهف در این جمله به طور جزم گفتند: " پروردگارتان از رحمتش برای شما می گستراند "، و نگفتند " امید است پروردگارتان چنین کند " و نیز نگفتند " شاید پروردگارتان چنین کند " و این دو مژده، یعنی نشر رحمت و تهیه مرفق، که بدان ملهم شدند همان دو خواهشی بود که بعد از دخول در کهف از درگاه خدای خود نموده - و به حکایت قرآن

کریم- گفتند: " رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا".

استثناء در جمله " وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ " استثناء منقطع است، زیرا وثنی ها، خدا را با سایر خدایان خود نمی پرستیدند تا در نتیجه استثناء متصل باشد، و بعضی افرادی که داخل در مستثنی منه بوده بیرون کند. پس اینکه بعضی (۱) از مفسرین گفته اند که مردم آن روز مثل سایر مشرکین هم خدا را می پرستیده اند و هم آلهه را. و همچنین اینکه بعضی (۲) دیگر گفته اند ممکن است که در میان آن مردم بعضی بوده اند که خدا را با آلهه می پرستیدند، و بدین جهت استثناء در آیه متصل است، سخنی بیجا است، زیرا هیچ وقت سابقه نداشته و معهود نبوده که وثنی ها خدای سبحان را با بتهای خود پرستیده باشند. و اصولاً فلسفه و ثنیت چنین اجازه ای نمی دهد، و ما در صفحات گذشته به فلسفه و حجت آنها اشاره کردیم.

" وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَتَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ ... "

کلمه " تزاور " به معنای تمایل است که از ماده " زور " به معنای میل گرفته شده. و کلمه " قرض " به معنای قطع و بریدن است. و کلمه " فجوه " به معنای زمین پهناور و وسیع و فضای خانه است، و مراد از " ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشَّمَالِ " طرف دست راست و طرف دست چپ است، و یا طرفی است که به خود آن راست و چپ گفته می شود، و به هر حال همین طرف راست و چپ معروف است.

### وضعیت جغرافیایی غار اصحاب کهف و کیفیت قرار گرفتن اصحاب کهف در آن

این دو آیه، غار اصحاب کهف و اوضاع جغرافیایی آن را و منزل کردن ایشان را در آن مجسم می سازد، و می فهماند که اصحاب کهف در غار در آن روزگاری که آنجا بودند چه حال و وضعی داشتند و وقتی به خواب رفتند چگونه بودند.

خطاب در آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، البته آن جناب شنونده خطاب شده نه اینکه مخصوص به خطاب باشد، بلکه روی سخن با همه مردم است، و از اینگونه خطابها شایع است که یک نفر را مخاطب قرار داده ولی همه را اراده می کنند.

پس، اینکه آیه شریفه فرموده " وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَتَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ هُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ " محل غار را وصف و تعریف می کند، و می فهماند که اصحاب کهف بعد از به خواب رفتن چه وضعی داشتند و اما اینکه چطور شد که

ص: ۳۵۰

۱- کشف، ج ۲، ص ۷۰۷.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۴.

به خواب رفتند، و چقدر خوابشان طول کشید بیان نکرده، و به همان اشاراتی که در آیات قبل بود، و به اشاراتی که به زودی در ذیل جمله "وَلَيْثُوا فِي كَهْفِهِمْ" خواهد آمد، اکتفاء نموده است. و اگر به این خصوصیات نپرداخته به منظور اختصار بوده است.

و معنای آیه این است که: تو می بینی، و هر بیننده ای هم که فرض شود از کار آنان خبر داشته می بیند، آفتاب را که وقتی طلوع می کند از طرف غار آنان به سمت راست متمایل می شود، و در نتیجه نورش به داخل غار می افتد و وقتی غروب می کند به طرف چپ غار را قطع می کند و در نتیجه شعاعش به داخل غار می افتد، و اصحاب غار در فضای وسیع غار قرار دارند که آفتاب به آنان نمی رسد.

خدای سبحان با همین بیان کوتاه این معانی را فهمانده که اولاً غار اصحاب کهف شرقی و غربی قرار نگرفته بوده که از شعاع آفتاب فقط یک وعده، یا صبح و یا بعد از ظهر، استفاده کند، بلکه ساختمانش قطبی بوده، یعنی درب غار به طرف قطب جنوبی بوده که هم در هنگام طلوع و هم در هنگام غروب شعاع آفتاب به داخل آن می تابیده.

و ثانیاً آفتاب به خود آنان نمی تابیده، چون از در غار دور بودند، و در فضای وسیع غار قرار داشتند. خداوند به این وسیله ایشان را از حرارت آفتاب و دگرگون شدن رنگ و رویشان و پوسیدن لباسهایشان حفظ فرموده.

و ثالثاً در خواب خود راحت بوده اند، زیرا هوای خوابگاهشان حبس نبوده، بلکه همواره در فضای غار از طرف شرق و غرب در جریان بوده، و اصحاب غار هم در گذرگاه این گردش هوا قرار داشته اند.

و بعید نیست که از نکره آمدن "فجوه" نیز این یعنی دور بودن از شعاع آفتاب استفاده و گفته شود که نکره بودن "فجوه" دلیل بر این است که چیزی در کلام حذف شده و تقدیرش این بوده: "و هم فی فجوه منه لا یصیبهم فیه شعاعها" که معنایش گذشت.

مفسرین (۱) گفته اند که در غار روبروی قطب شمال بوده که هم جهت با ستاره های بنات النعش است، و قهرا دست راست آن به طرف مغرب نگاه می کند، و شعاع آفتاب در هنگام طلوعش بدانجا می افتد، و طرف چپش به مشرق نگاه می کند، و آفتاب در هنگام غروبش بدانجا می تابد.

البته این در صورتی صحیح است که مقصود از طرف راست و چپ غار راست و چپش

ص: ۳۵۱

---

۱- تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۹۹ و روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۳ و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۶.

برای کسی باشد که می خواهد وارد آن شود، نه کسی که در داخل آن نشسته است، و به نظر می رسد این تحدیدی که مفسرین کرده اند، روی اعتمادی بوده که به شهرتی در این باب داشته اند، زیرا معروف بوده که غار اصحاب کهف همان غاری است که در شهر افسوس از شهرهای روم شرقی قرار دارد، و آن غار همین طور است که مفسرین گفته اند، یعنی دهانه اش قطبی است و در آن مقابل قطب شمال است- و به طوری که گفته اند- کمی به طرف مشرق متمایل است.

لیکن معمول در اعتبار چپ و راست در خصوص غار و خانه و خیمه و هر چیز دیگری که دارای در است این است که چپ و راست شخصی را که از آن بیرون می شود در نظر بگیرند نه شخصی که وارد آن می شود، و صحیح هم همین است، برای اینکه اولین احساسی که انسان نسبت به احتیاج اعتبار جهات (بالا و پائین، چپ و راست، و عقب و جلو) دارد، احتیاج خودش به این جهات است، آنچه که بالای سرش قرار دارد بالا، و آنچه پائین پایش است پائین، و آنچه پیش رویش قرار دارد جلو و آنچه پشت سرش است عقب و آنچه در سمت قوی تر بدنش یعنی سمت راست او قرار دارد، یمین (راست) و آنچه در طرف مخالف آن قرار گرفته یسار (چپ) نامیده شده است، این اولین باری است که احتیاج به این اعتبارات را احساس می کند.

بعد از این احساس اگر احتیاج پیدا کرد به اینکه جهات مذکور را در چیز دیگری اعتبار نموده تعیین کند، خودش را جای آن چیز قرار داده آنچه از اطراف آن چیز با اطراف خود منطبق می شود همان را جهت آن می نامد مثلا جلو و نمای آن چیز را با روی خود منطبق کرده پشت خود را پشت آن و راستش را راست آن و چپش را چپ آن اعتبار می کند.

و چون روی خانه و نمای خیمه و هر چیزی که در دارد همان طرفی است که در، در آن طرف قرار گرفته، قهرا دست چپ و راست خانه هم چپ و راست کسی خواهد بود که از خانه بیرون می آید، نه کسی که داخل می شود. و بنا بر این، غار اصحاب کهف با آن توصیفی که قرآن کریم از وضع جغرافیایی آن کرده، جنوبی خواهد بود، یعنی در غار به طرف قطب جنوب بوده است، نه آن طور که مفسرین گفته اند. البته این بحث تتمه ای دارد که به زودی خواهد آمد- ان شاء الله.

و به هر حال، این وضعی که اصحاب کهف به خود گرفتند از عنایت الهی و لطف او نسبت به ایشان بوده تا به همین حالت ایشان را زنده نگهدارد تا وقتی که منظور بوده به سر رسد، و لذا دنبال آیه فرموده: "ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا"

" وَ تَحَسَّبُهُمْ أَيَقَاطًا وَ هُمْ رُقُودٌ " - کلمه " ایقاظ " جمع " یقظ " و " یقظان " (بیدار)، و کلمه " رقود " جمع " راقد " (خواب رفته) است. و در کلام اشاره است به اینکه در حال خواب چشمهایشان باز بوده است، زیرا می فرماید: تو آنان را بیدار خیال می کنی ولی خوابند.

" وَ نُقَلَّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشَّمَالِ " مقصود این است که آنان را یک بار از طرف شانه چپ به راست و باری دیگر از راست به چپ می گردانیم تا بدنهایشان که به زمین چسبیده نپوسد، و زمین لباسها و بدنهایشان را نخورد، و قوای بدنیشان در اثر رکود، و خمود و بی حرکتی در مدتی طولانی از کار نیفتد.

" وَ كَلْبُهُمْ بَاسِيطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ " - کلمه " وصید " به معنای درگاه خانه است و بعضی (۱) گفته اند به معنای آستانه خانه است، و معنای آیه این است که: اصحاب کهف که وضعشان را گفتیم، در حالی آن وضع را داشتند که سگشان ذراع دست خود را روی زمین پهن کرده بود، این جمله در ضمن از این معنا هم خبر می دهد که سگ اصحاب کهف همراه ایشان بوده، و ما دام که آنان در کهف بوده اند آن حیوان نیز با ایشان بوده است.

" لَوْ اَطَّلَعَتْ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتْ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلَيْتْ مِنْهُمْ رُغْبًا " - این جمله از این معنا خبر می دهد که وضع اصحاب کهف در همین حالی که به خواب رفته اند آن قدر هائل و وحشتناک بوده که اگر کسی از نزدیک ایشان را می دید از ترس و از خطری که از ایشان احساس می کرد پا به فرار می گذاشت، تا خود را از مکره‌ی که گفتیم از ناحیه آنان احساس می کند دور بدارد. و خلاصه قلب آدمی از دیدن آنان سرشار از وحشت و ترس می گردد، و از قلب به سراسر وجود انسان دویده، سراپای او را پر از رعب و وحشت می کند.

سخنی که ما در خطاب " لولیت " و " لملیت " داریم همان حرفی است که در خطاب " وَ تَرَى الشَّمْسَ " گفتیم، و دیگر تکرار نمی کنیم.

از توضیحی که گذشت دو نکته روشن گردید، یکی اینکه چرا فرمود " از ترس از ایشان پر می شوی " و فرمود " دلت پر از ترس می شود ". دوم اینکه چرا اول فرمود " لَوَلَّيْتْ مِنْهُمْ فِرَارًا " و سپس فرمود: " وَ لَمَلَيْتْ مِنْهُمْ رُغْبًا " نکته اولی احتیاج به تکرار ندارد، ولی در باره دومی می گوئیم " فرار " به معنای دور کردن خویش است، از مکره. و فرار معلول توقع رسیدن مکره است، نه معلول ترس که حالتی است درونی و تاثیری است که در قلب پیدا

ص: ۳۵۳

می شود، (چه بسیار مواقع که قلب دچار ترس می شود، ولی انسان فرار نمی کند و چه بسیار می شود که بدون ترس باید فرار کرد). آری، مکروهی که بنا است برسد باید از آن بر حذر بود یعنی باید فرار کرد، چه اینکه ترسی در دل ایجاد شده باشد و یا نشده باشد.

پس اینکه فرار را از ترس و رعب جلوتر آورده از باب تقدیم مسبب بر سبب نیست، بلکه از باب تقدیم حکم خوف است، بر حکم رعب، چون خوف و رعب دو حالت متغایر قلبی هستند، و اگر به جای کلمه "رعب" کلمه "خوف" را به کار می برد حق کلام این می شد که جمله دومی را اول و اولی را دوم بیاورد یعنی بفرماید: "لمثلث منهم خوفا و لولیت منهم فرارا". و اما بنا بر آنچه ما گفتیم هر چند خوف و رعب- هر دو اثر اطلاع یافتن بر منظره ای وحشتناک است لیکن بلیغ تر و بهتر است، زیرا کلمه فرار دلالتش بر این معنا روشن تر از کلمه مملو شدن از رعب است.

### بیان غایت و هدف از بعث (بیدار کردن) اصحاب کهف و اشاره به همانند بودن خواب آنان و مرگ اهل دنیا

"وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ ..."

کلمه "یتساءلوا" از مصدر تسائل است که به معنی پرسش عده ای از یکدیگر است، و کلمه "و رق" - به فتحه حرف اول و کسره حرف دوم- به معنای پول است، بعضی (۱) گفته اند به معنای پول نقره است، چه سکه دار باشد و چه بی سکه. و معنای جمله "إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ"، "اگر اطلاع یافتند بر شما" و یا: "اگر ظفر یافتند بر شما" می باشد.

و اشاره به "كذلك" اشاره به خواباندن اصحاب کهف به صورتی است که آیات سابق بیان نمود، یعنی همانطور که نام بردگان را روزگاری طولانی به آن صورت عجیب و مدهش که خود یکی از آیات ما به شمار می رود خواباندیم همانطور ایشان را مبعوث می کنیم، و بیدار می سازیم تا از یکدیگر پرسش کنند.

این تشبیه و همچنین اینکه پرسش از یکدیگر را هدف بیدار کردن قرار داده با در نظر گرفتن دعائی که در هنگام ورودشان به غار کردند، و بلافاصله به خواب رفتند، خود دلیل بر این است که اصحاب کهف برای این از خواب بیدار شدند، تا پس از پرسش از یکدیگر حقیقت امر بر ایشان مکشوف گردد، و اصلا به خواب رفتنشان در این مدت طولانی برای همین بوده. آری، اصحاب کهف مردمی بودند که کفر بر جامعه شان استیلاء یافته بود، و باطل در میان آنان غلبه کرده بود، و زورگویی اقویاء از هر سو مردم را احاطه کرده، سپاه یاس و نومیدی از ظهور کلمه حق و آزاد شدن اهل دین بر دلهای آنان یورش برده بود. حوصله ها از طول

ص: ۳۵۴

کشیدن عمر باطل و نیامدن دوران ظهور حق سر آمده بود، و می خواستند دچار شک و تردید شوند که خدا نجاتشان داد. و بعد از آنکه وارد غار شدند از خدای تعالی درخواست رحمتی از ناحیه خودش و اهدایی آماده نسبت به امر خود نمودند که در هر چه زودتر از این دو دلی و سرگردانی نجات یابند. خداوند نیز دعایشان را مستجاب نموده اینطور هدایتشان کرد.

هم چنان که آن شخصی را که از خرابه دهی می گذشت و ناگهان این سؤال به نظرش رسید که آیا خدا بار دیگر اینان را زنده می کند و آیا چنین چیزی ممکن است؟ خدای تعالی برای اینکه از آن سرگردانی نجاتش دهد او را برای صد سال میراند، و مجدداً زنده اش کرد.

سخن کوتاه اینکه، از آنجایی که این پندار (که دیگر حق ظاهر شدنی نیست) در نظرشان قوت گرفت و از زوال غلبه باطل مایوس شدند، خداوند سالهای متمادی به خوابشان برده آن گاه بیدارشان کرد تا از یکدیگر پرسند چقدر خوابیده ایم، یکی بگوید یک روز، دیگری بگوید پاره ای از یک روز، آن گاه پیرامون خود نگرسته ببینند اوضاع و احوال دنیا طور دیگری شده و کم کم بفهمند که صدها سال است که به خواب رفته اند و این چند صد سال که به نظر دیگران چند صد سال بوده به نظر ایشان یک روز و یا بعضی از یک روز می آید. از همین جا که طول عمر دنیا و با کمی آن چنان نیست که بتواند حقی را بمیراند یا باطلی را زنده کند و این خدای سبحان است که زمینی ها را زینت زمین کرده، و دلهای آدمیان را مجذوب آنها ساخته قرنها و روزگارها جریان داده تا آنان را بیازماید که کدام نیکوکارترند، و دنیا جز این سمتی ندارد که طالبان خود را با زر و زیور خود بفریبد، و آنهایی را که پیرو هوی و هوس اند و دل به زندگی زمینی داده اند گول بزند.

و این خود حقیقتی است که همواره برای انسانها هر وقت که به عمر رفته خود نظر بیفکنند روشن و مبرهن می شود و می فهمند آن هفتاد سالی که پشت سر گذاشته و آن حوادث شیرین و تلخی که دیده اند تو گویی یک رؤیا بوده که در خواب و چرت خود دیده و می بینند.

چیزی که هست مستی هوی و هوس و گرمی و بازی با امور مادی دنیوی نمی گذارد آنان متوجه حق بگردند، و پس از تشخیص حق آن را پیروی کنند.

لیکن برای خدا روزی است که در آن روز این شواعل، دیگر آدمی را به خود سرگرم نمی کند و این دنیا و زرق و برقص آدمی را از دیدن حق باز نمی دارد، و آن روز مرگ است.

هم چنان که از علی (علیه السلام) نقل شده که فرمود "مردم در خوابند تا بمیرند، وقتی مردند بیدار می شوند" روز دیگری نیز هست که خداوند در آن روز بساط دنیا و زندگی هایش را بر می چیند، و با فرمان قضایش بشر را به سوی انقراض سوق می دهد.



## چند وجه دیگر در باره غایت بحث اصحاب کهف (لَيْسَ أَسْأَلُوا بَيْنَهُمْ ...)

از آنچه گذشت معلوم شد که چرا جمله "لَيْسَ أَسْأَلُوا بَيْنَهُمْ" غایت و هدف از بیدار شدن آنان قرار گرفته، و لام غایت بر سر آن آمده آری، لام غایت در آمده تا غایت را تعلیل کند، و این غایت را با غایتی که در جمله "ثُمَّ بَعَثْنَا لَهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا" بود منطبق سازد.

بعضی (۱) از مفسرین گفته اند: در جمله مورد بحث بعضی از غایت در جای همه غایت قرار گرفته، یعنی مساله پرسش از یکدیگر غایت منحصر نیست، بلکه غایت‌های بسیار دیگری نیز هست که خود به خود دنبال آن غایتی که ذکر شده بروز می کند، مثلاً تنها پرسش از یکدیگر را اسم برده ولی به دنبال آن پی بردن به حقیقت مطلب نیز هست، علم به قدرت کامله خدا نیز هست. لیکن علاوه بر اینکه از ظاهر لفظ آیه دلیلی بر این تفسیر نیست مستلزم تکلف نیز هست همان که بر کسی پوشیده نیست (۲).

بعضی (۳) دیگر گفته اند: لام در جمله "لَيْسَ أَسْأَلُوا" لام عاقبت است، نه لام غایت، چون استبعاد کرده اند از اینکه تسائل که یک مساله پیش پا افتاده است هدف از جریان اصحاب کهف بوده باشد. لیکن به فرض هم که لام، لام عاقبت باشد باز استبعاد او به حال خود باقی است، برای اینکه همانطور که یک امر پیش پا افتاده بعید است غایت و هدف از صحنه اصحاب کهف باشد عاقبت بودن آن هم بعید است، معقول نیست که چنین امر بی ارزشی منظور از یک صحنه ای بس خطیر و معجزه ای بس عظیم بوده باشد. علاوه بر اینکه شما خواننده محترم ملتفت شدید که غایت قرار گرفتن تسائل برای داستان اصحاب کهف هیچ بعدی نداشته بلکه امری طبیعی است.

"قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ" - این جمله دلیل بر این است که یک نفر از ایشان بوده که از دیگران از مدت مکث در غار پرسیده که چقدر خوابیده ایم. و از آن برمی آید که گویا سائل خودش احساس طولانی بودن مدت مکث را کرده، چون آن کسالتی را که معمولاً بعد از خواب‌های طولانی به آدمی دست می دهد در خود دیده، لذا حد اقل به شک افتاده و پرسیده:

"كَمْ لَبِثْتُمْ".

### معنای جمله: "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ"

"قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" - در جواب وی مردد شده گفتند: یا یک روز یا بعضی از یک روز، و گویا این تردیدی که در جواب از خود نشان دادند بدین جهت بوده که دیده اند

ص: ۳۵۶

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۰۲.

۲- به نظر می رسد که هیچ اشکالی در آن نباشد و وجه تکلف در آن کاملاً پوشیده است. مترجم. [.....]

۳- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹.

جای آفتاب تغییر کرده، مثلاً اگر صبح به خواب رفته بودند، وقتی بیدار شدند دیده اند آفتاب در اواسط آسمان و یا اواخر آن است آن گاه شک کردند در اینکه در این بین شبی را هم در خواب گذرانده اند، تا در نتیجه خوابشان یک روز طول کشیده باشد، و یا چنین نبوده، و در نتیجه پاره ای از روز را در خواب بوده اند، بدین جهت خواب خود را با تردید دادند که یا یک روز در خواب بوده ایم و یا پاره ای از یک روز، و به هر حال جوابی که دادند یک جواب است.

ولی بعضی (۱) از مفسرین گفته اند دو جواب است. برخی از آنها نظرشان این بوده که یک روز در خواب بوده اند و برخی دیگر آن شق دیگر را تشخیص داده اند، دلیل این مفسرین این است که اگر جواب یکی بوده به آن بیانی که گذشت باید گفته باشند که ما پاره ای از روز خواب بوده ایم و یا یک روز و اندی، نه یک روز، به همین دلیل کلمه "او" باید برای تفصیل باشد نه تردید، یعنی از آن فهمیده می شود که یکی از آنان گفته یک روز در خواب بوده ایم، و دیگران گفته اند بعضی از یک روز را.

لیکن این سخن، سخن قابل توجهی نیست: اولاً برای اینکه از سیاقی چون "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" به هیچ وجه چنین معنایی استفاده نمی شود. صرفنظر از سیاق، اصلاً در قرآن کریم عین این عبارت از شخص واحد نقل شده که گفته است: "لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" (۲) که پر واضح است در آن عبارت معنا ندارد کلمه "او" برای تفصیل باشد.

و ثانیاً، برای اینکه تردید اصحاب کهف ناشی از استدلالی بوده که از شواهد و قرائن مشهود گرفتند، و چنین مردانی بزرگ شانسان اجل از این است که از روی تحکم و هوی و هوس و گزافه گویی حرفی بزنند. و شواهد و قرائن خارجی که انسان به وسیله آن استدلال می کند از قبیل آفتاب و سایه و نور و ظلمت و امثال آن آنهم از کسانی که تازه از خواب برخاسته اند اموری نیست که مقدار دقیق زمانی که به خواب رفته اند را مشخص سازد، حال چه اینکه ما کلمه "او" را برای تردید بدانیم یا برای تفصیل. پس مقصود از کلمه "یوم" در هر دو حال زیادتر از یک شبانه روز است، و استعمال کلمه "یک روز" در یک روز و اندی شایع است، و تازگی ندارد.

"قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" - یعنی بعضی دیگر ایشان در رد آنهایی که گفتند "یک روز و یا پاره ای از یک روز خوابیدیم" گفتند: "پروردگار شما بهتر می داند که چقدر

ص: ۳۵۷

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹، به نقل از ابو حیان.

۲- سوره بقره، آیه ۲۵۹.

خواییده اید" چون اگر منظورشان رد آن کلام نبوده باشد جا داشت بگویند: "پروردگار ما بهتر می داند".

این را بدان جهت گفتیم تا روشن گردد که عبارت مذکور صرفاً برای رعایت ادب نسبت به خدای تعالی نبوده- آن طور که بعضی (۱) از مفسرین پنداشته اند- بلکه برای بیان حقیقتی از حقایق معارف توحید بوده است، و آن این است که اصولاً علم- به معنای حقیقی کلمه- جز علم خدا نیست، زیرا انسان، گذشته از خودش، محجوب از هر چیز دیگری است حتی نه تنها مالک نفس خود نیست، بلکه احاطه به خویش هم ندارد، مگر آنکه خدایش اجازه داده باشد، و اگر به غیر خود احاطه ای پیدا کند و علمی به هم رساند به آن مقدار می تواند که امارت و نشانه های خارجی برایش کشف نموده پرده برداری کند، و اما احاطه به عین موجودات و عین حوادث که علم حقیقی هم همان است علمی است مخصوص خدای تعالی که محیط به هر چیز و شاهد و ناظر بر هر چیز است، و آیات قرآنی هم که بر این معنا دلالت کند بسیار زیاد است.

پس شخص موحد اگر عارف به مقام پروردگار خود باشد باید در هر امری تسلیم او گردد، و علم را از آن او بدانند، و به خودش نسبت علم ندهد، نه تنها علم بلکه هیچ کمالی چون علم و قدرت را به خود نسبت ندهد مگر در جایی که ناچار شود که در آن صورت حقیقت علم و قدرت را به خدا نسبت می دهد و آن گاه آن مقداری را برای خود اثبات می کند که خدای تعالی تملیکش کرده، و اجازه اش داده، هم چنان که خودش فرموده: "عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ" (۲)

و نیز فرموده: "قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا" (۳) و نیز آیاتی دیگر.

### **جمله: "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" انحصار علم حقیقی به معنای احاطه بر عین موجودات و حوادث، به خدای تعالی را افاده می کند**

از همین جا می توان فهمید که گویندگان جمله "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" در مقام معرفت و خداشناسی از گویندگان جمله "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" برتر بوده اند، و مقصودشان از گفته خود تنها اظهار ادب نبوده، بلکه همانطور که گفتیم به یکی از معارف توحید آشنایی داشته اند، و گرنه ممکن بود بگویند: "ربنا اعلم بما لبثنا- پروردگار ما بهتر می داند که چقدر خوابیده ایم"، آن وقت این دسته آن عده ای نمی بودند که خدای تعالی در باره شان فرمود: "ثُمَّ بَعَثْنَا لَهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمِيداً- آنان را مبعوث کردیم تا بدانیم کدام طائفه بهتر تشخیص می دهند که چقدر خوابیده اند"، برای اینکه صرف اظهار ادب ملازم با بهتر

ص: ۳۵۸

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹.

۲- و به آدم آنچه را که نمی دانست با الهام خود تعلیم داد. سوره علق، آیه ۵.

۳- گفتند منزهی تو، ما علمی نداریم مگر همان مقدار که تو به ما دادی. سوره بقره آیه ۳۲.

تشخیص دادن نیست، و اظهار کردن ادب غیر از تشخیص دادن و گفتن است.

و ظاهر امر این است که گویندگان "رُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" غیر گویندگان "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" است، زیرا سیاق - همانطور که دیگران (۱) هم گفته اند - سیاق محاوره و پاسخ و پرسش است که لازمه اش این است که یک عده پرسند و عده ای دیگر پاسخ گویند. پس گویندگان جمله دومی غیر از گویندگان جمله اولی هستند، و اگر هر دو کلام از یک عده می بود جای آن داشت که بفرماید: "ثم قالوا ربنا اعلم بما لبثنا - پس خودشان در جواب خود گفتند پروردگار ما داناتر است به اینکه چقدر خوابیده ایم" نه اینکه بفرماید: "پروردگار شما بهتر می داند...".

از اینجا استفاده می شود که اصحاب کهف هفت نفر یا بیشتر بوده اند، نه کمتر، زیرا در حکایت گفتگوی ایشان یک جا تعبیر به "قال" آمده، و دو جا: "قالوا" و چون کمترین عدد جمع سه است نتیجتاً عددشان از هفت نفر کمتر نبوده و حد اقل سه نفر سؤال کرده اند و حد اقل سه نفر جواب داده اند، و یک نفر هم صاحب کلامی است که کلمه "قال" در آغازش آمده.

### گفتگوی اصحاب کهف بعد از بیدار شدن در باره رفتن به شهر

"فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ" - این جمله نیز تمه محاوره و گفتگوی ایشان است، که پیشنهاد می کند یک نفر را به شهر بفرستند تا طعامی برایشان بخرد، و غذایی تهیه کند. ضمیر در کلمه "ایها" به مدینه بر می گردد، و مقصود اهل مدینه است، یعنی کدام یک از اهل شهر طعام بهتری دارد از او بخرد و بیاورد، و این قسم اضمار را استخدام گویند.

کلمه "ازکی": پاکیزه تر "از ماده زکات است، و زکات طعام پاکیزه آن است. بعضی (۲) گفته اند: یعنی حلال تر آن. بعضی (۳) دیگر گفته اند یعنی پاک تر آن، و لیکن اینکه کلمه را به صیغه افعال تفصیل (ازکی) آورده خالی از این اشعار و اشاره نیست که مقصود از کلمه مذکور همان معنای اول باشد.

ضمیر در "منه" به طعامی برمی گردد، که از جمله "أزکی طعاماً" استفاده می شود بعضی (۴) گفته اند به کلمه "أزکی طعاماً" برمی گردد و کلمه "من" در "منه" برای ابتداء و یا تبعیض است که اگر تبعیض باشد معنای جمله این می شود که "یکی را بفرستید در شهر بگردد و ببیند کدامیک از فروشگاهها جنس پاکیزه تر می فروشد و مقداری از آن برایتان

ص: ۳۵۹

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۰ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۰۳.

۳- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۰ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۰۳.

۴- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۱.

خریداری کند تا با آن ارتزاق کنید" بعضی (۱) دیگر گفته اند ضمیر به کلمه " و رق" بر می گردد، آن گاه حرف " من" را بدلی گرفته و گفته اند: معنای آیه این است که " بیاورد رزقی بدل از پول"، ولی این احتمال بعید است، چون مستلزم تقدیر گرفتن ضمیر دیگری است که به جمله قبلی برگردد، علاوه بر اینکه ضمیر مورد گفتگو ضمیر مذکر است، و اگر به و رق بر می گشت باید مؤنث آورده می شد، به شهادت اینکه خود آیه قبلا و رق را مؤنث دانسته در باره اش اشاره مؤنث به کار برده و فرموده " بَوْرَقِكُمْ هَذِهِ".

### نگرانی اصحاب کهف از فاش شدن رازشان و دست یافتن کفار به آنان

" وَ لِيَتَلَطَّفَ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا" - " تلطّف" به معنای اعمال لطف و رفق و اظهار مدارات است، پس اینکه فرمود: " و لا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا" عطفی است تفسیری، که می خواهد همان جمله قبلی را معنا کند، و مقصود از این کلام به طوری که از سیاق برمی آید این است که باید این شخص که می فرستید در اعمال نازک کاری و لطف با اهل شهر در رفتن و برگشتن و معامله کردن خیلی سعی کند، تا مبادا خصومتی یا نزاعی واقع شود که نتیجه اش این شود که مردم از راز و حال ما سردر آورند.

بعضی (۲) دیگر اینطور معنا کرده اند که در معامله بسیار نازک کاری به خرج دهد. ولی کلام مطلق است و قیدی برای خصوص معامله در آن نیست.

" إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا".

این آیه امر به تلطّف را تعلیل نموده و مصلحتش را بیان می کند.

جمله " يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ" به معنای " یطلعوا علیکم - بر شما اطلاع یابند" است، چون ظهور بر هر چیز اطلاع از آن و علم یافتن بدان و همچنین ظفر یافتن بر آن است، و آیه شریفه به هر دو معنا هم تفسیر شده، و کلمه مذکور به طوری که راغب (۳) گفته از کلمه " ظهر" گرفته شده که به معنای پشت و گرده آدمی است، در مقابل شکم آدمی، پس از آن بطور استعاره در خصوص گرده زمین استعمال نموده گفتند: " ظهر الارض - پشت زمین" در مقابل " بطن الارض - دل زمین"، آن گاه " ظهور" از آن گرفته شده که به معنای پیدایی و هویدایی است، در مقابل " بطون" که به معنای ناپیدایی است.

چون بودن شخص در روی زمین ملازم است با دیدن و اطلاع یافتن و همچنین میان بودن در روی زمین و ظفر یافتن و نیز میان آن و غلبه یافتن ملازمه عادی هست، و لذاست که "

ص: ۳۶۰

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۱.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۱.

۳- مفردات راغب، ماده " ظهر".

گفته (۱) شده "ظهر علیه" در معنای "اطلاع یافتن بر آن" و "مکان او را شناخت" و "بر او ظفر یافت" و "بر او غلبه کرد" استعمال می شود، و از این گذشته در اشتقاقش هم توسعه ای قائل شده اند، به طوری که هم باب افعال از آن گرفته اند و هم باب مفاعله و باب تفاعل و باب استفعال و ابوابی دیگر.

و از سیاق برمی آید که جمله "يُظْهِرُوا عَلَيْكُمْ" در خصوص این داستان به معنای همان اطلاع یافتن از مخفی گاه کسی سر درآوردن است، زیرا از سایر معانی جامع تر است، چون اصحاب کهف قبلا مردمانی نیرومند و متنفذ بوده اند، و حال فرار نموده و خود را پنهان کرده اند، لذا سفارش می کنند که چون ما مردمی سرشناسیم سعی کن کسی از مخفی گاه ما خبردار نشود و اگر مطلع شوند بر آنچه که می خواهند ظفر می یابند.

و اینکه فرمود: "یرجموکم" معنایش کشتن با سنگ است که بدترین کشتن ها است، زیرا علاوه بر کشتن منفوریت و مطرودیت کشته را هم همراه دارد و در این که خصوص رجم را از میان همه اقسام قتل اختیار نمود خود مشعر بر این است که اهل شهر عموماً با اصحاب کهف دشمنی داشته اند، زیرا اینان از دین آنان بیرون آمده بودند، با حرصی عجیب می خواستند با ریختن خون ایشان دین خود را یاری کنند، بنا بر این اگر دستشان به ایشان برسد بی درنگ خونشان را می ریزند، و چون همه افراد می خواهند در اینکار شرکت جویند لا جرم جز با سنگسار میسر نمی شود.

و اینکه فرمود "أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ" ظاهرش این است که کلمه "اعاده" متضمن معنای داخل کردن باشد، چون می بینیم کلمه مذکور با لفظ "فی" متعدی شده است. با اینکه این کلمه همواره باید با "الی" متعدی شود.

آری، برداشتی که اصحاب کهف کردند طوری نبوده که مردم دست از سر آنان بردارند، یا به صرف ادعای اینکه بگویند ما از دین توحید دست برداشته ایم از ایشان بپذیرند و جرمشان را ببخشند بلکه به خاطر اینکه جرمشان تظاهر به دین توحید و خروج از دین بت پرستی بوده و علناً بت پرستی را خرافی و موهوم و افتراء بر خدا معرفی می کردند عادتاً نباید به صرف اعتراف به حقانیت بت پرستی قناعت کنند، بلکه باید آن قدر تعقیبشان کنند و رفتارشان را زیر نظر بگیرند تا نسبت به صدق ادعایشان اطمینان پیدا کنند، و قهراً در بت پرستی یکی از بت پرستان شده و تمامی وظائف دینی ایشان را انجام داده از انجام مراسم و شرایع دین الهی

ص: ۳۶۱

محروم شوند، حتی به یک کلمه از دین توحید لب نگشایند.

البته هیچ یک از اینها نسبت به کسی که در زیر فشار کفار قرار گرفته و از هر سو او را محصور خود نموده مانند یک اسیر زیر دست و مستضعف در میان آنان زندگی می کند مانعی ندارد، هم عقل آن را تجویز می کند، و هم نقل، حتی قرآن کریم صریحاً تجویز نموده و فرموده: "إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ" (۱) و نیز فرموده: "إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاهُ" (۲) که چنین کسانی می توانند به زبان انکار حق نموده و در دل ایمان داشته باشند، لیکن همه اینها برای کسی است که گفتیم در زیر فشار کفار و زیر نظر آنان و در چنگالشان قرار گرفته باشد، نه مانند اصحاب کهف که از میان کفار نجات یافتند، و آزادی در عمل و اعتقاد به دست آوردند، برای آنان دیگر جایز نیست خود را در مهلکه ضلالت افکنده و دست بسته تحویل اجتماع کفر شوند آن وقت نتوانند به کلمه حق لب بگشایند، و خود را از انجام وظایف دینی و انسانی محروم کنند، که اگر چنین کنند سعادت را بر خود حرام نموده دیگر هرگز روی رستگاری را نمی بینند، هم چنان که خدای تعالی فرموده: "إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا" (۳).

### با اینکه تقیه و نظاهر به کفر از روی اضطرار جایز است سبب نگرانی و بیم اصحاب کهف چه بوده است؟

و با همین بیان وجه ترتب جمله "وَلَنْ تُلَاحِظُوا إِذَا أَبَدًا" بر جمله "أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ" کاملاً روشن می گردد، و نیز اشکالی که در اینجا به نظر می رسد رفع می شود، و آن اشکال این است که اظهار کفر از روی اکراه و پنهان داشتن ایمان در قلب و بین خود و خدا همیشه بخشوده است، و منحصر به زمانی معین نیست، پس چرا فرموده: "و هرگز تا ابد رستگار نمی شوند" و با اینکه مجبور بودن اصحاب کهف از حالشان هویدا بوده چرا برگشتن به کفر ملتشان را هلاکت ابدی خوانده؟ جوابی که گفتیم از کلام ما به دست می آید این است که اگر خود را بر مردم عرضه می کردند و یا ایشان را به نحوی به مخفی گاه خود راهنمایی

ص: ۳۶۲

۱- مگر کسی که مجبورش کنند به زبان کفر بگویند، در حالی که قلبش مطمئن به ایمان باشد. سوره نحل، آیه ۱۰۶.

۲- مگر آنکه از شر آنان تقیه کنید. سوره آل عمران، آیه ۲۸. [.....]

۳- کسانی که ملائکه جانشان را در حال کفر و ظلم به نفس گرفتند می پرسند در دنیا چه وضعی داشتید (چرا کافر بودید؟) می گویند ما در دنیا جزو طبقه ضعیف بودیم (اقویا به کفر مجبورمان کردند) ملائکه می گویند: مگر زمین خدا فراخ نبود چرا مهاجرت نکردید؟ این دسته از مردم جایشان جهنم است که بد سرانجامی است. سوره نساء، آیه ۹۷.

می نمودند خود را به اختیار گرفتار کفر و شرک نموده و عذرشان موجه نمی شد (آری ناچاری و اضطرار به اختیار منافاتی با اختیار ندارد مثلا کسی که خود را به اختیار از هواپیما پرتاب می کند دیگر در بین زمین و آسمان اختیاری ندارد، نه می تواند برگردد و نه می تواند از سقوط و متلاشی شدن خود جلوگیری کند ولی این نتوانستن رفع ملامت از او نمی کند).

البته دیگران هم جوابهای دیگری از این اشکال داده اند که قانع کننده نیست، مثلا یکی (۱) گفته: اکراه بر کفر گاهی سبب می شود شیطان آدمی را به تدریج استدراج نموده و نظر او را برگرداند و راستی به کفر معتقدش کند، و در این اعتقاد باطل پا بر جایش سازد.

و لیکن این جواب صحیح نیست، برای اینکه اگر چنین خوفی بود می بایست بفرماید:

"و يخاف عليكم ان لا تفلحوا ابدا" یعنی در این صورت ترس آن هست که هرگز رستگار نشوید، نه اینکه بطور قطع بفرماید هرگز رستگار نمی شوید.

بعضی (۲) دیگر از اشکال اینطور جواب داده اند که ممکن است منظور این باشد که کفار از راه دوستی و خواهش شما را به دین خود برگردانند. ولی سیاق با این توجیه سازگاری ندارد.

بعضی (۳) دیگر جواب داده اند که ممکن است در آن روز تقيه جائز نبوده، و به هیچ وجه کسی نمی توانسته اظهار کفر کند، قهرا در چنین فرضی عود به ملت کفر هر چند تقیتا باشد عدم فلاح ابدی را مستلزم است، این جواب نیز ناتمام است، برای اینکه دلیلی بر آن نیست و صرف احتمال، کافی در رفع اشکال نمی باشد.

و سیاق محاوره ای که از ایشان حکایت شده یعنی از جمله "قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ" - تا آخر دو آیه - سیاق عجیبی است که از کمال محبتشان به یکدیگر در راه خدای تعالی و برادریشان در دین و مساواتشان در بین یکدیگر و خیرخواهی و اشفاق نسبت به هم خبر می دهد.

همانطور که قبلا هم گفتگوش گذشت در جمله "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ" بر موقفی از توحید اشاره کرده اند که نسبت به صاحبان و گویندگان جمله "لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" رفیع تر و کامل تر است.

و اما برادری و مواساتشان از اینجا فهمیده می شود که یکی از ایشان وقتی می خواهد پیشنهاد کند که کسی را بفرستیم شهر به یکی از رفقایش نمی گوید تو برخیز برو، می گوید

ص: ۳۶۳



یکی را بفرستید، و نیز نگفت فلانی را بفرستید. و وقتی هم خواست اسم پول را ببرد نگفت پولمان را و یا از پولمان به او بدهید برود، بلکه گفت: "پولتان را بدهید به یک نفرتان" و ورق را به همه نسبت داد، همه اینها مراتب برادری و مواسات و ادب آنان را می رساند.

بعلاوه، جمله "فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَاماً... " و جمله "وَلْيَتَلَطَّفْ... " مراتب خیرخواهی آنان نسبت به هم را می رساند. و جمله "إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ... " اشفاق و مهربانی آنان را نسبت به یکدیگر می رساند که چقدر نسبت به نفوسی که دارای ایمان بودند مشفق بودند، و برای آن نفوس ارزش قائل بودند.

و در جمله "بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ" با در نظر گرفتن اضافه پول به آنان و به کار رفتن اشاره "هذه" که ورق مشخصی را تعیین می کند اشعار دارد بر اینکه عنایت خاصی داشته اند بر اینکه بدان اشاره کنند و بگویند "پولتان که اینست" و گرنه سیاق بیش از این استدعا نداشت که چون گرسنه اند شخصی را بفرستند قدری غذا تهیه کند. و اما اسم پول بردن و بدان اشاره کردن بعید نیست برای این بوده که ما بدانیم جهت بیرون افتادن راز آنان همان پول بوده، چون وقتی فرستاده آنان پول را در آورد تا به فروشنده جنس بدهد فروشنده دید سکه ای است قدیمی و مربوط به سیصد سال قبل. و در آیات این داستان غیر از این پول چیز دیگری باعث کشف این راز معرفی نشده است.

"و كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُعَلِّمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ".

در مفردات (۱) گفته: ماده "عثر" به معنای سقوط است. وقتی می گویند "فلان عثر" معنایش این است که فلانی افتاد، ولی مجازاً در مورد کسی هم که به مطلبی اطلاع پیدا می کند بدون اینکه در پی آن باشد استعمال می کنند، و می گویند: "عثر علی کذا" یعنی به فلان مطلب اطلاع یافتم. در قرآن کریم یک جا فرموده: "فَإِنْ عَثَرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا" و یک جا فرموده: "و كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ" یعنی این چنین ایشان را بر جای آنان واقف نمودیم بدون اینکه خودشان در جستجوی آنان باشند.

و تشبیهی که در جمله "و كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ" است مانند تشبیهی است که در جمله "كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ" قرار دارد، و معنایش این است: همانطور که قرنها به خوابشان کردیم و سپس بیدارشان نمودیم همین طور چنین و چنان کردیم. و به همین منوال جمله اولی معنا".

ص: ۳۶۴

می شود. و مفعول "أَعْتَرْنَا" در آن جمله کلمه "اناس" است که سیاق بر آن دلالت دارد، و ذیل آیه هم که می فرماید: "لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ" شاهد بر این دلالت است.

و جمله "رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ" به بیانی که خواهد آمد این وجه را تایید می کند.

بعضی (۱) از مفسرین بر این وجه اعتراض کرده اند، اولاً به اینکه مستلزم این است که تنازع و سر و صدای مردم بعد از واقف شدن بر حال اصحاب باشد، و حال آنکه چنین نیست، و ثانیاً به اینکه تنازع و سر و صدا قبل از وقوف بر حال آنان بوده، و بعد از وقوف دیگر سر و صدا برطرف شده است، و بنا بر وجه بالا تنازع و وقوف در یک وقت بوده و صحیح نیست.

از این اعتراض پاسخ می دهیم به اینکه بنا بر این وجه، تنازع مردم تنازع در خصوص اصحاب کهف است که زمانا بعد از اعشار و وقوف بوده، و آن تنازعی که قبل از وقوف بوده تنازع در مساله قیامت بوده است که بنا بر این وجه مقصود از تنازع آن نیست.

### توضیح آیه: "فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَانًا..." که گفتگوی و مجادله مردم را در باره اصحاب کهف حکایت می کند

گویندگان این حرف مشرکین هستند به دلیل اینکه دنبال آن چنین نقل فرموده: "قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ - گفتند آنهایی که بر امر ایشان اطلاع یافتند." و مراد از "بناء" بنیان بر ایشان است - و به طوری که بعضی (۲) گفته اند منظور این است که دیواری کشیده شود تا اصحاب کهف پشت آن قرار گرفته از نظر مردم پنهان شوند، و کسی بر حال آنان واقف نگردد، هم چنان که گفته می شود: "بنی علیه جدارا" یعنی آن را پشت دیوار قرار داد.

این قسمت از آیات داستان اصحاب کهف به انضمام قسمت های قبل، از آنجا که فرمود: "وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ" و "كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ" اشاره به تمامیت داستان می کند، گویا فرموده است: بعد از آنکه فرستاده اصحاب کهف به شهر آمد و اوضاع و احوال شهر را دگرگونه یافت و فهمید که سه قرن از به خواب رفتن آنان گذشته (البته این را نفهمید که دیگر شرک و بت پرستی بر مردم مسلط نیست و زمان به دست دین توحید افتاده) لذا چیزی نگذشت که آوازه این مرد در شهر پیچیده خبرش در همه جا منتشر شد، مردم همه جمع شدند و به طرف غار هجوم و ازدحام آوردند و دور اصحاب کهف را گرفته حال و خبر پرسیدند، و بعد از آنکه دلالت الهیه و حجت او به دست آمد خداوند همه شان را قبض روح کرد، پس بعد از بیدار شدن بیش از چند ساعت زنده نماندند، فقط به قدری زنده بودند تا شبهه های مردم در امر قیامت برطرف

ص: ۳۶۵

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۳.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۰.

گردد، بعد از آن همه مردند، و مردم گفتند بنائی بر غار آنان بسازید، که پروردگارشان اعلم است.

و در اینکه گفتند: "پروردگارشان اعلم است" اشاره است به اینکه آن جمعیت وقتی آنان را در غار دیدند باز بین خود اختلاف کردند و اختلافشان هر چه بوده بر سر امری مربوط به اصحاب کهف بوده است، زیرا کلام، کلام کسی است که از علم یافتن به حال آنان و استکشاف حقیقت حال مایوس باشد. و گویا بعضی از دیدن آن صحنه شبهه شان نسبت به قیامت زایل گشته آرامش خاطر یافتند، و بعضی دیگر آن طور که باید قانع نشدند، لذا طرفین گفته اند: بالأخره یا حرف ما است یا حرف شما، هر کدام باشد سزاوار است دیواری بر آنان بکشیم که مستور باشند خدا به حال آنان آگاهتر است.

پس جمله "رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ" از نظر هر یک از این دو وجه معنای جداگانه ای به خود می گیرد، برای اینکه به هر حال این جمله نسبت به جمله "إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ" که دو وجه در معنایش آوردیم تفرع دارد، به طوری که هر معنایی که آن جمله به خود بگیرد در این هم اثر می گذارد، اگر تنازع مستفاد از جمله "إِذْ يَتَنَازَعُونَ..." تنازع و اختلاف در باره قیامت باشد یکی اقرار و یکی انکار کرده باشد، قهرا معنای جمله مورد بحث ما نیز این می شود که مردم در باره قیامت اختلاف نموده سر و صدا را انداخته بودند که ناگهان ایشان را از داستان اصحاب کهف مطلع کردیم تا بدانند که وعده خدا حق است و قیامت آمدنی است، و شکی در آن نیست، و لیکن مشرکین با اینکه آیت الهی را دیدند دست از انکار برنداشتند و گفتند دیواری بر آنان بسازید تا مردم با آنان ارتباط پیدا نکنند چه از امر آنان چیزی برای ما کشف نشد و یقین پیدا نکردیم پروردگار آنان به حال آنان داناتر است.

موحدین گفتند امر ایشان ظاهر شد، و آیت آنان روشن گردید، و ما به همین آیت اکتفاء نموده ایمان می آوریم، و بر بالای غار آنان مسجدی می سازیم که هم خدا در آن عبادت شود و هم تا آن مسجد هست اسم اصحاب کهف هم زنده بماند، تا بدانند وعده خدا حق است، و مراد از وعده خدا به طوری که از سیاق استفاده می شود مساله معاد و قیامت است، پس در حقیقت جمله "وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا" عطف تفسیری آن است.

و ظرف "اذ" در جمله "إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ" ظرف برای "اعثرنا" و یا برای "ليعلموا" است. و کلمه "تنازع" به معنای تخاصم و دشمنی است. بعضی (۱) گفته اند: اصل

ص: ۳۶۶

این کلمه به معنای تجاذب است که در تخصیص استعمال می شود. و به همین جهت به اعتبار معنای اصلی اش متعدی به نفس به کار می رود، هم چنان که به اعتبار معنای تخصیص به وسیله "فی" نیز متعدی می شود، مانند تنازع در جمله "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ".

و مراد از "تنازع مردم در بین خود و در باره امر خود" تنازعشان در مساله قیامت است.

و اگر قیامت را به ایشان نسبت داده به خاطر اعتناء زیادی است که در باره آن داشتند. این بود حال آیه مورد بحث از نظر مفردات آن، و دلالت و شهادتی که بعضی کلمات آن بر معنای بعضی دیگر دارد.

و معنایش بنا بر آنچه گذشت این می شود: همانطور که ما آنان را به خواب کردیم و سپس برای منظوری چنین و چنان بیدارشان نمودیم همچنین مردم را از حال آنان با خبر کردیم تا در باره قیامت که در باره آن با هم نزاع داشتند روشن گشته بدانند که وعده خدا به آمدن قیامت حق است. و در فرارسیدن آن شک و ریبی نیست.

و یا معنایش این می شود که: ما مردم را بر جای آنان واقف ساختیم تا مردم مقارن نزاعی که بین خود در باره قیامت داشتند بدانند که وعده خدا حق است.

#### **وجه دلالت بیدار شدن اصحاب کهف بعد از خواب چند صد ساله، بر حق بودن معاد و قیامت**

خواهی پرسید که از خواب بیدار شدن اصحاب کهف چه دلالتی دارد بر اینکه قیامت حق است؟ در جواب می گوئیم: از این جهت که اصحاب کهف در عالم خواب جانشان از بدنهایشان کنده شد، و در این مدت طولانی مشاعرشان به کلی تعطیل گشته بود و حواس از کار باز ایستاده و آثار زندگی و قوای بدنی همه از کار افتاد، یعنی بدنها دیگر نشو و نما نکرد، موی سر و رویشان و ناخن هایشان دیگر بلند نشد شکل و قیافه شان عوض نگردد اگر جوان بودند پیر نشدند و اگر سالم بودند مریض نگشتند، ظاهر بدنها و لباسهایشان پوسیده نشد، آن وقت پس از روزگاری بس طولانی یک بار دیگر که داخل غار شده بودند برگشتند، و این خود بعینه نظیر قیامت است، و نظیر مردن و دوباره زنده شدن است، و هر دو در اینکه خارق العاده اند شریکند، کسی که آن را قبول داشته باشد نمی تواند این را قبول نکند، و هیچ دلیلی بر نفی آن جز استبعاد ندارد.

و این قضیه در زمانی رخ داده که دو طائفه از انسانها با هم اختلاف داشته اند یک طائفه موحد بوده اند که می گفتند روح بعد از مفارقتش از بدن دوباره در روز قیامت به بدنها بر می گردد طائفه دیگر مشرک بودند و می گفتند روح اصلاً مغایر بدن است، و در هنگام مرگ از بدن جدا می شود، و لیکن به بدن دیگری می پیوندد، آری عموم بت پرستان اعتقادشان این است که آدمی با مرگ دستخوش بطلان و نابودی نمی گردد، و لیکن به بدن دیگری ملحق می شود و این همان تناسخ است.

پس در چنین عصری حدوث چنین حادثه ای جای هیچ شک و ریبی باقی نمی گذارد که این داستان آیتی است الهی که منظور از آن از بین بردن شک و تردید دلها است، در خصوص امر قیامت، و منظور آوردن آیتی است تا بفهمند که آن آیت دیگر (قیامت) نیز ممکن است و هیچ استبعادی ندارد.

از همین جا است که در نظر، قوی می آید که اصحاب کهف بعد از چند ساعتی که مردم از حال آنان واقف شدند از دنیا رفته باشند، و منظور خدای تعالی همین بوده باشد که آیتی از خود نشان داده دهان به دهان در بشر منتشر شود تا در باره قیامت تعجب و استبعاد نکنند.

از اینجا وجه دیگری برای جمله: "إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ" پیدا می شود، و آن این است که بگوئیم در ضمیر جمع اول، یعنی آنکه در یتنازعون است و آنکه کلمه "بین" بر آن اضافه شده به ناس برمی گردد، و سومی یعنی آنکه "امر" بر آن اضافه شده به اصحاب کهف برمی گردد و کلمه: "اذ" در این صورت ظرف برای: "ليعلموا" خواهد بود، و معنایش این می شود که مردم را به داستان اصحاب کهف آگاه کردیم تا بدانند وعده ما حق است، و در آن تردیدی نیست، و این دانستنشان وقتی باشد که در میان خود در خصوص اصحاب کهف سر و صدا می کردند.

و اگر تنازع مزبور تنازع در باره اصحاب کهف بوده باشد، و ضمیر در "امرهم" به اصحاب کهف برگردد معنای آیه چنین می شود: ما بعد از آنکه اصحاب کهف را بیدار کردیم مردم را بر حال آنان مطلع ساختیم تا بدانند که وعده خدا حق است و قیامت تردیدی ندارد، و مردم در باره آنان بین خود نزاع کردند که آیا اینها خوابند یا مرده اند و آیا لازم است دفن شوند و برایشان قبر درست کنیم و یا به حال خودشان واگذاریم تا در فضای غار هم چنان بمانند، مشرکین گفتند: بنائی بر آنان بنیان کنیم و به حال خودشان واگذاریم، پروردگارشان دانتر به حالشان است که آیا زنده اند و خواب و یا آنکه مرده اند، ولی موحدین گفتند: مسجدی را بالای آنان بنا می کنیم.

این دو معنا بود که احتمال می رفت و لیکن سیاق مؤید معنای اول است، زیرا ظاهر سیاق این است که اینکه موحدین گفتند "لَتَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا" در حقیقت رد کلام مشرکین است که گفته اند: "ابْتُوا عَلَيْهِمْ بُيُوتًا... " و این دو قول به طور یقین از دو طایفه است، و باید با هم مختلف باشد، و این اختلاف تنها بنا بر معنای اول تصور دارد، و همچنین جمله "رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ" آن هم با این تعبیر که بگویند: "ربهم" و نگویند: "پروردگار ما" با

### مقصود از: "الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ" در آیه: "قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ..."

"قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا".

این جمله نقل کلام موحدین است، شاهدش این است که گفتند مسجیدی بنا کنیم، و نگفتند معبدی. چون مسجد در عرف قرآن محلی را گویند که برای ذکر خدا و سجده برای او مهیا شده است، و قرآن بتکده و یا سایر معابد را مسجد نخوانده هم چنان که خداوند در سوره حج، مسجد را در مقابل صومعه و بیع و صلوات قرار داده و فرموده: "وَمَا سَجِدُ إِلَّا فِيهَا اسْمُ اللَّهِ" (۱).

و اگر می بینید جمله مورد بحث با فصل و بدون عطف آمده بدین جهت است که کلام به منزله جواب از سؤالی مقدر است، گویا سائلی پرسیده: غیر مشرکین چه گفتند؟ در جوابشان گفته شد آنها که بر امر اصحاب کهف غلبه کردند چنین گفتند. و منظور از "غلبه بر امر ایشان" اگر مقصود از "امر ایشان" همان مسأله مورد مشاجره در جمله "يَتَنَازَعُونَ... باشد و ضمیر "هم" به ناس برگردد مراد غلبه موحدین خواهد بود به وسیله پیروزی خود با معجزه کهف. و اگر ضمیر به "فتیه" برگردد مقصود از غلبه بر امر ایشان (فتیه)، غلبه از نظر به دست گرفتن کار ایشان خواهد بود که باز در این صورت همان موحدین بودند که متصدی امر کهف و ساختن مسجد بر بالای آن بودند.

بعضی (۲) گفته اند: غالبین بر امر ایشان پادشاه زمان و دستیارانش بودند، نه موحدین، بعضی (۳) دیگر گفته اند: اولیاء و فامیل‌های خود اصحاب کهف بودند. و این قول از هر قولی دیگر سخیف تر است.

و اگر منظور از امر ایشان امر مذکور در "يَتَنَازَعُونَ... نبوده باشد در این صورت اگر ضمیر به "ناس" برگردد معنای غلبه عبارت از زمامداری خواهد بود، و معنای "قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ"، "آنهايي که زمام امر مردم را در دست داشتند چنین و چنان گفتند" خواهد بود.

و این زمامداری هم با حاکم زمان قابل انطباق است و هم با موحدین، هم ممکن است حاکم این حرف را زده باشد، و هم موحدین و اگر ضمیر به موصول (الذین... - آنهايي که غلبه کردند) برگردد دیگر منظور از غالبون خیلی روشن است، و مقصود از غلبه زمامداران بر امر خویش این است که ایشان هر کاری را بخواهند می کنند. این بود وجوه محتمل در این آیه ولی از همه

ص: ۳۶۹

وجوه بهتر همان وجه اول است.

این آیه از آیاتی است که معرکه آراء مختلف مفسرین شده، اختلافات زیادی در مفردات آیه دارند، اختلاف هایی در مرجع ضمیر جمع در آن و در ضمن اختلافات عجیبی در باره جملات آیه از ایشان دیده می شود که اگر این اختلافات را با آن اختلافات در هم ضرب کنیم آن وقت می توان گفت در این آیات هزاران قول پیدا شده و از این اقوال آنچه که با سیاق آیه مناسب بود آوردیم چنانچه خواننده عزیز بخواهد به همه آن اقوال پی ببرد باید به کتب تفسیری مطول مراجعه نماید.

### حکایت اختلاف مردم در عدد اصحاب کهف و بیان اینکه ایشان هفت نفر بوده اند

"سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ... وَ تَامُّهُمْ كَلْبُهُمْ".

خدای تعالی در این آیه اختلاف مردم را در عدد اصحاب کهف و اقوال ایشان را ذکر فرموده، و بنا به آنچه که خداوند در قرآن نقل کرده- و قوله الحق- مردم سه قول داشته اند که هر یک مترتب بر دیگری است، یکی اینکه اصحاب کهف سه نفر بوده اند که چهارمی سگ ایشان بوده. دوم اینکه پنج نفر بوده اند و ششمی سگشان بوده که قرآن کریم بعد از نقل این قول فرموده: "رجم به غیب می کردند" یعنی بدون علم و اطلاع سخن می گفتند.

و این توصیفی است بر هر دو قول، زیرا اگر مختص به قول دوم به تنهایی بود حق کلام این می بود که قول دومی را اول نقل کند و آن گاه این رد خود را هم دنبالش بیاورد بعدا قول اول و بعد سوم را نقل کند.

قول سوم اینکه هفت نفر بوده اند که هشتمی سگ ایشان بوده، خدای تعالی بعد از نقل این قول چیزی که اشاره به ناپسندی آن کند نیاورده، و این خود خالی از اشعار بر صحت آن نیست. قبلا هم که در پیرامون محاوره اصحاب کهف در ذیل آیه "قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" بحث می کردیم گفتیم که این صیغه های جمع و آن یک صیغه مفرد نه تنها اشعار بلکه دلالت دارد بر اینکه حد اقل عدد ایشان هفت نفر بوده و کمتر از آن نبوده است.

و از جمله لطائفی که در ترتیب شمردن اقوال مذکور به کار رفته این است که از عدد سه تا هشت را پشت سر هم آورده با اینکه سه عدد را شمرده شش رقم را نام برده، فرموده "سه نفر، چهارمی سگشان، پنج نفر، ششمی سگشان، هفت نفر هشتمی سگشان".

و اما کلمه "رجما" تمیزی است که به وصف دو قول اول به عبارت "قول بدون علم" می پردازد و "رجم" همان سنگسار کردن است و گویا مراد از "غیب" غایب باشد، یعنی قولی که معنایش از علم بشر غایب است و قائلش نمی داند راست است یا دروغ، آن گاه

گوینده کلامی را که چنین شانی و چنین وضعی دارد به کسی تشبیه فرموده که می خواهد با سنگ کسی را بزند، خم می شود چیزی را برمی دارد که نمی داند سنگ است یا چیز دیگر و نمی داند که به هدف می خورد یا خیر؟ و شاید در مثل معروف هم که می گویند: "فلانی رجم به غیب کرد" همین باشد، یعنی به جای علم با مظنه رجم کرد، چون مظنون هم هر چه باشد تا حدی از نظر صاحبش غائب است.

بعضی (۱) در معنای "رجم به غیب" گفته اند "ظن به غیب" ولی قول بعیدی است.

خدای تعالی در این سه جمله مورد بحث، در وسط دو جمله اول او ویاورد، ولی در سومی آورده فرموده: "ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ"، "خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ"، "سَبْعَةٌ وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ".

در کشف (۲) گفته در این سه جمله "ثلاثة" و "خمسه" و "سبعه" هر سه خبرهایی هستند برای مبتدای حذف شده، و تقدیر کلام چنین است: "هم ثلاثة" "هم خمسه" "هم سبعه" هم چنان که هر سه جمله "رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ" و "سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ" و "ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ" مبتداء و خبرهایی هستند که صفت خبر قبلی قرار گرفته اند.

خواهی پرسید این که دلیل بی او آمدن آن دو جمله و با او آمدن این جمله نشد؟ در جواب می گویم او مزبور واوی است که همیشه بر سر جمله ای در می آید که آن جمله صفت نکره ای باشد، هم چنان که بر سر جملاتی هم در می آید که حال از معرفه باشد مانند صفت نکره در جمله "جاءنی رجل و معه آخر- نزد من مردی آمد که با او دیگری هم بود" و صفت معرفه مانند "مررت بزید و بیده سیف- زید را در راه دیدم در حالی که در دستش شمشیری بود" و او در جمله "و ما أَهْلَكُنَا مِنْ قَوْمِهِ إِلَّا وَ لَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ" نیز از همین باب است.

فائده این او هم در نکره و هم در معرفه تاکید و یا به عبارتی بهتر چسبیدن صفت به موصوف و دلالت بر این است که اتصاف موصوف به این صفت امری است ثابت و مستقر.

همین او است که در جمله سوم به ما می فهماند که این حرف صحیح است، زیرا می رساند گویندگان این سخن از روی علم و ثبات و اطمینان نفس سخن گفته اند، نه چون آن دو طائفه که رجم به غیب کرده بودند. دلیل بر این استفاده این است که خدای تعالی بعد از دو جمله اول فرمود: "رَجْمًا بِالْغَيْبِ" و بعد از جمله سوم فرمود: "مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ" ابن عباس هم گفته در دو جمله اول او نیامد چون هنوز جای شمردن بود، زیرا یک قول دیگر باقی مانده بود، ولی در جمله سوم او آورد تا بفهماند قول دیگری در دنبال نیست، همین

ص: ۳۷۱

۱- کشف، ج ۲، ص ۷۱۳.

۲- کشف، ج ۲، ص ۷۱۳.



روایت هم خود دلیل قاطع و ثابت است بر اینکه عدد اصحاب کهف هفت نفر بوده، و هشتمی آنان سگشان بوده است (۱).

و در مجمع البیان در ذیل خلاصه ای از کلام ابی علی فارسی گفته: و اما کسی که گفته این واو، واو ثمانیه است، و استدلال کرده به آیه: "حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا" که چون درهای بهشت هشت عدد است لذا واو آورده سخنی است که علمای نحو معنایش را نمی فهمند، و از نظر علمی اعتباری ندارد (۲).

"قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ ...".

در این جمله به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمان می دهد که در باره عدد اصحاب کهف صحیح ترین نظریه را اعلام بدارد و آن این است که خدا به عدد آنان داناتر است. در کلام سابقش نیز به این نظریه اشاره کرده، نظیر اینکه در جمله ای که از محاوره آنان حکایت کرده بود، و آن را کلامی صحیح هم دانسته بود یکی گفته بود: چه قدر خوابیدند؟ گفتند: "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" و در آخر حکایت کرده که گفتند، پروردگارتان بهتر می داند که چقدر خوابیدید؟ با این حال در کلام دلالتی است بر اینکه بعضی از کسانی که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مخاطب به این خطاب یعنی خطاب "رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ" بودند اطلاعی از عدد آنان داشته اند، چون در این کلام فرموده: "ما يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ - نمی داند آن را مگر عده ای اندک" و فرموده: "لا يعلمهم الا قليل" چون میان "ما" و "لا" فرق است اولی نفی حال را افاده می کند و در نتیجه استثناء "الا قليل" بعد از آن اثبات در حال را می رساند.

و از این کلام چنین به نظر می آید که آن عده کمی که قضیه را می دانستند از اهل کتاب بوده اند.

کوتاه سخن، مفاد کلام این است: سه قولی که در باره عدد اصحاب کهف ارائه شد در عهد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) معروف بوده، و بنا بر این، اینکه در جمله "سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ ... - به زودی می گویند سه نفر بوده اند" که می فهماند در آینده این نظریه ارائه می شود، همچنین دو نظریه دیگر در صورتی که عطف به مدخول "سین" در: "سَيَقُولُونَ" باشند آینده نزدیک به زمان نزول این آیات و یا نزدیک به زمان وقوع حادثه را می رساند - دقت

ص: ۳۷۲

۱- تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۱۳.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۹.

"فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا" - راغب گفته: کلمه "مریه" به معنای تردد در چیزی است، و معنای آن از معنای کلمه "شک" اخص است، و شک از مریه عمومی تر است. آن گاه گفته: "امتراء" و "ممارات" به معنای محاجه در آن امری است که مورد تردد باشد. سپس گفته: اصل کلمه "مریه" از اصطلاح "مریت الناقه" گرفته شده که معنایش "به پستان ماده شتر جهت دوشیدن شیر دست کشیدم" است (۱).

پس اگر "جدال" را "ممارات" خوانده اند برای این است که شخص مجادله کننده با کلام خود می خواهد همه حرفهای طرف خود را از او بدوشد و رد کند.

و مقصود از "ظاهر بودن مرء" این است که در آن تعمق و دقت ننموده به همان مقداری که قرآن از قصه اصحاب کهف آورده اکتفاء کند. ولی بعضی (۲) آن را طوری دیگر معنا کرده اند که از آن توهین و رد شنونده فهمیده می شود. و بعضی (۳) دیگر گفته اند مقصود از ظاهر بودن مرء این است که مرء حجت طرف مقابل را از بین ببرد، و ظهور در اینجا به معنای رفتن است، هم چنان که در شعر شاعر که گفته: "و تلک شکاه ظاهر عنک عارها- و این شکوه ای است که عارش از تو خواهد رفت" به این معنا است.

و معنای آیه این است: وقتی پروردگار تو داناتر به عدد ایشان است، و او است که داستان ایشان را برای تو بیان کرده، پس دیگر با اهل کتاب در باره این جوانان محاجه مکن مگر محاجه ای که در آن اصرار نباشد، و یا محاجه ای که حجت آنان را از بین ببرد، و از هیچ یک از آنان در باره عدد این جوانان نظریه نخواه، پروردگارت تو را کفایت کند.

**توضیح در مورد اینکه باید کار فردا را به مشیت خدا (ان شاء الله) مشروط کرد و بیان اینکه هر عملی از هر عاملی موقوف به اذن و مشیت خدای تعالی است**

"وَلَا تَقُولَنَّ لِيْ اِنَّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ اللّٰهُ".

این آیه شریفه چه خطابش را منحصر به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بدانیم و چه اینکه بگوییم خطاب به آن حضرت و به دیگران است متعرض امری است که آدمی آن را کار خود می داند، و به طرف مقابل خود وعده می دهد که در آینده این کار را می کنم.

قرآن کریم در تعلیم الهی خود تمامی آنچه که در عالم هستی است چه ذوات و چه آثار و افعال ذوات را مملوک خدا به تنهایی می داند، که می تواند در مملوک خود هر قسم تصرفی نموده و هر حکمی را انفاذ بدارد، و کسی نیست که حکم او را تعقیب کند، و غیر.

١- مفردات راغب، ماده "مرى". (٢ و ٣) روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٤٧. [...]

خدا هیچ کس هیچ چیز را مالک نیست، مگر آنچه را که خدا تملیکش کرده، و او را بر آن توانا نموده، تازه بعد از تملیک هم باز خود او مالک و قادر بر آن است (و مانند تملیک ما به یکدیگر نیست که وقتی چیزی به کسی تملیک کنیم دیگر خودمان مالک نیستیم). آیات قرآنی که بر این حقیقت دلالت کند بسیار زیاد است، که حاجتی به ایراد آنها نیست.

پس تمامی ذواتی که در عالم است که دارای افعال و آثاری هستند و ما آنها را سبب و فاعل و علت آن افعال و آثار می نامیم هیچ یک مستقل در سببیت خود نیستند، و هیچکدام در فعل و اثر خود بی نیاز از خدا نیست، هیچ عملی و اثری از آنها سر نمی زند مگر آنکه خدا بخواهد، زیرا او است که آن را قادر بر آن فعل کرده و در عین حال سلب قدرت از خود نموده، تا آن فاعل بر خلاف اراده خدا اراده ای کند.

و به عبارت دیگر هر سببی از اسباب عالم هستی سبب از پیش خود نیست و سببیتش به اقتضاء ذاتش نمی باشد، بلکه خدای تعالی او را قادر بر فعل و اثرش کرده و هر جا که فعل و اثری از خود نشان دهد می فهمیم که خدا خلاف آن را اراده نکرده است.

و اگر بخواهی می توانی بگویی خدای تعالی راه رسیدن به اثر را برایش آسان و هموار کرده. و باز اگر خواستی بگو اثر خود را به اذن خدا بروز می دهد، زیرا برگشت همه این تعبیرات به یکی است. اذن خدا همان اقدار خدا است، اذن خدا همان رفع موانع نمودن خدا است، و آیات داله بر این که هر عملی از هر عاملی موقوف بر اذن خدای تعالی است بسیار زیاد است از آن جمله می فرماید: " مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنِهٖ اَوْ تَرَ كُتُومَهَا قَائِمَةً عَلٰی اُصُولِهَا فَبِاِذْنِ اللّٰهِ " (۱) و نیز می فرماید: " مَا اَصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ " (۲) و نیز می فرماید: " وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهٗ بِاِذْنِ رَبِّهٖ " (۳) و نیز می فرماید: " وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تُوْمِنَ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ " (۴) و نیز فرموده: " وَ مَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ " (۵) و همچنین آیات زیاد دیگری از این قبیل.

پس انسان عارف به مقام پروردگار خود و کسی که خود را تسلیم پروردگار خویش ساخته می بایستی هیچ وقت خود را سبب مستقل در امری و در کاری نداند، و خود را در آن

ص: ۳۷۴

- ۱- هیچ درخت خرمایی را قطع نمی کنید و یا به حال خود نمی گذارید مگر به اذن خدا. سوره حشر، آیه ۵.
- ۲- هیچ مصیبتی نمی رسد مگر به اذن خدا. سوره تغابن، آیه ۱۱.
- ۳- سرزمین پاک روئیدنیش نمی روید مگر به اذن خدا. سوره اعراف آیه ۵۸.
- ۴- هیچ کسی نمی تواند ایمان بیاورد مگر به اذن خدا. سوره یونس، آیه ۱۰۰.
- ۵- هیچ رسولی نفرستادیم مگر برای اینکه به اذن خدا اطاعت شود. سوره نساء، آیه ۶۴.

کار مستغنی از خدا نپندارد، و بداند که اگر مالک آن عمل و قادر بر آن است خدای تعالی تملیکش فرموده. و او بر آن کار قادرش ساخته. و ایمان داشته باشد به اینکه: "أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا- نیروها همه از خدا است" لا جرم هر وقت تصمیم می گیرد که عملی را انجام دهد باید عزمش توأم با توکل بر خدا باشد هم چنان که خودش فرموده: "فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ" (۱) و هر وقت به کسی وعده ای می دهد و یا از عملی که در آینده انجام دهد خبر می دهد، باید مقیدش کند به اذن خدا، و یا به عدم مشیت خدا خلاف آن را، و بگوید این کار را می کنم اگر خدا غیر آن را نخواسته باشد. و همین معنا یعنی نهی از مستقل پنداشتن، خود معنایی است که از آیه شریفه به ذهن می رسد، مخصوصا با سابقه ذهنی که از قرآن کریم در باره این حقیقت داریم وقتی می شنویم: "وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ ءِ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ"، آن هم با در نظر گرفتن آیات قبل که وحدانیت خدا را در الوهیت و ربوبیت بیان می کرد و همچنین آیات ما قبل این قصه را که آنچه در روی زمین است زینت داده خدا معرفی می نمود، و می فرمود:

"خدا به زودی آنها را به صورت خاکی خشک و بی علف در می آورد". و نیز با در نظر گرفتن اینکه یکی از چیزهایی که در روی زمین است افعال آدمی است که خدا برای انسان زینتش داده و با آن آدمیان را امتحان می کند، که آیا خود را مالک آن افعال می دانند یا خیر.

از همه اینها استفاده می شود که منظور از جمله "وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ ءِ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا" این نیست که شما کارهای خودتان را به خود نسبت ندهید، و این کارها مال شما نیست، قطعا منظور این نیست، برای اینکه ما می بینیم بسیاری از موارد خدا کارهای پیغمبرش و غیر پیغمبرش را به خود آنان نسبت داده، و اصلا امر می کند که کارهایی را به خودش نسبت دهد: "فَقُلْ لِي عَمَلِي وَ لَكُمْ عَمَلُكُمْ" (۲) و یا "لَنَا أَعْمَالُنَا وَ لَكُمْ أَعْمَالُكُمْ" (۳).

پس قرآن کریم اصل نسبت دادن افعال به فاعل را انکار نمی کند آن چیزی را که انکار کرده این است که کسی برای خود و یا برای کسی و یا چیزی ادعای استقلال در عمل و بی نیازی از مشیت خدا و اذن او کند، این است آن نکته ای که جمله استثنایی: "إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" در مقام افاده آن است.

از همین جا روشن می شود که در جمله مذکور بایی به معنای ملابسه در تقدیر است، و استثناء هم استثناء مفرغ است که مستثنی را از همه احوال و از همه زمانها بیرون می کند و

ص: ۳۷۵

۱- پس هر گاه تصمیمی گرفتی با توکل بر خدا انجام ده. سوره آل عمران، آیه ۱۵۹.

۲- پس بگو عمل من برای من و عمل شما برای شما است. سوره یونس، آیه ۴۱.

۳- کارهای ما برای خودمان و کارهای شما برای خودتان. سوره شوری، آیه ۱۵.

تقدیرش این است که " به هیچ چیز مگو- یعنی در باره هیچ چیز تصمیم مگیر- که من آن را فردا انجام می دهم، این حرف را در هیچ حالی از احوال و در هیچ زمانی از ازمه مزه، مگر در یک حال و یک زمان، و آن حال و زمانی است که کلام خود را معلق بر مشیت خدا کرده باشی به اینکه گفته باشی: من این کار را فردا انجام می دهم اگر خدا بخواهد که انجام دهم و یا اگر خدا نخواهد که انجام ندهم " و بالأخره معنای " ان شاء الله " مقید ساختن عمل خویش است به مشیت خدا.

### وجه دیگری که در باره استثناء در آیه: " وَ لَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ " گفته شده است

این است آن معنایی که دقت در آیه افاده اش می کند، و ذیل آیه نیز مؤید آن است، البته مفسرین در آن توجیهاات دیگری دارند که ذیلا از نظر خوانندگان می گذرد:

یکی (۱) اینکه معنای آیه همان معنایی است که شد الا اینکه در کلام، کلمه " قول " در تقدیر است، و تقدیر کلام این است که: " الا- ان تقول ان شاء الله- مگر اینکه بگویی ان شاء الله " و چون کلمه " تقول " حذف شده، تعبیر " ان شاء الله " هم به عبارت مستقبل یعنی " أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ " تغییر یافته است، و این خود تادیبی است از خدا برای بندگانش، و تعلیم ایشان است تا آنچه خبر می دهند اینطور خبر دهند تا از حد قطع و یقین بیرون آید، و در نتیجه دروغ نگفته باشند. و اگر قسم خورده اند در صورت برخورد با موانع قسمشان نشکند. مثلا- در خبر بگویند فردا ان شاء الله فلانی می آید، اگر فرضا نیامد دروغ نگفته، چون گفته اگر خدا بخواهد، و همچنین در قسم بگویند و الله فلان کار را می کنم ان شاء الله، تا اگر به موانعی برخورد نمود سوگندش نشکند، و كفاره به گردنش نیاید- این وجه را به اخفش نسبت داده اند.

لیکن وجهی است با تکلف آن هم تکلفی بی جهت، علاوه بر اینکه تقدیر قول آن طور که گفته شده معنای آیه را به کلی به هم می زند، و این مساله بر خواننده پوشیده نیست.

وجه دیگری که آورده اند (۲) این است که در کلام چیزی در تقدیر نیست الا اینکه مصدری که پس از تاویل جمله " ان شاء الله " استفاده می شود، مصدری است به معنای مفعول و معنای جمله این است که: به چیزی مگو که من فردا انجامش می دهم، مگر آن چیزی که خدا خواسته باشد و اراده کرده باشد، مثلا اطاعت خدا باشد. پس گویا گفته شده در باره هیچ عملی مگو که به زودی انجامش می دهم مگر آن عملی که از طاعات باشد. و نهی " مگو " هم نهی کراهتی است نه حرمتی تا بر آن اعتراض شود که پس انجام کارهای مباح و یا خبر دادن از آن که بعدها می کنم جائز نیست، و حال آنکه جائز است.ء.

ص: ۳۷۶

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۱، به نقل از فراء.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۱، به نقل از فراء.

این وجه نیز صحیح نیست، زیرا وقتی صحیح است که مقصود از مشیت خدا اراده تشریحی "طاعت" بوده باشد، و کسی چنین سندی نداده، و هیچ دلیلی بر آن دلالت ندارد، حتی در یک مورد از قرآن هم سراغ نداریم که مشیت به معنای اراده تشریحی خدا باشد در حالی که مواردی سراغ داریم که مشیت در آن در مشیت تکوینی استعمال شده، هم چنان که از قول حضرت موسی (علیه السلام) نقل فرموده که به خضر گفت: "سَيَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا" (۱) و از شعیب نقل فرموده که به موسی گفت: "سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ" (۲) و از اسماعیل (علیه السلام) حکایت کرده که به پدرش گفت: "سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ" (۳) و در وعده ای که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) داده می فرماید: "لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ" (۴) و همچنین آیاتی دیگر.

وجه مزبور بیشتر با اصول عقاید معتزله وفق می دهد، چون معتزله می گویند: خدای تعالی پس از خلقت بندگان، دیگر مشیتی در کارهای آنان ندارد تنها دخل و تصرفی که در بندگان دارد از راه تشریح و اراده تشریحی و خلاصه جعل قانون است، که این کار را بکنید و این کار مکنید. و لیکن این نظریه از نظر عقل و نقل باطل است.

یکی (۵) از وجوه دیگری که در توجیه آیه شریفه آورده اند این است که استثناء مزبور از "فعل" است نه از "قول" که اگر اینطور توجیه کنیم دیگر احتیاجی به تقدیر پیدا نمی کنیم، و معنا این می شود: و به هر چیز مگو که "من فردا انجامش می دهم، مگر آنکه خدا خلافش را اراده کرده باشد، و مانعی جلو من بگذارد" و این حرف، نظیر حرف معتزله است که می گویند بنده در افعالش فاعل مستقل است مگر اینکه خداوند مانعی بزرگتر در جلو او قرار دهد، و خلاصه برگشت کلام به این می شود که در باره افعال بندگان راه معتزله را مرو، نظریه آنان باطل است.

اشکالی که ما در این توجیه داریم این است که استثناء را به فعل زدن نه به قول، به آن بیانی که ما گذرانیم بی اشکالتر و تمامتر است، و دیگر نهی از تعلیق استثناء بر فعل وجهی ندارد، چون تعلیق استثناء بر فعل در موارد متعددی در کلام خدای تعالی واقع شده، و.

ص: ۳۷۷

- ۱- به زودی ان شاء الله مرا مردی شکیبیا خواهی یافت. سوره کهف، آیه ۶۹.
- ۲- به زودی ان شاء الله مرا از صالحین خواهی یافت. سوره قصص، آیه ۲۷.
- ۳- به زودی مرا ان شاء الله از صابرین خواهی یافت. سوره صفات، آیه ۱۰۲.
- ۴- به زودی ان شاء الله با امنیت تمام وارد مسجد الحرام خواهید شد. سوره فتح، آیه ۲۷.
- ۵- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۸. [.....]

آن را رد نکرده مانند کلامی که از ابراهیم حکایت کرده که گفت: "وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا" (۱) و کلامی که از شعیب نقل کرده که گفت: "وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" (۲) و نیز مانند آیه "ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله" (۳) که کلام خود خدای تعالی است، و همچنین آیات دیگر. پس آیه مورد گفتگوی ما نیز باید بر معنایی حمل شود که با این مطلب موافق در آید.

یکی (۴) دیگر از وجوهی که در معنای استثناء مورد بحث گفته اند این است که استثنای مزبور از اعم اوقات است، چیزی که هست مفعول کلمه "یشاء" عبارت از قول است، و معنای آیه این است که: هیچ وقت این حرف را نزنید مگر آنکه خدا بخواهد که شما نزنید. و مراد از خواستن خدا اذن او است، یعنی حرفی نزنید که خدا اذن خود را در آن اعلام نکرده باشد.

اشکال این وجه این است که وقتی درست است که چیزی در آن تقدیر بگیریم، و تقدیر گرفتن دلیل می خواهد و در الفاظ آیه چیزی که دلالت کند بر تقدیر اعلام وجود ندارد، و اگر هم تقدیر نگیریم تکلیف در آیه تکلیف به مجهول خواهد بود.

وجه دیگر (۵) این است که استثناء مزبور برای ابدی کردن مطلب است، نظیر استثنایی که در آیه "خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْذُودٍ" (۴) و بنا بر این معنای آیه مورد بحث این می شود که: ابدًا چنین حرفی مزن.

لیکن این وجه با آیات بسیاری که قبلاً نقل کردیم که افعال گذشته و آینده انبیاء و سایر مردم را به خود ایشان نسبت داده منافات دارد، بلکه در آن آیات پیغمبر خود را دستور می دهد که اعمال خود را به خودش نسبت دهد مثل اینکه فرموده: "فَقُلْ لِي عَمَلِي وَ لَكُمْ عَمَلُكُمْ" (۵) و مانند آیه "قُلْ سَأْتَلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا" (۶).

ص: ۳۷۸

- ۱- من از آنچه به خدا شرک می ورزید نمی ترسم مگر آنکه خدای من چیزی بخواهد. سوره انعام آیه ۸۰.
- ۲- ما را نمی رسد که دو باره بدان برگردیم مگر آنکه خدا بخواهد. سوره اعراف، آیه ۸۹.
- ۳- هرگز نمی توانند ایمان بیاورند مگر آنکه خدا بخواهد. سوره انعام، آیه ۱۱۱. (۴ و ۵) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۸.
- ۴- جاودانه در آن هستند ما دام که آسمانها و زمین برقرارند مگر آنکه پروردگار تو عطائی غیر مقطوع بخواهد. سوره هود، آیه ۱۰۸.
- ۵- سوره یونس، آیه ۴۱.
- ۶- بگو بزودی ذکری از آن را برایتان می خوانم. سوره کهف، آیه ۸۳.



## معنای آیه: "وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ... " و جوهی که در معنای آن گفته شده است

"وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا".

اتصال این آیه به ما قبل و اشتراکش با آنها در سیاق تکلیف "بیاد آر" چنین اقتضاء می کند که مراد از نسیان فراموش کردن استثناء باشد. و بنا بر این مراد از "ذکر پروردگار" فراموش نکردن مقام پروردگار است. همان مقامی که به یاد آن بودن موجب استثناء می شود، و آن این است که خدای تعالی قائم بر هر نفسی، و هر کاری است که آن نفس می کند، و خدا است که کارهای نفوس را به آنها تملیک کرده و نفوس را بر آن قدرت داده.

و معنای آیه این است که: هر وقت در اثر غفلت از مقام پروردگارت فراموش کردی که در کلام خود استثناء مذکور را به کاربری به محضی که یادت آمد مجدداً به یاد پروردگارت باش، آن گاه ملک و قدرت خود را تسلیم او بدار و از او بدان و افعال خویش را مقید به اذن و مشیت او کن.

و از آنجایی که امر به یادآوری مطلق آمده، و معلوم نکرده که چه نحو و با چه عبارتی به یاد خدا بیفتید، لذا استفاده می شود که منظور ذکر خدای تعالی است به شان مخصوص به او، حال چه اینکه به لفظ باشد و چه به یاد قلبی، و لفظ هم چه ان شاء الله باشد و یا استغفار و چه اینکه ابتداء آن را بگویند، و یا اگر یادش رفت هنوز کلامش تمام نشده آن را بگویند، و یا به منظور گفتن آن کلام را دو باره تکرار کند، و یا آنکه اگر اصلاً یادش نیامد تا کلام تمام شد همان کلام را در دل بگذرانند، و ان شاء الله را بگویند، چه اینکه فاصله زیاد شده باشد، یا کم، هم چنان که در بعضی از روایات (۱) آمده که وقتی آیه شریفه نازل شد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: "ان شاء الله". و چه اینکه به لفظ استغفار و امثال آن باشد.

از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که گفتار بعضی (۲) از مفسرین که گفته اند آیه مستقل از آیات قبل است، و مراد از فراموشی، فراموشی خدا و یا مطلق فراموشی است، و معنایش این است که "هر وقت خدا را فراموش کردی و یا هر چیز دیگری را فراموش کردی سپس یادت آمد به یاد خدا، بیفت" گفتار صحیحی نیست.

و همچنین کلام بعضی (۳) دیگر که بنا بر وجه سابق اضافه کرده که مراد از ذکر خدای تعالی، هر ذکری نیست، بلکه همان کلمه "ان شاء الله" است هر چند که فاصله میان گفتن آن و فراموشی زیاد باشد، و یا خصوص استغفار و یا پشیمانی بر تفریط و کوتاهی کردن

ص: ۳۷۹

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۷.

۲- تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۱۱.

۳- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۹ و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۱.

است، و همچنین وجوه دیگری که در این باره ارائه شده وجوه سدیدى نیست.

مساله اتصال به سیاق آیات قبل و اشتراکش با آنها در سیاق تکلیف اقتضاء می کند که اشاره به کلمه "هذا" اشاره به ذکر خدا بعد از فراموشی باشد، و معنایش این باشد: امیدوار باش که پروردگارت تو را به امری هدایت کند که رشدش از ذکر خدا بعد از نسیان بیشتر باشد، و آن عبارت است از ذکر دائمی و بدون نسیان. در نتیجه آیه شریفه از قبیل آیاتی خواهد بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را به دوام ذکر دعوت می کند، مانند آیه "وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَ خِيفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْأَصَالِ وَ لَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ" (۱) چون به یاد چیزی افتادن بعد از فراموش کردن و بیاد آوردن و به خاطر سپردن که دیگر فراموش نشود خود از اسباب دوام ذکر است.

و عجب از مفسرینی (۲) است که کلمه "هذا" را در آیه شریفه اشاره به داستان اصحاب کهف گرفته و گفته اند: معنای آیه این است که "بگو امید است خداوند از آیات داله بر نبوت معجزاتی به من بدهد که از نظر ارشاد مردم به دین توحید مؤثرتر از داستان اصحاب کهف باشد" ولی خواننده ضعف این توجیه را خود می فهمد.

و از این عجیب تر کلامی است که از بعضی (۳) از مفسرین نقل شده که گفته اند اشاره "هذا" به فراموش شده است، و معنای آیه این است که "از خدا بخواه که وقتی چیزی را فراموش کردی به یادت بیاورد، و اگر به یادت نیاورد بگو امید است پروردگارم مرا به چیزی هدایت کند، که از آن فراموش شده ام بهتر و نفعش از آن بیشتر باشد".

باز از این هم عجیب تر کلام بعضی (۴) دیگر از آنان است که گفته اند جمله "وَ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِّي... عطف تفسیری بر جمله "وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ" می باشد و معنایش این است که اگر نسیانی از تو سر زد به سوی پروردگارت توبه ببر، و توبه ات این است که بگویی "امید است پروردگارم مرا به نزدیک تر از این به رشد هدایت فرماید".

ممکن هم هست بگوییم وجه دوم و سوم یک وجه است و به هر حال چه یکی باشد و چه دو تا بناء هر دو بر این است که مراد از جمله "نسیت" مطلق نسیان باشد، و حال آنکه خواننده عزیز اشکالش را فهمید.

ص: ۳۸۰

---

۱- خدای خود را با تضرع و پنهانی و بی آنکه آواز برکشی در دل خود در صبح و شام یاد کن و از غافلان مباش. سوره اعراف، آیه ۲۰۵.

۲- کشف، ج ۲، ص ۷۱۵. و روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۵۱. (۳ و ۴) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۵۱.

## توضیح آیه: " وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ اِزْدَادُوا تِسْعًا " که عدد سالهای اقامت اصحاب کهف را در غار حکایت می کند

" وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ اِزْدَادُوا تِسْعًا "

این جمله مدت اقامت اصحاب کهف در غار را بیان می کند که در این مدت همه در خواب بودند، و چون طولانی بودن این خواب مورد عنایت بوده، در اول آیات داستان نیز اشاره ای اجمالی به این مدت کرده و فرموده: " فَصَبَرْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا "

مؤید این حرف این است که دنبال جمله مورد بحث در آیه بعدی فرموده: " قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا "، آن گاه اضافه کرده است: " وَ اِثْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ ... " و سپس فرموده: " وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ " و جز در جمله مورد بحث عدد سالهای مکث ایشان را بیان نکرده، پس با اینکه در جمله مورد بحث عدد مذکور را معلوم کرده و سپس فرموده: " قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا " و در جای دیگر فرموده: " قُلِ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ - بگو پروردگار من داناتر به عده آنان است " این خود اشاره به این است که عدد مذکور صحیح است.

پس دیگر نباید توجهی به این حرف (۱) نمود که جمله " وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ " حکایت کلام اهل کتاب و جمله " قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا " جواب و رد آن است. و همچنین به این گفته (۲) نیز نباید اعتناء کرد که جمله " لَبِثُوا ... " کلام خدا و جمله " وَ اِزْدَادُوا تِسْعًا " اشاره به قول اهل کتاب و ضمیر " هم " راجع به ایشان است، و معنای آیه این است که، اهل کتاب نه سال بر عدد واقعی افزوده اند، و آن گاه جمله " قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا " رد آن است.

زیرا علاوه بر ناسازگاری آن با مطالب گذشته آنچه از اهل کتاب در باره سالهای مکث اصحاب کهف نقل شده دوست سال و یا کمتر از آن است و هیچ یک از اهل کتاب سیصد و نه سال و حتی سیصد سال را نگفته است.

کلمه " سنین " تمیز عدد نیست و گرنه باید می فرمود: " ثلاث مائه سنه " چون تمیز از صد به بالا مفرد و منصوب است، بلکه به طوری که گفته اند بدل از " ثلاثمائه " است، و در این کلام شباهتی با جمله: " سِنِينَ عَدَدًا " که اجمال قصه را در صدر آیات بیان می کرد رعایت شده است.

و بعید نیست نکته تبدیل کلمه " سنه " به " سنین " زیاد جلوه دادن مدت لبث باشد و بنا بر این آن وقت جمله " وَ اِزْدَادُوا تِسْعًا " خالی از یک معنا و بویی از اضراب نخواهد بود، گویا کسی گفته: " در غارشان سیصد سال، آری این همه سالهای متمادی خوابیدند، بلکه نه سال

ص: ۳۸۱

۱- کشف، ج ۲، ص ۷۱۶. [.....]

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۵۳.

هم اضافه کردند" و اضراب بودن جمله مزبور منافاتی با گفته سابق ما در "سِنِينَ عِدَّةً" ندارد، که گفتیم این تعبیر برای این است که عدد را اندک نشان دهد، زیرا در آنجا مقام دیگر بود، و اینجا مقام دیگری است. و در هر یک از دو مقام غرض خاصی در بین است که در آن دیگری نیست. غرض در آن مقام این بود که بفهماند خوابانیدن اصحاب کهف در مدتی به این طولانی و سپس بیدار کردن آنان در مقام قدرت خدای تعالی چیزی نیست و در قبال زینت دادن موجودات زمین در نظر بشر امری عجیب نیست، به خلاف این مقام که می خواهد حجتی را علیه منکرین بعث اقامه کند که در چنین مقامی هر چه عدد سالهای خواب آنان را بیشتر جلوه دهد حجت، دل نشین تر خواهد شد. پس همین یک مدت دو نسبت به خود می گیرد، یکی نسبتی به خدا دارد که امری آسان است و یکی نسبت به ما که مدتی بسیار طولانی است.

و اضافه کردن نه سال به سیصد سال چنین اشاره می کند که اصحاب کهف سیصد سال شمسی در غار بوده اند چون تفاوت سیصد سال شمسی با قمری تقریباً همین مقدارها می شود، و دیگر جا ندارد که کسی شک کند در اینکه مراد از "سنین" در آیه شریفه سالهای قمری است. برای اینکه سال در عرف قرآن به قمری حساب می شود که از ماههای هلالی ترکیب می یابد و در شریعت اسلامی هم همین معتبر است.

و در تفسیر کبیر (۱) به خاطر اینکه این دو عدد به طور تحقیق با هم منطبق نمی شود با شدت هر چه تمامتر به این حرف حمله کرده، و در باره روایتی هم که از علی (علیه السلام) در این موضوع نقل شده مناقشه کرده است، با اینکه فرق میان دو عدد یعنی سیصد سال شمسی و سیصد و نه سال قمری از سه ماه کمتر است، و در مواردی که عددی را به طور تقریب می آورند این مقدار از تقریب را جائز می شمارند. و بدون هیچ حرفی در کلام خود ما هم معمول است.

"قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ..."

در داستان اصحاب کهف به طور اشاره گذشت که مردم در باره اصحاب کهف اختلاف داشتند و قرآن کریم حق داستان را اداء نموده آنچه حقیقت داشته بیان فرموده است.

پس جمله "قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا" مشعر به این است که مدتی را که در آیه قبلی برای لبث اصحاب کهف بیان نموده نزد مردم مسلم نبوده، لذا رسول خدا (صلی الله علیه و آله)

ص: ۳۸۲

مامور شده است، با ایشان احتجاج کند، و در احتجاج خود به علم خدا تمسک جسته بفهماند که خدا از ما مردم بهتر می داند.

جمله "لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" تعلیل و بیان این جهت است که چطور خدا دانایانتر به مدت لبت ایشان است. و لام در آن مفید اختصاص ملکی است، و مراد این است که خدای تعالی تنها مالک آنچه در آسمانها و زمین است می باشد، و تنها او است که مالک غیب است و چیزی از او فوت نمی شود، هر چند که آسمان و زمین از بین بروند. و وقتی که مالک غیب عالم باشد و ملکیتش هم به حقیقت معنای ملکیت باشد و وقتی دارای کمال بصر و سماع است، پس او از هر کس دیگر دانایانتر به مدت لبت اصحاب کهف است که خود یکی از مصادیق غیب است.

و بنا بر این، اینکه فرمود: "أَبْصَرُ بِهِ وَأَسْمِعُ" با در نظر گرفتن اینکه صیغه "افعل" به "صیغه تعجب" است، معنایش این است که: چقدر بینا و شنوا است. و این خود کمال سماع و بصر خدای را می رساند، و جمله ای است که تعلیل را متمیم می کند. گویا گفته است چطور دانایانتر به لبت آنان نباشد در حالی که مالک ایشان که یکی از مصادیق غیبند می باشد، و حال ایشان را دیده و مقالشان را شنیده است.

از اینجا معلوم می شود اینکه بعضی (۱) گفته اند "لام" در جمله "لَهُ غَيْبُ" لام اختصاص علمی است، یعنی برای خدای تعالی است علم به این مطلب، و علم به تمام مخلوقات را هم می رساند، چون وقتی کسی عالم به غیب و امور خفی عالم است امور دیگر را به طریق اولی می داند، نظریه درستی نیست، برای اینکه ظاهر جمله "أَبْصَرُ بِهِ وَأَسْمِعُ" این است که منظور از آن تاسیس مطلب باشد، نه تاکید آن و همچنین ظاهر لام "له" مطلق ملک است، نه تنها ملک علمی.

و اینکه فرمود: "مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ ... " مراد از آن این است که ولایت مستقل غیر خدای را انکار نماید. و مراد از جمله بعدیش یعنی جمله "وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا" ولایت دیگری را به نحو اشتراک با خدا نفی می کند. و خلاصه معنای آن دو این است که غیر خدا نه ولایت مستقل دارند و نه با خدا در ولایت شریکند.

و بعید نیست از نظم آیه که در جمله دوم یعنی جمله "وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا" تعبیر به فعل آورده نه به وصف، و در نفی ولایت مستقلة کلمه "فی حکمه" را نیاورده و در

ص: ۳۸۳

مساله شرک در ولایت آن را آورد. استفاده شود که جمله اولی ولایت غیر خدا را انکار می کند، چه ولایت مستقل آنها را و چه شرکت در ولایت خدای را، و جمله دومی شرکت غیر خدا را در حکم، و همچنین قضاء در حکم را نفی می کند، یعنی ولایت همه انسانها را منحصر در خدا می داند، ولی این ولایت را به دیگران هم تفویض می کند، یعنی سرپرستی مردم را به دیگران نیز واگذار می کند تا در میان آنان طبق دستور حکم نمایند، آن چنان که والیان امر حکام و عمالی در نواحی مملکت نصب می کنند تا کار خود والی را در آنجا انجام دهند، و حتی اموری را که خود والی از آن اطلاع ندارد فیصله دهند.

و برگشت معنا به این می شود که: چگونه خدا دانایتر به لبث آنان نباشد، با اینکه او به تنهایی ولی ایشان است، و مباشر حکم جاری در ایشان و احکام جاریه بر ایشان است.

ضمیر در "لهم" به اصحاب کهف و یا به جمیع آنچه در آسمانها و زمین است (که از جمله قبلی به خاطر تغلیب جانب عقلمداران بر دیگران استفاده می شد) برمی گردد و یا به عقلمداران در آسمانها و زمین برمی گردد، و این وجه از نظر اعتبار مترتب با وجوه قبلی است، یعنی از همه بهتر و معتبرتر وجه اولی سپس دومی و در آخر سومی است.

و بنا بر این آیه شریفه متضمن حجت است بر اینکه خدا دانایتر به مدت لبث ایشان است، یکی حجت عمومی است نسبت به علم خدا به اصحاب کهف و غیر ایشان که جمله "لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرُ بِهِ وَأَسْمِعُ" متعرض آن می باشد، و یکی دیگر حجتی است خاص که علم خدای را به خصوص سرگذشت اصحاب کهف اثبات می نماید، که آیه "مَا لَهُمْ..." متضمن آن است و می فهماند وقتی خدای تعالی ولی ایشان و مباشر در قضای جاری بر ایشان است آن وقت چگونه ممکن است از دیگران عالم تر به حال ایشان نباشد؟ و چون هر دو جمله جنبه علیت را می رساند لذا هر دو را مفعول و بدون حرف عطف آورد.

## بحث روایتی در شرح داستان اصحاب کهف

### اشاره

در تفسیر قمی در ذیل آیه "أَمْ حَسِبْتُمْ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ" از امام (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ما به تو آیت ها و معجزه هایی دادیم که از داستان اصحاب کهف مهم تر بود، آیا از این داستان تعجب می کنی که جوانانی بودند در قرون فترت که فاصله نبوت عیسی بن مریم و محمد (صلی الله علیه و آله) بود، زندگی می کرده اند. و اما "رقیم" عبارت از دو لوح مسی بوده که داستان اصحاب کهف را روی آن حک نموده اند که دقیانوس، پادشاه

آنها چه دستوری به ایشان داده بود، و آنان چگونه از دستور او سر پیچیده اسلام را پذیرفته بودند، و سرانجام کارشان چه شد (۱).

و باز در همان کتاب از ابن ابی عمیر از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: سبب نزول سوره کهف این بود که قریش سه نفر را به قبیله نجران فرستادند تا از یهودیان آن دیار مسائلی را بیاموزند و با آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را بیازمایند، و آن سه نفر نضر بن حارث بن کلد و عقبه بن ابی معیط و عاص بن وائل سهمی بودند.

این سه نفر به سوی نجران بیرون شده جریان را با علمای یهود در میان گذاشتند.

یهودیان گفتند سه مساله از او پرسید اگر آن طور که ما می دانیم پاسخ داد در ادعایش راستگو است، و سپس از او یک مساله دیگر پرسید اگر گفت می دانم بدانید که دروغگو است.

گفتند: آن مسائل چیست؟ جواب دادند که از احوال جوانانی پرسید که در قدیم الایام بودند و از میان مردم خود بیرون شده غایب گشتند. و در مخفیگاه خود خوابیدند، چقدر خوابیدند؟ و تعدادشان چند نفر بود؟ و چه چیز از غیر جنس خود همراهشان بود؟ و داستانشان چه بود؟.

مطلب دوم اینکه از او پرسید داستان موسی که خدایش دستور داد از عالم پیروی کن و از او تعلیم گیر چه بوده؟ و آن عالم که بوده؟ و چگونه پیرویش کرد؟ و سرگذشت موسی با او چه بود؟.

سوم اینکه از او سرگذشت شخصی را پرسید که میان مشرق و مغرب عالم را بگردید تا به سد یا جوج و ماجوج برسید، او که بود؟ و داستانش چگونه بوده است. یهودیان پس از عرض این مسائل جواب آنها را نیز به فرستادگان قریش داده گفتند: اگر اینطور که ما شرح دادیم جواب داد صادق است و گرنه دروغ می گوید.

پرسیدند آن یک سؤال که گفتید چیست؟ گفتند از او پرسید قیامت چه وقت به پا می شود، اگر ادعا کرد که من می دانم چه موقع به پا می شود دروغگو است، و اگر گفت جز خدا کسی تاریخ آن را نمی داند راستگو است.

فرستادگان قریش به مکه برگشتند و نزد ابو طالب جمع شدند و گفتند: پسر برادرت ادعا می کند که اخبار آسمانها برایش می آید، ما از او چند مساله پرسش می کنیم اگر جواب داد می دانیم که راستگو است و گرنه می فهمیم که دروغ می گوید. ابو طالب گفت: برسید

ص: ۳۸۵

آنچه دلتان می خواهد. آنها، آن مسائل را مطرح کردند.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: فردا جوابهایش را می دهم و در این وعده ای که داد "ان شاء الله" نگفت. به همین جهت چهل روز وحی از او قطع شد تا آنجا که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) غمگین گردید و یارانش که به وی ایمان آورده بودند به شک افتادند، و قریش شادمان شده و شروع کردند به استهزاء و آزار، و ابو طالب سخت در اندوه شد.

پس از چهل شبانه روز سوره کهف بر وی نازل شد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از جبرئیل سبب تاخیر را پرسید؟ گفت ما قادر نیستیم از پیش خود نازل شویم جز به اذن خدا.

سپس در این سوره فرمود: ای محمد تو گمان کرده ای داستان اصحاب کهف و رقیم از آیات ما امری عجیب است آن گاه از آیه "إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ" به بعد داستان ایشان را شروع نموده و بیان فرمود.

آن گاه امام صادق (علیه السلام) اضافه کرد که اصحاب کهف و رقیم در زمان پادشاهی جبار و ستمگر زندگی می کردند که اهل مملکت خود را به پرستش بتها دعوت می کرد و هر که سر باز می زد او را می کشت، و اصحاب کهف در آن کشور مردمی با ایمان و خداپرست بودند. پادشاه مامورینی در دروازه شهر گمارده بود تا هر کس خواست بیرون شود، اول به بتها سجده بکند، این چند نفر به عنوان شکار بیرون شدند، و در بین راه به شبانی برخوردند او را به دین خود دعوت کردند پذیرفت ولی سگ او دعوت ایشان را پذیرفته به دنبال ایشان به راه افتاد.

سپس امام فرمود: اصحاب کهف به عنوان شکار بیرون آمدند، اما در واقع از کیش بت پرستی فرار کردند. چون شب فرا رسید با سگ خود داخل غاری شدند خدای تعالی خواب را بر ایشان مسلط کرد، هم چنان که فرموده: "فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِتْرَيْنِ عَمَدًا" پس در غار خوابیدند تا روزگاری که خدا آن پادشاه و اهل آن شهر را هلاک نمود و آن روزگار را سپری کرد و روزگاری دیگر و مردم دیگری پیش آورد.

در این عصر بود که اصحاب کهف از خواب بیدار شده یکی از ایشان به دیگران گفت: به نظر شما چقدر خوابیدیم؟ نگاه به آفتاب کردند دیدند بالا آمده گفتند: به نظر ما یک روز و یا پاره ای از یک روز خواب بوده ایم. آن گاه به یکی از نفرات خود گفتند این پول را بگیر و به درون شهر برو اما به طوری که تو را نشناسند پس در بازار مقداری خوراک برایمان خریداری کن زنهار که اگر تو را بشناسند، و به نهانگاه ما پی ببرند همه ما را می کشند و یا به دین خود برمی گردانند. آن مرد پول را برداشته وارد شهر شد لیکن شهری دید بر خلاف آن



شهری که از آن بیرون آمده بودند و مردمی دید بر خلاف آن مردم هیچ یک از افراد آنان را نشناخت و حتی زبان ایشان را هم نفهمید، مردم به وی گفتند: تو کیستی و از کجا آمده ای؟

او جریان را گفت اهل شهر با پادشاهشان به راهنمایی آن مرد بیرون آمده تا به در غار رسیدند، و به جستجوی آن پرداختند بعضی گفتند سه نفرند که چهارمی آنان سگ ایشان است. بعضی گفتند پنج نفرند که ششمی آنان سگشان است. بعضی دیگر گفتند: هفت نفرند که هشتمی آنان سگشان می باشد.

آن گاه خدای سبحان با حجابی از رعب و وحشت میان اصحاب کهف و مردم شهر حائل ایجاد کرد که احدی قدرت بر داخل شدن بدانجا را ننمود غیر از همان یک نفری که خود از اصحاب کهف بود. او وقتی وارد شد دید رفقاییش در هراس از اصحاب دقیانوس اند و خیال می کردند این جمعیت همانهاییند که از مخفیگاه آنان با خبر شده اند، مردی که از بیرون آمده بود جریان را به ایشان گفت که در حدود چند صد سال است که ما در خواب بوده ایم و سرگذشت ما معجزه ای برای مردم گشته، آن گاه گریسته از خدا خواستند دوباره به همان خواب اولیشان برگرداند.

سپس پادشاه شهر گفت جا دارد ما بر بالای این غار مسجدی بسازیم که زیارتگاهی برایمان باشد، چون این جمعیت مردمی با ایمان هستند، پس آنان در سال دو نوبت این پهلو و آن پهلو می شوند شش ماه بر پهلو راست هستند و شش ماه دیگر بر پهلو چپ و سگ ایشان دستهای خود را گسترده و دم در غار خوابیده است، که خدای تعالی در باره داستان ایشان در قرآن کریم فرموده: "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ ... (۱)".

مؤلف: این روایت از روشن ترین روایات این داستان است که علاوه بر روشنی متن آن تشویش و اضطرابی هم در آن نیست. با این وصف، این نکته را هم متضمن است که مردمی که در عدد آنها اختلاف کردند و یکی گفت سه نفر و یکی گفت پنج نفر و دیگری گفت هفت نفر، همان اهل شهر بوده اند که در غار اجتماع کرده بودند، و این خلاف ظاهر آیه است. و نیز متضمن این نکته است که اصحاب کهف برای بار دوم نیز به خواب رفتند و نپردند و نیز سگشان هنوز هم در غار دستهایش را گسترده و اصحاب کهف در هر سال دو نوبت این پهلو، آن پهلو می شوند، و هنوز هم به همان هیات سابق خود هستند، و حال آنکه بشر تا کنون در روی زمین به غاری که در آن عده ای به خواب رفته باشند برنخورده است.

ص: ۳۸۷

بعلاوه در ذیل این روایت عبارتی است که ما آن را نقل نکردیم، چون احتمال دادیم جزو روایت نباشد بلکه کلام خود قمی و یا روایت دیگری باشد، و آن این است که جمله " وَ لَيْثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِتِّينَ وَ اَزْدَادُوا تَسْعًا " جزو کلام اهل کتاب است، و جمله " قُلِ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا لَيْثُوا " رد آن است، و حال آنکه در بیان سابق ما این معنا از نظر خواننده گذشت که سیاق آیات با این حرف مخالف است و نظم بلیغ قرآنی آن را نمی پذیرد.

### موارد و جهات اختلاف در روایات راجع به داستان اصحاب کهف

در بیان داستان اصحاب کهف از طریق شیعه و سنی روایات (۱) بسیاری وجود دارد و لیکن خیلی با هم اختلاف دارند، به طوری که در میان همه آنها حتی دو روایت دیده نمی شود که از هر جهت مثل هم باشند.

مثلاً یک اختلافی که در آنها هست این است که در بعضی از آنها مانند روایت بالا آمده که پرسش های قریش از آن جناب چهار تا بوده: یکی اصحاب کهف دوم داستان موسی و عالم و سوم قصه ذو القرنین چهارم قیام قیامت. و در بعضی دیگر آمده که پرسش از سه چیز بوده: اصحاب کهف و ذو القرنین و روح. در این روایات آمده که علامت صدق دعوی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این است که از اصحاب کهف و ذو القرنین جواب بگویند، و از آخری یعنی روح جواب ندهد، و آن جناب از آن دو جواب داد و در پاسخ از روح آیه آمد: " قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ... " و از آن جواب نداد. و شما خواننده محترم در بیان آیه مذکور متوجه شدید که آیه در مقام جواب ندادن نبود و نخواستی از جواب دادن طفره برود بلکه حقیقت و واقع روح را بیان می کند پس نباید گفت که آن جناب از سؤال در باره روح جواب نداد.

و از جمله اختلافاتی که در بیشتر روایات هست این است که اصحاب کهف و اصحاب رقیم یک جماعت بوده اند. و در بعضی دیگر آمده که اصحاب رقیم طایفه دیگری بوده اند که خدای تعالی نامشان را با اصحاب کهف آورده. ولی از توضیح داستان اصحاب رقیم اعراض نموده. آن گاه روایت مزبور قصه اصحاب رقیم را چنین آورده که سه نفر بودند از خانه بیرون شدند تا برای خانواده های خود رزقی تهیه کنند، در بیابان به رگبار باران برخوردند، ناچار به غاری پناهنده شدند، و اتفاقاً در اثر ریزش باران سنگ بسیار بزرگی از کوه حرکت کرده درست جلو غار آمد و آن را بست و این چند نفر را در غار حبس کرد.

یکی از ایشان گفت: بیاید هر کس کار نیکی دارد خدای را به آن سوگند دهد تا این

ص: ۳۸۸

بلا- را از ما دفع کند. یکی کار نیکی که داشت بیان کرد و خدای را به آن قسم داد سنگ قدری کنار رفت به طوری که روشنایی داخل غار شد. دومی کار نیک خود را گفت و خدای را به آن سوگند داد سنگ کنار رفت، به قدری که یک دیگر را می دیدند. سومی که این کار را کرد سنگ به کلی کنار رفت و بیرون آمدند. این روایت را الدر المنثور از نعمان بن بشیر نقل کرده که او بدون سند از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده است.

لیکن آنچه از قرآن کریم مانوس و معهود است این است که هیچ وقت اشاره به داستانی نمی کند مگر آنکه آن را توضیح می دهد و معهود نیست که اسم داستانی را ببرد و اصلا در باره آن سخنی نگوید، و یا اسم دو داستان را ببرد و آن وقت یکی را بیان نموده دومی را به کلی فراموش کند.

و از جمله اختلافات این است که در پاره ای روایات دارد: پادشاه مزبور که اصحاب کهف از شر او فرار کردند اسمش دقیانوس (دیوکلیس ۲۸۵ م - ۳۰۵ م) پادشاه روم بوده. و در بعضی دیگر آمده که او ادعای الوهیت می کرده. و در بعضی آمده که وی دقیوس (دسیوس ۲۴۹ م - ۲۵۱ م) پادشاه روم بوده، و بین این دو پادشاه ده سال فاصله است، و آن پادشاه اهل توحید را می کشته و مردم را به پرستش بتها دعوت می کرده. و در بعضی از روایات آمده که مردی مجوسی بوده که مردم را به دین مجوس می خوانده در حالی که تاریخ نشان نمی دهد که مجوسیت در بلاد روم شیوع یافته باشد. و در بعضی روایات آمده که اصحاب کهف قبل از مسیح (علیه السلام) بوده اند.

و از جمله اختلافات این است که در بعضی از روایات دارد: رقیم اسم شهری بوده که اصحاب کهف از آنجا بیرون شدند. و در بعضی دیگر آمده اسم بیابانی است. و در بعضی دیگر آمده اسم کوهی است که غار مزبور در آن قرار گرفته. و در بعضی دیگر آمده که اسم سگ ایشان است. و در بعضی آمده که اسم لوحی است از سنگ. و در بعضی دیگر گفته شده از قلع و در بعضی دیگر از مس و در بعضی دیگر آمده که از طلا- بوده و اسامی اصحاب کهف در آن حک شده و همچنین اسم پدرانشان و داستانشان، و این نوشته را دم در کهف نصب کرده اند. بعضی دیگر از روایات می گوید در داخل کهف بوده و در بعضی دیگر آمده که بر سر در شهر آویزان بوده، و در بعضی دیگر آمده که در خزانه بعضی از ملوک یافت شده، و در بعضی آن را دو لوح دانسته است.

اختلاف دیگری که در روایات آمده در باره وضع جوانان است، در بعضی از روایات آمده که ایشان شاهزاده بوده اند در بعضی دیگر آمده که از اولاد اشراف بوده اند. و در بعضی

دیگر آمده که از فرزندان علماء بوده اند. و در بعضی دیگر آمده که خودشان شش نفر بوده و هفتمی ایشان چوپانی بوده که گوسفند می چرانده که سگش هم با او آمده. و در حدیث وهب بن منبه که هم الدر المنثور (۱) آن را آورده و هم ابن اثیر در کامل (۲) نقل کرده می گوید که:

اصحاب کهف حمامی بوده اند که در بعضی از حمامهای شهر کار می کرده اند، وقتی شنیدند که سلطان مردم را به بت پرستی وادار می کند از شهر بیرون شدند. و در بعضی دیگر از روایات آمده که ایشان از وزراء پادشاه آن عصر بوده اند که همواره در امور و مهمات مورد شور او قرار می گرفته اند.

یکی دیگر از اختلافات این است که: در بعضی از روایات آمده که اصحاب کهف قبل از بیرون آمدن از شهر مخالفت خود را علنی کرده بودند، و شاه هم فهمیده بود. و در بعضی دیگر دارد که شاه ملتفت نشد تا بعد از آنکه از شهر بیرون رفتند. و در بعضی دیگر آمده که این عده با هم توطئه کردند برای بیرون آمدن. و در بعضی دیگر آمده که نفر هفتمی آنان چوپانی بوده که به ایشان پیوسته است، و در بعضی دیگر آمده که تنها سگ آن چوپان ایشان را همراهی کرد.

باز از موارد اختلاف یکی این است که بعد از آنکه فرار کردند، و پادشاه فهمید در جستجوی ایشان برآمد ولی اثری از ایشان نیافت. و در بعضی روایات دیگر آمده که پس از جستجو ایشان را در غار پیدا کرد که خوابیده بودند، دستور داد در غار را تیغه کنند تا در آنجا از گرسنگی و تشنگی بمیرند، و زنده به گور شوند تا کیفر نافرمانی خود را دریابند. این بود تا روزگاری که خدا می خواست بیدارشان کند، چوپانی را فرستاد تا آن بنیان را خراب کرده تا زاغه ای برای گوسفندان خود درست کند، در این موقع خدای تعالی ایشان را بیدار کرد، و سرگذشتشان از اینجا شروع می شود.

مورد اختلاف دیگر این است که: در بعضی از روایات آمده که دوباره به خوابشان کرد و تا روز قیامت بیدار نمی شوند، و در هر سال دو نوبت از این پهلو به آن پهلویشان می کند.

یکی دیگر اختلافی است که در مدت خوابشان شده. در بیشتر روایات آمده همان سیصد و نه سال که قرآن کریم فرموده، است. و در بعضی دیگر آمده که سیصد و نه سال حکایت قول اهل کتاب است و جمله "قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا" رد آن است. و در بعضی دیگر است.

ص: ۳۹۰

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۳۱۵، ط بیروت.

۲- کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۵۵، ط بیروت.

آمده که سیصد سال بوده و نه سال را اهل کتاب اضافه کرده اند.

و از این قبیل اختلافات که در روایات آمده بسیار است، و بیشتر آنچه که از طرق عامه روایت شده در کتاب الدر المنثور (۱) و بیشتر آنچه از طرق شیعه نقل شده در کتاب بحار (۲) و تفسیر برهان (۳) و نور الثقلین (۴) جمع آوری شده، اگر کسی بخواهد به همه آنها دست یابد باید به این کتابها مراجعه کند. تنها مطلبی که می توان گفت این روایات در آن اتفاق دارند این است که اصحاب کهف مردمی موحد بودند، و از ترس پادشاهی جبار که مردم را مجبور به شرک می کرده گریخته اند و به غاری پناه برده در آنجا به خواب رفته اند- تا آخر آنچه که قرآن از داستان ایشان آورده.

### روایات دیگری پیرامون داستان اصحاب کهف

و در تفسیر عیاشی از سلیمان بن جعفر همدانی روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: ای سلیمان مقصود از "فتی" کیست؟ عرض کردم فدایت شوم نزد ما جوان را "فتی" گویند، فرمود: مگر نمی دانی که اصحاب کهف همگی شان کامل مردانی بودند و مع ذلک خدای تعالی ایشان را فتی نامیده. ای سلیمان فتی کسی است که به خدا ایمان بیاورد و پرهیزکاری کند (۵).

مؤلف: در معنای این روایت مرحوم کلینی در کافی (۶) از قمی روایت مرفوعه ای از امام صادق (علیه السلام) آورده، لیکن از ابن عباس (۷) روایت شده که او گفته اصحاب کهف جوانانی بودند.

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از ابی جعفر روایت کرده که گفت:

اصحاب کهف همه "صراف" بودند (۸).

مؤلف: قمی نیز به سند خود از سدید صیرفی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که گفت: اصحاب کهف شغلشان صرافی بوده (۷). و لیکن در تفسیر عیاشی از درست از امامی.

ص: ۳۹۱

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۱۱-۲۱۸.

۲- بحار الانوار، ج ۱۴، ص ۴۰۷-۴۳۷.

۳- تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۵۶-۴۶۵.

۴- نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۴۳-۲۵۶.

۵- تفسیر عیاشی، ج ۲ ص ۳۲۳.

۶- نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۴۵، به نقل از روضه کافی. [.....] (۷ و ۸) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۲-۲۱۶.

۷- بحار الانوار، ج ۱۴، ص ۴۲۹، به نقل از کافی.

صادق (علیه السلام) روایت کرده که در حضورشان گفتگو از اصحاب کهف شد فرمود:

صراف پول نبودند، بلکه صراف کلام و افرادی سخن سنج بودند (۱).

### چند روایت حاکی از اینکه اصحاب کهف مدتی تقیه می کرده اند

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت:

اصحاب کهف ایمان به خدا را پنهان و کفر را اظهار داشتند و به همین جهت خداوند اجرشان را دو برابر داد (۲).

مؤلف: در کافی (۳) نیز در معنای این حدیث روایتی از هشام بن سالم از آن جناب نقل شده. و نیز در معنای آن عیاشی (۴) از کاهلی از آن جناب و از درست در دو خبر از آن جناب آورده که در یکی از آنها آمده که: اصحاب کهف در ظاهر زنا می بستند و در اعیاد مردم شرکت می کردند.

و نباید به این روایات اشکال کرد که از ظاهر آیه " إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا " برمی آید که اصحاب کهف تقیه نمی کرده اند. و اینکه مفسرین (۵) در تفسیر حکایت کلام ایشان که گفته اند " أَوْ يُعِيدُكُمْ ... " احتمال تقیه داده اند صحیح نیست، برای اینکه اگر به یاد خواننده باشد گفتیم که بیرون شدن آنان از شهر، هجرت از شهر شرک بوده که در آن از اظهار کلمه حق و تدین به دین توحید ممنوع بوده اند. چیزی که هست توطی آنان که شش نفر از معروفها و اهل شرف بوده اند، و اعراضشان از اهل و مال و وطن جز مخالفت با دین و تثبیت عنوان دیگری نداشته. پس اصحاب کهف در خطر عظیمی بوده اند، به طوری که اگر بر آنان دست می یافتند یا سنگسار می شدند و یا آنکه مجبور به قبول دین قوم خود می گشتند.

و با این زمینه کاملاً روشن می شود که قیام ایشان در اول امر و گفتن: " رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا " اعلام علنی مخالفت با مردم و تجاهر بر مذمت بت پرستی و توهین به طریقه مردم نبوده، زیرا اوضاع عمومی محیط، چنین اجازه ای به آنان نمی داد، بلکه این حرف را در بین خود گفته اند.

و به فرضی هم که تسلیم شویم که جمله " إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ " دلالت دارد بر اینکه ایشان تظاهر به ایمان و مخالفت با بت پرستی می کرده اند و تقیه

ص: ۳۹۲

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۱ و ۳۲۲.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۱ و ۳۲۲.

۳- اصول کافی، ج ۱، ص ۴۴۸، ح ۲۸.

۴- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۲ و ۳۲۳.



را کنار گذاشته بودند، تازه می‌گوییم این در آخرین روزهایی بوده که در میان مردم بوده اند، و قبل از اینکه چنین تصمیمی بگیرند در میان مردم با تقیه زندگی می‌کرده اند. پس معلوم شد که سیاق هیچ یک از دو آیه منافاتی با تقیه کردن اصحاب کهف در روزگاری که در شهر و در میان مردم بودند ندارد.

و در تفسیر عیاشی نیز از ابی بکر حضرمی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: اصحاب کهف نه یکدیگر را می‌شناختند و نه با هم عهد و میعادی داشتند بلکه در صحرا یکدیگر را دیده با هم عهد و پیمان بستند، و از یکدیگر، یعنی دو به دو عهد گرفتند، آن گاه قرار گذاشتند که یک باره مخالفت خود را علنی ساخته به اتفاق در پی سرنوشت خود بروند (۱).

### روایت مشهوری از ابن عباس در نقل داستان

مؤلف: در معنای این روایت خبری است از ابن عباس که ذیلاً نقل می‌شود:

در الدر المنثور است که ابن ابی شیبہ و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: ما با معاویه در جنگ مضیق که در اطراف روم بود شرکت کردیم و به غار معروف کهف که اصحاب کهف در آنجا بودند و داستانشان را خدا در قرآن آورده بر خوردیم.

معاویه گفت: چه می‌شد در این غار را می‌گشودیم و اصحاب کهف را می‌دیدیم. ابن عباس به او گفت: تو نمی‌توانی این کار را بکنی خداوند این اشخاص را از نظر کسانی که بهتر از تو بودند مخفی داشت و فرمود: "لَوْ اَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلَيْتَ مِنْهُمْ رُغْبًا" - اگر آنان را ببینی پا به فرار می‌گذاری و پر از ترس می‌شوی "معاویه گفت: من از این کار دست بر نمی‌دارم تا قصه آنان را به چشم خود ببینم، عده ای را فرستاد تا داخل غار شده جستجو کنند، و خبر بیاورند. آن عده وقتی داخل غار شدند خداوند باد تندی بر آنان مسلط نمود تا به طرف بیرون پرتابشان کرد. قضیه به ابن عباس رسید پس او شروع کرد به نقل داستان اصحاب کهف و گفت که اصحاب کهف در مملکتی زندگی می‌کردند که پادشاهی جبار داشت و مردمش را به تدریج به پرستش بتها کشانید، و این چند نفر در آن شهر بودند، وقتی این را دیدند بیرون آمده خداوند همه شان را یک جا جمع کرد بدون اینکه قبلاً یکدیگر را بشناسند. وقتی به هم برخوردند از یکدیگر پرسیدند قصد کجا دارید، در جواب نیت خود را پنهان می‌داشتند چون هر یک دیگری را نمی‌شناخت تا آنکه از یکدیگر عهد و میثاق محکم گرفتند که نیت خود را بگویند. بعدا معلوم شد که همه یک هدف دارند و منظورشان پرستش پروردگار و فرار از شرک

ص: ۳۹۳



است، همه با هم گفتند: "رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... مَرْفَعًا".

آن گاه ابن عباس اضافه می کند که دور هم نشستند، از سوی دیگر زن و بچه ها و قوم و خویش ها به جستجویشان برخاستند ولی هر چه بیشتر گشتند کمتر خبردار شدند تا خبر به گوش پادشاه وقت رسید. او گفت این عده در آینده شان مهمی خواهند داشت، معلوم نیست به منظور خیانت بیرون شده اند یا منظور دیگری داشته اند. و به همین جهت دستور داد تا لوحی از قلع تهیه کرده اسامی آنان را در آن بنویسند آن گاه آن را در خزینه سلطنتی خود جای داد و در این باره خدای تعالی می فرماید: "أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا" چون مقصود از رقیم همان لوحی است که اسامی اصحاب کهف در آن مرقوم شده. و اما اصحاب کهف، از آنجا که بودند به راه افتاده داخل غار شدند، و خدا به گوششان زد و خواب را برایشان مسلط کرد، و اگر در غار نبودند آفتاب بدنهایشان را می سوزانید، و اگر هر چند یک بار از این پهلو به آن پهلو نمی شدند زمین بدنهایشان را می خورد، و اینجا است که خدای تعالی فرموده "وَتَرَى الشَّمْسَ ...".

آن گاه می گوید: پادشاه مزبور دوراننش منقضی گشت و پادشاهی دیگر به جایش نشست. او مردی خداپرست بود، و بر خلاف آن دیگری عدالت گسترده، در عهد او خداوند اصحاب کهف را برای آن منظوری که داشت بیدار کرد، یکی از ایشان گفت: به نظر شما چقدر خوابیده ایم؟ آن دیگری گفت: یک روز، یکی دیگر گفت دو روز، سومی گفت بیشتر خوابیده ایم تا آنکه بزرگشان گفت: بی جهت اختلاف نکنید که هیچ قومی اختلاف نکردند مگر آنکه هلاک شدند، شما یک نفر را با این پول روانه کنید تا از شهر طعامی خریداری کند.

وقتی وارد شهر شد لباسها و هیات ها و منظره هایی دید که تا کنون ندیده بود. مردم شهر را دید که طور دیگری شده اند آن مردم عهد خود نیستند. نزدیک ناوایی رفت پول خود را که سکه اش به اندازه کف پای بچه شتر بود نزد او انداخت ناوا پول را بیگانه یافت، و پرسید این را از کجا آورده ای؟ اگر گنجی پیدا کرده ای مرا هم راهنمایی کن و گرنه تو را نزد امیر خواهم برد. گفت: آیا مرا به امیر می ترسانی، هر دو به نزد امیر شدند، امیر پرسید پدرت کیست؟ گفت: فلانی، امیر چنین کسی را نشناخت، پرسید پادشاهت نامش چیست؟

گفت: فلانی او را هم نشناخت، رفته رفته مردم دورش جمع شدند، خبر به گوش عالم ایشان رسید. عالم شهر به یاد آن لوح افتاده دستور داد آن را آوردند آن گاه اسم آن شخص را پرسید، و دید که یکی از همان چند نفری است که نامشان در لوح ضبط شده، اسامی رفقاییش را پرسید،

همه را با اسامی مرقوم در لوح مطابق یافت. به مردم بشارت داد که خداوند شما را به برادرانتان که چند صد سال قبل ناپدید شدند راهنمایی کرده برخیزید. مردم همه حرکت کردند تا آمدند نزدیک غار چون نزدیک شدند جوان گفت شما باشید تا من بروم و رفقایم را خبر کنم و آن گاه آرام وارد شوید، و هجوم نیاورید، و گرنه ممکن است از ترس قالب تهی کنید، و خیال کنند شما لشگریان همان پادشاهید، و برای دستگیریشان آمده اید. گفتند: حرفی نداریم لیکن به شرطی که قول بدهی باز هم بیرون بیایی، او هم قول داد که ان شاء الله بیرون می آیم. پس داخل غار شد و دیگر نفهمیدند به کجا رفت، و از نظر مردم ناپدید گردید، مردم هر چه خواستند وارد شوند نتوانستند، لا جرم گفتند بر بالای غارشان مسجدی بنا کنیم، و چنین کردند، و همیشه در آن مسجد به عبادت و استغفار می پرداختند (۱).

مؤلف: این روایت مشهور است، و مفسرین در تفاسیر خود آن را نقل کرده و خلاصه تلقی به قبولش کرده اند، در حالی که خالی از چند اشکال نیست: یکی اینکه از ظاهرش بر می آید که اصحاب کهف هنوز در حال خواب هستند و خداوند بشر را از اینکه بخواهند کسب اطلاعی و جستجویی از ایشان بکنند منصرف نموده، و حال آنکه کهفی که در ناحیه مضیق و معروف به غار افسوس است امروز هم معروف است، و در آن چنین چیزی نیست.

و آیه ای هم که ابن عباس بدان تمسک بسته حالت خواب ایشان را قبل از بیدار شدن مجسم می سازد، نه بعد از بیداریشان را. علاوه بر اینکه از خود ابن عباس روایت دیگری رسیده که مخالف با این روایت است. و آن روایتی است که الدر المنثور (۲) از عبد الرزاق و ابن ابی حاتم از عکرمه نقل کرده و در آخر آن آمده که "پادشاه با مردم سوار شده تا به در غار آمدند، جوان گفت مرا رها کنید تا رفقایم را ببینم و جریان را برایشان بگویم، چند قدمی جلوتر وارد غار شد، او رفقایش را دید و رفقایش هم او را دیدند، خداوند به گوششان زد خوابیدند، مردم شهر چون دیدند دیر کرد وارد غار شدند و جسدهایی بی روح دیدند که هیچ جای آنها پوسیده نشده بود، شاه گفت: این جریان آیتی است که خدای تعالی برای شما فرستاده.

ابن عباس با حبيب بن مسلمه به جنگ رفته بود، در راه به همین غار برخوردند، و در آن استخوانهایی دیدند مردی گفت: این استخوانهای اصحاب کهف است، ابن عباس گفت

ص: ۳۹۵

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۳.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۴.

استخوانهای ایشان در مدتی بیش از سیصد سال قبل از بین رفته است".

اشکال مهم تر این روایت این است که از عبارت "استخوانهای ایشان در مدتی بیش از سیصد سال قبل از بین رفته" برمی آید که از نظر این روایت داستان اصحاب کهف در اوائل تاریخ میلادی و یا قبل از آن رخ داده، و این حرف با تمامی روایات این داستان مخالف است، جز آن روایتی که تاریخ آن را قبل از مسیح دانسته.

اشکال دیگری که به روایت ابن عباس وارد است این است که در آن آمده: یکی گفت یک روز خوابیدیم یکی گفت دو روز، و این حرف با قرآن کریم هم مخالف است، برای اینکه قرآن نقل می کند که گفتند: "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" و اتفاقاً کلام قرآن کریم با اعتبار عقلی هم سازگار است، زیرا کسی که نفهمیده چقدر خوابیده نهایت درجه ای که احتمال دهد بسیار خوابیده باشد یک روز یا کمی کمتر از یک روز است، و اما دو شبانه روز آن قدر بعید است که هیچ از خواب برخاسته ای احتمالش را نمی دهد.

از این هم که بگذریم در روایت داشت: بزرگترشان گفت اختلاف مکیند، که اختلاف مایه هلاکت هر قومی است. و این یکی از سخنان باطل است، زیرا آن اختلافی مایه هلاکت است که در عمل به چیزی باشد، و اما اختلاف نظری امری نیست که اجتناب پذیر باشد، و هرگز مایه هلاکت نمی شود.

اشکال دیگری که به آن وارد است این است که: در آخرش داشت: وقتی جوان وارد غار شد مردم نفهمیدند کجا رفت، و از نظرشان ناپدید گشت. گویا مقصود ابن عباس این بوده که وقتی جوان وارد غار شد دهنه غار از نظرها ناپدید شد نه خود آن جوان، خلاصه خدا غار مزبور را ناپدید کرد، ولی این حرف با آنچه در صدر خود آیه هست نمی سازد که از ظاهرش بر می آید که غار مزبور در آن دیار معروف بوده. مگر اینکه بگویی آن روز غار را از چشم و نظر پادشاه و همراهانش ناپدید کرده و بعدها برای مردم آشکارش ساخته است.

و اما اینکه در صدر روایت از قول ابن عباس نقل شده که گفت: "رقیم لوحی از قلع بوده که اسامی اصحاب کهف در آن نوشته شده بود" مطلبی است که در معنایش روایات دیگری نیز آمده، از آن جمله روایتی است که عیاشی در تفسیر (۱) خود از احمد بن علی از امام صادق (علیه السلام) آورده، و در روایت دیگری انکار آن از خود ابن عباس نقل شده، چنانچه در الدر المنثور از سعید بن منصور و عبد الرزاق و فارابی و ابن منذر و ابن ابی حاتم و زجاجی

ص: ۳۹۶

(در کتاب امالی) و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: من نمی دانم معنای رقیم چیست، از کعب پرسیدم او گفت نام قریه ای است که از آنجا بیرون شدند (۱).

و نیز در همان کتاب آمده که عبد الرزاق از ابن عباس روایت کرده که گفت: تمامی قرآن را می دانم مگر معنای چهار کلمه را اول کلمه "غسلین" که اختلاف اعراب در آن به خاطر اختلافی است که در حکایت لفظ قرآن هست. دوم کلمه "حنانا" سوم "اواه" چهارم "رقیم" (۱).

و در تفسیر قمی می گوید: در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (علیه السلام) آمده که در ذیل آیه "لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُنَّا إِذَا شَطَطًا" فرمود: یعنی اگر بگوییم خدا شریک دارد بر او جور کرده ایم (۲).

### روایاتی متضمن ذکر اسماء اصحاب کهف

و در تفسیر عیاشی از محمد بن سنان از بطیخی از ابی جعفر (علیه السلام) آورده که در ذیل آیه "لَوْ اَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلَيْتَ مِنْهُمْ رُعبًا" فرموده: مقصود خدای تعالی شخص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیست، بلکه منظور مؤمنین هستند. گویا مؤمنین دارند این حرف را به یکدیگر می زنند، و حال مؤمنین چنین است که اگر اصحاب کهف را ببینند سرشار از ترس و رعب شده پا به فرار می گذارند (۳).

و در تفسیر روح المعانی اسماء اصحاب کهف بر طبق روایت صحیحی از ابن عباس چنین آمده: ۱- مکسلینیا ۲- یملیخا ۳- مرطولس ۴- ثبیونس ۵- دردونس ۶- کفاشیطیطوس ۷- منظونواسیس - که همان چوپان بوده و اسم سگشان قطمیر بوده است.

راوی می گوید از علی (کرم الله وجهه) روایت شده که اسمای ایشان را چنین برشمرده:

(۴) یملیخا ۲- مکسلینیا ۳- مسلینیا، که اصحاب دست راستی پادشاه بوده اند ۴- مرنوش ۵- دبرنوش ۶- شاذنوش که اصحاب دست چپش بوده اند و همواره با این شش نفر مشورت می کرده و هفتمی اصحاب کهف همان چوپانی بوده که در این روایت اسمش نیامده ولی در اینجا نیز اسم سگ را قطمیر معرفی نموده.

و اما اینکه آیا این روایت به علی نسبت داده اند صحیح است، یا صحیح نیست گفتار دیگری است که علامه سیوطی در حواشی بیضاوی نوشته که طبرانی این روایت را در معجم "اوسط" خود به سند صحیح از ابن عباس آورده. و آنچه که در الدر المنثور است

ص: ۳۹۷

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۲.

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۴.

۳- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۴.



نیز همین روایت طبرانی در "اوسط" است که گفتیم به سند صحیح از ابن عباس روایت کرده. البته در بعضی روایات دیگری اسامی دیگری برای آنان نقل کرده اند که حافظ ابن حجر در شرح بخاری (۱) نوشته. گفتگو در باره اسامی اصحاب کهف بسیار است که هیچ یک.

ص: ۳۹۸

۱- این را هم باید خاطر نشان سازیم که روایات در داستان اصحاب کهف به طوری که علمای غرب آن را خلاصه نموده اند چهار دسته اند که در اصل قصه متفق و در جزئیات آن مختلفند. ۱- روایات سریانی که به زبان سریانی ضبط شده، و از همه قدیم تر آنها روایتی است که (متوفی سال ۱۲۵ میلادی) آورده. ۲- روایت یونانی که سندش به قرن دهم میلادی و به شخصی به نام منتهی می شود. ۳- روایت لاتینی داستان است که از همان روایت سریانی از گرفته شده است. ۴- روایت اسلامی داستان است که آن نیز به سریانی منتهی می گردد. البته روایات دیگری در متون تاریخی قبطی ها و حبشی ها و ارمنی ها نیز هست که همه آنها به همان اصل سریانی برمی گردد. اسما اصحاب کهف در روایات اسلامی از روایات دیگران گرفته شده، و همانطور که گفته بعضی از این اسما، اسمایی قبل از این که به دین خدا (که آن روز دین نصاری بوده) در آیند و غسل تعمید کنند بوده. و اسامی ایشان به زبانی یونانی و سریانی چنین است: مکس منیانوس املیخوس - ملیخا مرتیانوس - مرطلوس - مرطلوس () - ذوانیوس - دوانیوانس - دنیاسیوس ینیوس - یوانیس - نواسیس اکساکدثودنیانوس - کسقسطیونس - اکسقسوسط - کشفوطط انطونس (افطونس) اندونیوس - انطینوس قطمیر و اما اسامی آنان به زبان لاتین مکسمیانوس املیخوس مرتیانوس ذیوانیوس ینیوس قسطنطیوس ساریوس - ساریون و اسامی ایشان قبل از اینکه به دین مسیح در آیند عبارت بود از: ارشلیدس - ارخلیدس دیومادیوس اوخانیوس استفانوس - اساطونس ابروفادیوس صامندیوس کیویاکوس البته بعضی نظرشان این است که اسما عربی از قبطی گرفته شده و قبطی هم از سریانی. [.....]

هم مضبوط و مستند و قابل اعتماد نیست و در کتاب بحر آمده که اسامی اصحاب کهف عجمی (غیر عربی) بوده که نه شکل معینی و نه نقطه داشته، و خلاصه سند در شناختن اسامی آنان ضعیف است (۱).

و روایتی که به علی (علیه السلام) نسبت داده اند همان است که ثعلبی هم در کتاب عرائس و دیلمی در کتاب خود به طور مرفوع آورده و در آن عجائبی ذکر شده.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: اصحاب کهف، یاران مهدی اند (۲).

و در برهان از ابن الفارسی آورده که گفت امام صادق (علیه السلام) فرموده: قائم (علیه السلام) از پشت کوفه خروج می کند، با هفده نفر از قوم موسی که به حق راه یافته و با حق عدالت می کردند، و هفت نفر از اهل کهف و یوشع بن نون و ابو دجانة انصاری و مقداد بن اسود و مالک اشتر که اینان نزد آن جناب از انصار و حکام او هستند (۳).

و در تفسیر عیاشی از عبد الله بن میمون از ابی عبد الله (علیه السلام) از پدرش از علی بن ابی طالب روایت کرده که فرمود: وقتی کسی به خدا سوگند می خورد تا چهل روز مهلت

ص: ۳۹۹

---

۱- روح المعانی ج ۱۵، ص ۲۴۶، ط بیروت.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۵، ط بیروت.

۳- تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۶۰.

ثنیا دارد، برای اینکه قومی از یهود از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از چیزی پرسش کردند حضرت بدون اینکه بگوید "ان شاء الله" و استثناء مزبور را به کلام خود ملحق سازد گفت فردا بیائید تا جواب بگویم، به همین جهت چهل روز خداوند وحی را از آن حضرت قطع کرد، بعد از آن جبرئیل آمد و گفت: "وَلَا تَقُولَنَّ لِيْ شَيْءٍ اِنَّنِيْ فَاعِلٌ ذَلِكُمْ غَدًا اِلَّا اَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ وَ اذْكُرْ رَبَّكَ اِذَا نَسِيتَ" (۱).

مؤلف: کلمه: "ثنیا" - به ضمه ثاء و سکون نون و در آخرش الف مقصوره - اسم است برای استثناء. و در معنای این روایت روایات دیگری نیز از امام صادق و امام باقر (علیه السلام) رسیده که از بعضی آنها برمی آید که مراد از سوگند وعده قطعی دادن و کلام مؤکد آوردن است، هم چنان که استشهاد امام (علیه السلام) در این روایت به کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با اینکه آن جناب سوگندی یاد نکرده بود کاملاً دلالت بر این معنا دارد. و اما این سؤال که اگر کسی سوگندی یاد کند و ان شاء الله هم بگوید، ولی پس از انعقاد سوگند آن را بشکند آیا حث شمرده می شود و کفاره به عهده اش می آید یا نه، بحثی است فقهی.

### گفتاری در چند فصل پیرامون اصحاب کهف و سرگذشت ایشان

#### ۱- داستان اصحاب کهف در تعدادی از روایات دو سبب عمده وجود اختلاف شدید در مضامین روایات راجع به اصحاب کهف:

از صحابه و تابعین و از ائمه اهل بیت (علیه السلام) به طور مفصل حکایت شده مانند روایت قمی و ابن عباس و عکرمه و مجاهد که تفسیر الدر المنثور همه آنها را آورده و روایت اسحاق در کتاب عرائس که آن را تفسیر برهان نقل کرده و روایت وهب بن منبه که الدر المنثور و کامل آن را بدون نسبت نقل کرده اند، و روایت نعمان بن بشیر که در خصوص اصحاب رقیم وارد شده و الدر المنثور آن را آورده.

و این روایات که ما در بحث روایتی گذشته مقصداری از آنها را نقل کردیم و به بعضی دیگرش اشاره ای نمودیم آن قدر از نظر مطلب و متن با هم اختلاف دارند که حتی در یک جهت هم اتفاق ندارند. و اما اختلاف در روایات وارده در بعضی گوشه های داستان مانند روایاتی که متعرض تاریخ قیام آنان است، و یا متعرض اسم آن پادشاه است که معاصر با ایشان

ص: ۴۰۰



بوده یا متعرض نسب و سمت و شغل و اسامی و وجه نامیده شدنشان به اصحاب رقیم و سایر خصوصیات دیگر شده بسیار شدیدتر از روایات اصل داستان است و دست یافتن به یک جهت جامعی که نفس بدان اطمینان داشته باشد دشوارتر است.

و سبب عمده در این اختلاف علاوه بر دست بردها و خیانتها که اجانب در این گونه روایات دارند دو چیز است:

یکی اینکه این قصه از اموری بوده که اهل کتاب نسبت به آن تعصب و عنایت داشته اند، و از روایات داستان هم برمی آید که قریش این قصه را از اهل کتاب شنیده اند و با آن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را امتحان کردند، بلکه از مجسمه ها نیز می توان عنایت اهل کتاب را فهمید به طوری که اهل تاریخ آن مطالب را از نصاری و از مجسمه های موجود در غارهای مختلف که در عالم هست غارهای آسیا و اروپا و آفریقا گرفته شده و آن مجسمه ها را بر طبق شهرتی که از اصحاب کهف به پا خاسته گرفته اند، و پر واضح است که چنین داستانی که از قدیم الایام زبان زد بشر و مورد علاقه نصاری بوده هر قوم و مردمی آن را طوری که نمایاننده افکار و عقاید خود باشد بیان می کنند، و در نتیجه روایات آن مختلف می شود.

و از آنجایی که مسلمانان اهتمام بسیار زیادی به جمع آوری و نوشتن روایات داشتند، و آنچه که نزد دیگران هم بود جمع می کردند و مخصوصا بعد از آنکه عده ای از علمای اهل کتاب مسلمان شدند، مانند وهب بن منبه و کعب الاحبار، و آن گاه اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و تابعین یعنی طبقه دوم مسلمانان همه از اینان اخذ کرده و ضبط نموده اند، و هر خلفی از سلف خود می گرفته و با آن همان معامله اخبار موقوفه (۱) را می کرده که با روایات اسلامی می نمودند و این سبب بلوا و تشتت شده است.

دوم اینکه دأب و روش کلام خدای تعالی در آنجا که قصه ها را بیان می کند بر این است که به مختاراتی و نکات برجسته و مهمی که در ایفای غرض مؤثر است، اکتفاء می کند، و به جزئیات داستان نمی پردازد. از اول تا به آخر داستان را حکایت نمی کند، و نیز اوضاع و احوالی را که مقارن با حدوث حادثه بوده ذکر نمی نماید جهتش هم خیلی روشن است، چون قرآن کریم کتاب تاریخ و داستان سرایی نیست بلکه کتاب هدایت است.

این نکته از واضح ترین نکاتی است که شخص متدبر در داستانهای مذکور در کلام خدا درک می نماید، مانند آیاتی که داستان اصحاب کهف و رقیم را بیان می کند، ابتداءد.

ص: ۴۰۱

---

۱- روایاتی که سندهای آنها تا به آخر می رسد ولی به رسول خدا نسبت داده نشده، روایات موقوفه گویند.

محاوره و گفتگوی ایشان را نقل می کند، و در آن به معنا و علت قیام آنان اشاره می نماید و آن را توحید و ثبات بر کلمه حق معرفی می کند، سپس اعتزال از مردم و دنبال آن وارد شدن به غار را می آورد که چگونه در آنجا به خواب رفتند در حالی که سگشان هم همراهشان بود، و روزگاری بس طولانی در خواب بودند.

آن گاه بیدار شدن و گفتگوی بار دوم آنان را در خصوص اینکه چقدر خوابیده اند بیان نموده، و در آخر نتیجه ای را که خدا از این پیش آورد خواسته است بیان می کند. و سپس این جهت را خاطر نشان می سازد که از چه راهی مردم به وضع آنان خبردار شدند، و چه شد که دو باره بعد از حصول غرض الهی به خواب رفتند. و اما ساختن مسجد بر بالای غار ایشان جمله ای است، که کلام بدانجا کشیده شده، و گر نه غرض الهی در آن منظور نبوده.

و اما اینکه اسامی آنان چه بوده و پسران چه کسی و از چه فامیلی بوده اند. و چگونه تربیت و نشو و نما یافته بودند، چه مشاغلی برای خود اختیار کرده بودند، در جامعه چه موقعیتی داشتند، در چه روزی قیام نموده و از مردم اعتزال جستند. و اسم آن پادشاهی که ایشان از ترس او فرار کردند چه بوده، و نیز اسم آن شهر چه بوده، و مردم آن شهر از چه قومی بوده اند؟ و اسم آن سگ که همراهی ایشان را اختیار کرد چه بوده، و اینکه آیا سگ شکاری بوده یا سگ گله، و چه رنگی؟ متعرض نشده است، در حالی که روایات با کمال خرده بینی متعرض آنها و نیز سایر اموری که در غرض خدای تعالی که همان هدایت است هیچ مدخلیتی ندارد شده، چرا که اینگونه خرده ریزها در غرض تاریخ دخالت دارد و به درد دقت های تاریخی می خورد.

مطلب دیگر اینکه مفسرین گذشته وقتی شروع در بحث از آیات قصص می کرده اند، در صدد برمی آمده اند که وجه اتصال آیات داستان را بیان نموده و برای اینکه داستانی تمام عیار و مطابق سلیقه خود از آب در آورند از دو رو بر آیات نکات متروکی را استفاده نمایند، و همین جهت باعث اختلاف تفسیرها شده، چون نظریه و طرز استفاده آنان از دور و بر آیات مختلف بوده است، و در نتیجه این اختلاف کار به اینجا که می بینیم کشیده شده است.

## ۲- داستان اصحاب کهف از نظر قرآن:

آنچه از قرآن کریم در خصوص این داستان استفاده می شود این است که پیامبر گرامی خود را مخاطب می سازد که " با مردم در باره این داستان مجادله مکن مگر مجادله ای ظاهری و یا روشن " و از احدی از ایشان حقیقت مطلب را مپرس. اصحاب کهف و رقیم

جوانمردانی بودند که در جامعه ای مشرک که جز بتها را نمی پرستیدند، نشو و نما نمودند.

چیزی نمی گذرد که دین توحید محرمانه در آن جامعه راه پیدا می کند، و این جوانمردان بدان ایمان می آورند. مردم آنها را به باد انکار و اعتراض می گیرند، و در مقام تشدید و تضییق بر ایشان و فتنه و عذاب آنان برمی آیند، و بر عبادت بتها و ترک دین توحید مجبورشان می کنند. و هر که به ملت آنان می گروید از او دست برمی داشتند و هر که بر دین توحید و مخالفت کیش ایشان اصرار می ورزید او را به بدترین وجهی به قتل می رساندند.

قهرمانان این داستان افرادی بودند که با بصیرت به خدا ایمان آوردند، خدا هم هدایتشان را زیادتر کرد، و معرفت و حکمت بر آنان افاضه فرمود، و با آن نوری که به ایشان داده بود پیش پایشان را روشن نمود، و ایمان را با دلهای آنان گره زد، در نتیجه جز از خدا از هیچ چیز دیگری باک نداشتند. و از آینده حساب شده ای که هر کس دیگری را به وحشت می انداخت نهراسیدند، لذا آنچه صلاح خود دیدند بدون هیچ واهمه ای انجام دادند. آنان فکر کردند اگر در میان اجتماع بمانند جز این چاره ای نخواهند داشت که با سیره اهل شهر سلوک نموده حتی یک کلمه از حق به زبان نیاورند. و از اینکه مذهب شرک باطل است چیزی نگویند، و به شریعت حق نگرונند. و تشخیص دادند که باید بر دین توحید بمانند و علیه شرک قیام نموده از مردم کناره گیری کنند، زیرا اگر چنین کنند و به غاری پناهنده شوند بالأخره خدا راه نجاتی پیش پایشان می گذارد. با چنین یقینی قیام نموده در رد گفته های قوم و اقتراح و تحکشان گفتند: "رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا هُوَ لَا يَأْتُونَنَا آتِخَذُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنَ يَدَيْهِمْ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا" آن گاه پیشنهاد پناه بردن به غار را پیش کشیده گفتند: "وَ إِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهُ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا".

آن گاه داخل شده، در گوشه ای از آن قرار گرفتند، در حالی که سگشان دو دست خود را دم در غار گسترده بود. و چون به فراست فهمیده بودند که خدا نجاتشان خواهد داد این چنین عرض کردند: "بار الها تو در حق ما به لطف خاص خود رحمتی عطا فرما و برای ما وسیله رشد و هدایت کامل مهیا ساز". پس خداوند دعایشان را مستجاب نمود و سالهایی چند خواب را بر آنها مسلط کرد، در حالی که سگشان نیز همراهشان بود. "آنها در غار سیصد سال و نه سال زیادتر درنگ کردند. و گردش آفتاب را چنان مشاهده کنی که هنگام طلوع از سمت راست غار آنها برکنار و هنگام غروب نیز از جانب چپ ایشان به دور می گردید و آنها کاملاً از حرارت خورشید در آسایش بودند و آنها را بیدار پنداشتی و حال آنکه در خواب بودند و ما آنها

را به پهلوی راست و چپ می گردانیدیم و سگ آنها دو دست بر در آن غار گسترده داشت و اگر کسی بر حال ایشان مطلع می شد از آنها می گریخت و از هیبت و عظمت آنان بسیار هراسان می گردید."

پس از آن روزگاری طولانی که سیصد و نه سال باشد دو باره ایشان را سر جای خودشان در غار زنده کرد تا بفهماند چگونه می تواند از دشمنان محفوظشان بدارد، لا جرم همگی از خواب برخاسته به محضی که چشمشان را باز کردند آفتاب را دیدند که جایش تغییر کرده بود، مثلاً اگر در هنگام خواب از فلان طرف غار می تابید حالا از طرف دیگرش می تابد، البته این در نظر ابتدایی بود که هنوز از خستگی خواب اثری در بدنها و دیدگان باقی بود. یکی از ایشان پرسید: رفقا چقدر خوابیدید؟ گفتند: یک روز یا بعضی از یک روز. و این را از همان عوض شدن جای خورشید حدس زدند. تردیدشان هم از این جهت بود که از عوض شدن تابش خورشید نتوانستند یک طرف تعیین کنند. عده ای دیگر گفتند: "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" و سپس اضافه کرد "فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ" که بسیار گرسنه اید، "و لِيَتَلَطَّفَ" رعایت کنید شخصی که می فرستید در رفتن و برگشتن و خریدن طعام کمال لطف و احتیاط را به خرج دهد که احدی از سرنوشت شما خبردار نگردد، زیرا "إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ" اگر بفهمند کجائید سنگسارشان می کنند "أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدَأُ". این جریان آغاز صحنه ای است که باید به فهمیدن مردم از سرنوشت آنان منتهی گردد، زیرا آن مردمی که این اصحاب کهف از میان آنان گریخته به غار پناهنده شدند به کلی منقرض گشته اند و دیگر اثری از آنان نیست. خودشان و ملک و ملتشان نابود شده، و الآن مردم دیگری در این شهر زندگی می کنند که دین توحید دارند و سلطنت و قدرت توحید بر قدرت سایر ادیان برتری دارد. اهل توحید و غیر اهل توحید با هم اختلافی به راه انداختند که چگونه آن را توجیه کنند. اهل توحید که معتقد به معاد بودند ایمانشان به معاد محکم تر شد، و مشرکین که منکر معاد بودند با دیدن این صحنه مشکل معاد برایشان حل شد، غرض خدای تعالی از برون انداختن راز اصحاب کهف هم همین بود.

آری، وقتی فرستاده اصحاب کهف از میان رفقای بیرون آمد و داخل شهر شد تا به خیال خود از همشهری های خود که دیروز از میان آنان بیرون شده بود غذایی بخرد دیگری دید که به کلی وضعش با شهر خودش متفاوت بود، و در همه عمرش چنین وضعی ندیده بود، علاوه مردمی را هم که دید غیر همشهری هایش بودند. اوضاع و احوال نیز غیر آن اوضاعی بود

که دیروز دیده بود. هر لحظه به حیرتش افزوده می شود، تا آنکه جلو دکانی رفت تا طعامی بخرد پول خود را به او داد که این را به من طعام بده- و این پول در این شهر پول رایج سیصد سال قبل بود- گفتگو و مشاجره بین دکاندار و خریدار در گرفت و مردم جمع شدند، و هر لحظه قضیه، روشن تر از پرده بیرون می افتاد، و می فهمیدند که این جوان از مردم سیصد سال قبل بوده و یکی از همان گمشده های آن عصر است که مردمی موحد بودند، و در جامعه مشرک زندگی می کردند، و به خاطر حفظ ایمان خود از وطن خود هجرت و از مردم خود گوشه گیری کردند، و در غاری رفته آنجا به خواب فرو رفتند، و گویا در این روزها خدا بیدارشان کرده و الآن منتظر آن شخصند که برایشان طعام ببرد.

قضیه در شهر منتشر شد جمعیت انبوهی جمع شده به طرف غار هجوم بردند. جوان را هم همراه خود برده در آنجا بقیه نفرات را به چشم خود دیدند، و فهمیدند که این شخص راست می گفته، و این قضیه معجزه ای بوده که از ناحیه خدا صورت گرفته است.

اصحاب کهف پس از بیدار شدنشان زیاد زندگی نکردند، بلکه پس از کشف معجزه از دنیا رفتند و اینجا بود که اختلاف بین مردم در گرفت، موحدین با مشرکین شهر به جدال برخاستند. مشرکین گفتند: باید بالای غار ایشان بنیانی بسازیم و به این مساله که چقدر خواب بوده اند کاری نداشته باشیم. و موحدین گفتند بالای غارشان مسجدی می سازیم.

### ۳- داستان از نظر غیر مسلمانان

بیشتر روایات و سندهای تاریخی بر آنند که قصه اصحاب کهف در دوران فترت ما بین عیسی و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اتفاق افتاده است، به دلیل اینکه اگر قبل از عهد مسیح بود قطعاً در انجیل می آمد و اگر قبل از دوران موسی (علیه السلام) بود در تورات می آمد، و حال آنکه می بینیم یهود آن را معتبر نمی دانند. هر چند در تعدادی از روایات دارد که قریش آن را از یهود تلقی کرده و گرفته اند. و لیکن می دانیم یهود آن را از نصاری گرفته چون نصاری به آن اهتمام زیادی داشته آنچه که از نصاری حکایت شده قریب المضمون با روایتی است که ثعلبی در عرائس از ابن عباس نقل کرده. چیزی که هست روایات نصاری در اموری با روایات مسلمین اختلاف دارد:

اول اینکه مصادر سریانی داستان می گوید: عدد اصحاب کهف هشت نفر بوده اند، و حال آنکه روایات مسلمین و مصادر یونانی و غربی داستان آنان را هفت نفر دانسته اند.

دوم اینکه داستان اصحاب کهف در روایات ایشان از سگ ایشان هیچ اسمی نبرده است.

سوم اینکه مدت مکث اصحاب کهف را در غار دویست سال و یا کمتر دانسته و حال آنکه معظم علمای اسلام آن را سیصد و نه سال یعنی همان رقمی که از ظاهر قرآن برمی آید دانسته اند.

و علت این اختلاف و تحدید مدت مکث آنان به دویست سال این است که گفته اند آن پادشاه جبار که این عده را مجبور به بت پرستی می کرده و اینان از شر او فرار کرده اند اسمش دقیوس بوده که در حدود سالهای ۲۴۹-۲۵۱ م زندگی می کرده، و این را هم می دانیم که اصحاب کهف به طوری که گفته اند در سال ۴۲۵ و یا سال ۴۳۷ و یا ۴۳۹ از خواب بیدار شده اند پس برای مدت لبث در کهف بیش از دویست سال یا کمتر باقی نمی ماند، و اولین کسی که از مورخین ایشان این مطالب را ذکر کرده به طوری که گفته است "جیمز" ساروغی سریانی بوده که متولد ۴۵۱ م و متوفای ۵۲۱ م بوده و دیگران همه تاریخ خود را از او گرفته اند، و به زودی تتمه ای برای این کلام از نظر خواننده خواهد گذشت.

#### ۴- غار اصحاب کهف کجا است؟

در نواحی مختلف زمین به تعدادی از غارها برخورد شده که در دیوارهای آن تمثالهایی چهار نفری و پنج نفری و هفت نفری که تمثال سگی هم با ایشان است کشیده اند. و در بعضی از آن غارها تمثال قربانی هم جلو آن تمثال ها هست که می خواهند قربانیش کنند.

انسان مطلع وقتی این تصویرها را آن هم در غاری مشاهده می کند فوراً به یاد اصحاب کهف می افتد، و چنین به نظر می رسد که این نقشه ها و تمثالها اشاره به قصه آنان دارد و آن را کشیده اند تا رهبانان و آنها که خود را جهت عبادت متجرد کرده اند و در این غار برای عبادت منزل می کنند با دیدن آن به یاد اصحاب کهف بیفتند، پس صرف یادگاری است که در این غارها کشیده شده نه اینکه علامت باشد برای اینکه اینجا غار اصحاب کهف است.

غار اصحاب کهف که در آنجا پناهنده شدند و اصحاب در آنجا از نظرها غایب گشتند، مورد اختلاف شدید است که چند جا را ادعا کرده اند:

غار اول: کهف افسوس- افسوس- به کسر همزه و نیز کسر فاء و بنا به ضبط کتاب "مراصد الاطلاع" که مرتکب اشتباه شده به ضمه همزه و سکون فاء- شهر مخروبه ای است در ترکیه که در هفتاد و سه کیلومتری شهر بزرگ از میر قرار دارد، و این غار در یک کیلومتری- و یا کمتر- شهر افسوس نزدیک قریه ای به نام "ایصولوک" و در دامنه کوهی به نام "ینایرداغ" قرار گرفته است.

و این غار، غار وسیعی است که در آن به طوری که می گویند صدها قبر که با آجر ساخته شده هست. خود این غار هم در سینه کوه و رو به جهت شمال شرقی است، و هیچ اثری از مسجد و یا صومعه و یا کلیسا و خلاصه هیچ معبد دیگری بر بالای آن دیده نمی شود.

این غار در نزد مسیحیان نصاری از هر جای دیگری معروف تر است، و نامش در بسیاری از روایات مسلمین نیز آمده.

و این غار علی رغم شهرت مهمی که دارد به هیچ وجه با آن مشخصاتی که در قرآن کریم راجع به آن غار آمده تطبیق نمی کند.

اولا برای اینکه خدای تعالی در باره اینکه در چه جهت از شمال و جنوب مشرق و مغرب قرار گرفته می فرماید آفتاب وقتی طلوع می کند از طرف راست غار به درون آن می تابد و وقتی غروب می کند از طرف چپ غار، و لازمه این حرف این است که درب غار به طرف جنوب باشد، و غار افسوس به طرف شمال شرقی است (که اصلا آفتاب گیر نیست مگر مختصری).

و همین ناجوری مطلب باعث شده که مراد از راست و چپ را راست و چپ کسی بگیرند که می خواهد وارد غار شود نه از طرف دست راست کسی که می خواهد از غار بیرون شود، و حال آنکه قبلا هم گفتیم معروف از راست و چپ هر چیزی راست و چپ خود آن چیز است نه کسی که به طرف آن می رود.

بیضاوی در تفسیر خود گفته: در غار در مقابل ستارگان بنات النعش قرار دارد، و نزدیک ترین مشرق و مغربی که محاذی آن است مشرق و مغرب رأس السرطان است و وقتی که مدار آفتاب با مدار آن یکی باشد آفتاب به طور مائل و مقابل در طرف چپ غار می تابد و شعاعش به طرف مغرب کشیده می شود، و در هنگام غروب از طرف محاذی صبح می تابد و شعاع طرف عصرش به جای تابش طرف صبح کشیده می شود، و عفونت غار را از بین برده هوای آن را تعدیل می کند، و در عین حال بر بدن آنان نمی تابد و با تابش خود اذیتشان نمی کند و لباسهایشان را نمی پوساند (۱). این بود کلام بیضاوی. غیر او نیز نظیر این حرف را زده اند.

علاوه بر اشکال گذشته مقابله در غار با شمال شرقی با مقابل بودن آن با بنات النعش که در جهت قطب شمالی قرار دارد سازگار نیست، از این هم که بگذریم گردش آفتاب آن طور

ص: ۴۰۷

که ایشان گفته اند با شمال شرقی بودن در غار نمی سازد، زیرا بنائی که در جهت شمال شرقی قرار دارد و در طرف صبح، آفتاب به جانب غربی اش می تابد ولی در موقع غروب در ساختمان و حتی پیش خان آن در زیر سایه فرو می رود، نه تنها در هنگام غروب، بلکه بعد از زوال ظهر آفتاب رفته و سایه گسترده می شود.

مگر آنکه کسی ادعا کند که مقصود از جمله "وَ إِذَا غَرَبَتْ تَقَرُّضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ" این است که آفتاب به ایشان نمی تابد، و یا آفتاب در پشت ایشان قرار می گیرد- دقت فرمائید.

و اما ثانیاً برای اینکه جمله "وَ هُمْ فِي فِجْوَهٍ مِنْهُ" می گوید اصحاب کهف در بلندی غار قرار دارند، و غار افسوس به طوری که گفته اند بلندی ندارد، البته این در صورتی است که "فجوه" به معنای مکان مرتفع باشد، ولی مسلم نیست، و قبلاً گذشت که "فجوه" به معنای ساحت و درگاه است. پس این اشکال وارد نیست.

و اما ثالثاً برای اینکه جمله "قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَسَاجِدًا" ظاهر در این است که مردم شهر مسجدی بر بالای آن غار بنا کردند، و در غار افسوس اثری حتی خرابه ای از آن به چشم نمی خورد، نه اثر مسجد نه اثر صومعه و نه مانند آن. و نزدیک ترین بنای دینی که در آن دیار به چشم می خورد کلیسایی است که تقریباً در سه کیلومتری غار قرار دارد، و هیچ جهتی به ذهن نمی رسد که آن را به غار مرتبط سازد.

از این هم که بگذریم در غار افسوس اثری از رقیم و نوشته دیده نشده که دلالت کند یک یا چند تا از آن قبور، قبور اصحاب کهف است، و یا شهادت دهد و لو تا حدی که چند نفر از این مدفونین مدتی به خواب رفته بودند، پس از سالها خدا بیدارشان کرده و دو باره قبض روحشان نموده است.

غار دوم: دومین غاری که احتمال داده اند کهف اصحاب کهف باشد غار "رجیب" است که در هشت کیلومتری شهر عمان پایتخت اردن هاشمی نزدیک دهی به نام رجیب قرار دارد. غاری است در سینه جنوبی کوهی پوشیده از صخره، اطراف آن از دو طرف یعنی از طرف مشرق و مغرب باز است که آفتاب به داخل آن می تابد، در غار در طرف جنوب قرار دارد، و در داخل غار طاقنمایی کوچک است به مساحت ۵: ۲۳ متر در یک سکویی به مساحت تقریباً ۳۳ و در این غار نیز چند قبر هست به شکل قبور باستانی روم و گویا عدد آنها هشت و یا هفت است.

بر دیوار این غار نقشه ها و خطوطی به خط یونانی قدیم و به خط ثمودیان دیده می شود که چون محو شده خوب خوانده نمی شود، البته بر دیوار عکس سگی هم که با رنگ قرمز و زینت های دیگری آراسته شده دیده می شود.



و بر بالای غار آثار صومعه "بیزانس" هست که از گنجینه ها و آثار دیگری است که در آنجا کشف گردیده است و معلوم می شود بنای این صومعه در عهد سلطنت "جوستینوس" اول یعنی در حدود ۴۱۸-۴۲۷ ساخته شده و آثار دیگری که دلالت می کند که این صومعه یک بار دیگر تجدید بنا یافته است و مسلمانان آن را پس از استیلا بر آن دیار مسجدی قرار داده اند. چون می بینیم که این صومعه محراب و ماذنه و وضوخانه دارد، و در ساحت و فضای جلو در این غار آثار مسجد دیگری است که پیداست مسلمین آن را در صدر اسلام بنا نهاده و هر چندی یک بار مرمت کرده اند و پیداست که این مسجد بر روی خرابه های کلیسایی قدیمی از رومیان ساخته شده، و این غار علی رغم اهمیتی که مردم بدان داشته و عنایتی که به حفظش نشان می دادند و آثار موجود در آن از این اهتمام و عنایت حکایت می کند غاری متروک و فراموش شده بوده، و به مرور زمان خراب و ویران گشته تا آنکه اداره باستان شناسی اردن هاشمی اخیراً در صدد برآمده که در آن حفاری کند و نقب بزند و آن را پس از قرنهای خفاء از زیر خاک دو باره ظاهر سازد (۱).ت.

ص: ۴۰۹

۱- این حفاری و اکتشاف در سال ۱۹۶۳ میلادی مطابق با ۱۳۴۲ هجری شمسی اتفاق افتاد، و در باره آن کتابی به قلم بانی آن کار، فاضل ارجمند آقای "رفیق وفا دجانی" به نام کتاب "اکتشاف کهف اهل کهف" در سال ۱۹۶۴ منتشر شد که در آن مساعی اداره باستان شناسی اردن و مشقاتی که در نقب و جستجو تحمل نمودند به تفصیل بیان نموده. خصوصیات که در اثر این حفاری به دست آورده و آثاری را که کشف کرده همه تایید می کند که این غار غار اصحاب کهف می باشد که داستانشان در قرآن کریم آمده است. و نیز امارات و قرائنی را که ذکر کرده با کهف اصحاب کهف تطبیق نموده و با ادله ای اثبات کرده که غار اصحاب کهف همین غار رجب است، نه غار افسوس و نه آن غاری که در دمشق است، و نه آنکه در بتره قرار دارد، و نه آنکه در اسکانندیناوی است. مؤلف: در این کتاب این احتمال را که طاغی آن روز که اصحاب از گزند او فرار کرده اند، و به داخل غار پناهنده شده اند "طراجان" پادشاه (۹۸-۱۱۷ م) بوده نه دقیوس (۲۴۹-۲۵۱ م) که مسیحیان و بعضی از مسلمین احتمال داده اند، و نه دقیانوس (۲۸۵-۳۰۵) که بعضی دیگر از مسلمین در روایاتشان آورده اند تقویت کرده و چنین استدلال کرده که پادشاه صالحی که خدای تعالی در عهد او اصحاب کهف را آفتابی کرده سرگذشتشان را برملا ساخت به اجماع تمامی مورخین مسیحی و مسلمان اسمش "تئودوسیوس" (۴۰۸-۴۵۰) بوده است. و اگر ما دوران فترت اصحاب صالح کهف را که در آن دوران در خواب بوده اند از دوره سلطنت وی کم کنیم و به عبارت روشن تر: اگر از اواسط سلطنت این پادشاه صالح یعنی حدود ۴۲۱ که وسط دو رقم ۴۰۸ و ۴۵۰ است سیصد و نه سال کم کنیم به سال ۱۱۲ می رسیم که مصادف با زمان حکومت او است. این را هم می دانیم که وی فرمان صادر کرده بود که هر مسیحی که عبادت بت ها را قبول نداشته باشد، و از پرستش آنها سر باز زند خائن به دولت شناخته می شود، و محکوم به اعدام است. همین حرف اعتراض بعضی از مورخین مسیحی از قبیل چیبون در کتاب "انحطاط و سقوط امپراطوری روم" را بر مدت مکث اصحاب کهف که آن طور که قرآن گفته نیست و کمتر از آن است دفع می کند. او گفته اصحاب کهف در زمان پادشاه صالح یعنی تئودوسیوس (۴۰۸-۴۵۱ م) از خواب بیدار شدند، و در زمان حکومت دقیوس (۲۴۹-۲۵۱ م) از شهر گریخته و داخل غار شده اند و فاصله این دو تاریخ دویست سال و یا چیزی کمتر است نه ۳۰۹ سال که قرآن گفته. جوابش هم روشن شد که پنهان شدن ایشان در غار در زمان دقیوس نبوده بلکه زمان طراجان بوده است، و این استدلال از این بزرگوار که خدا

زحماتش را پاداش خیر دهد استدلالی است تمام الا اینکه چند اشکال بدان متوجه است: اول اینکه قرآن کریم سیصد و نه سال را سال قمری گرفته و ایشان آن را شمسی حساب کرده اند قهرا این نه سال باید از میان برداشته شود. دوم اینکه ایشان از مورخین اسلام و مسیحیت ادعای اجماع کرده بر اینکه برملا شدن جریان اصحاب کهف در زمان حکومت ثئودوسیوس بوده و حال آنکه چنین اجماعی نداریم، زیرا بسیاری از مورخین روایاتشان از اسم این سلطان ساکت است، و جز عده قلیلی به اسم او تصریح نکرده اند، و بعید نیست که همانهایی هم که تصریح کرده اند از روایات مسیحیت گرفته باشند، و مسیحیان هم آن را به حدس قوی از کتابی که به جیمس ساروغی (۴۵۲-۵۲۱ م) نسبت می دهند و در تاریخ ۴۷۴ تالیف شده گرفته باشند، و پیش خود فکر کرده باشند پادشاهی که در این حدود از تاریخ باشد باید همان ثئودوسیوس باشد. به علاوه، از آن اجماع مرکبی که ادعا کرده اند که پادشاه طاغی معاصر اصحاب کهف دقیوس یا دقیانوس بوده برمی آید که علی ای حال "طراجان" نبوده. اشکال دیگرش این است که ایشان گفته اند صومعه ای که بر بالای کهف ساخته شده شواهد باستانی اش شهادت می دهد بر اینکه در زمان هستینوس اول (۵۱۸-۵۲۷ م) ساخته شده و لازمه این حرف این است که ساختمان آن تقریباً بعد از صد سال از ظهور و کشف داستان اصحاب کهف ساخته شده باشد، و حال آنکه ظاهر قرآن عزیز این است که ساختمان آن مقارن همان روزهایی بوده که داستان ایشان برملا شده است. و بنا بر این باید معتقد شد که بنائی که ایشان در نظر دارند بناء مجددی بوده که بعد از آن ساخته شده و آن بنای اولی نیست. و بعد از همه این حرفها و احتمالات، مشخصاتی که قرآن کریم برای کهف ذکر کرده انطباقش با همین غار رجبی روشن تر از سایر غارها است.

در آثاری که از آنجا استخراج کردند شواهدی یافت شده که دلالت می کند که این غار همان غار اصحاب کهف است که داستانش در قرآن کریم آمده.

ص: ۴۱۰

در تعدادی از روایات مسلمین هم چنان که بدان اشاره شد نیز همین معنا آمده است که غار اصحاب کهف در اردن واقع شده. و یاقوت آنها را در معجم البلدان خود آورده است. و رقیم هم اسم دهی است نزدیک به شهر عمان که قصر یزید بن عبد الملک در آنجا بوده است.

البته قصر دیگری هم در قریه ای دیگر نزدیک به آن دارد که نامش موقر است و شاعر که گفته:

یزرن علی تنانیه یزیدا با کناف الموقر و الرقیم

یعنی آن زمان بر بالای آن کاخ یزید را دیدار می کنند در حالی که موقر و رقیم در چشم انداز ایشان است. و شهر عمان امروزی هم در جای شهر فیلادلفیا که از معروفترین و زیباترین شهرهای آن عصر بوده ساخته شده است، و این شهر تا قبل از ظهور دعوت اسلامی بوده، و خود آن شهر و پیرامونش از اوائل قرن دوم میلادی در تحت استیلای حکومت روم بود تا آنکه سپاه اسلام سر زمین مقدس را فتح کرد.

و حق مطلب این است که مشخصات غار اصحاب کهف با این غار بهتر انطباق دارد تا غارهای دیگر.

غار سوم: غاری است که در کوه قاسیون قرار دارد و این کوه در نزدیکی های شهر صالحیه دمشق است که اصحاب کهف را به آنجا نیز نسبت می دهند.

غار چهارم: غاری است که در بترآء یکی از شهرهای فلسطین است که اصحاب کهف را به آنجا نیز نسبت می دهند.

غار پنجم: غاری است که به طوری که گفته اند در شبه جزیره اسکاندیناوی در شمال اروپا کشف شده و در آنجا به هفت جسد سالم برخوردند که در هیات رومیان بوده احتمال داده اند که همان اصحاب کهف باشند.

و چه بسا غارهای دیگری که اصحاب کهف را به آنها نیز نسبت می دهند، هم چنان که می گویند نزدیکیهای شهر نخجوان یکی از شهرهای قفقاز غاری است که اهالی آن نواحی احتمال داده اند که غار اصحاب کهف باشد، و مردم به زیارت آنجا می روند.

و لیکن هیچ شاهی که دلالت کند بر این که یکی از این غارها همان غاری باشد که در قرآن یاد شده در دست نیست، علاوه بر اینکه مصادر تاریخی این دو غار آخری را تکذیب می کند، چون قصه اصحاب کهف علی ای حال قصه ای است رومی و در تحت سلطه و سیطره رومیان اتفاق افتاده، و رومیان حتی در بحبوحه قدرت و مجد و عظمتشان تا حدود قفقاز و اسکاندیناوی تسلط نیافتند.

## اشاره

وَ اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَ لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلتَحِداً (۲۷) وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَ الْعِشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَ لَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ لَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرْطاً (۲۸) وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ مِنْهُ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَ إِنْ يَسْتَعِثُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهَيْلِ يَشْوِي الوجوه بِئْسَ الشَّرَابُ وَ سَاءَتْ مُرْتَفَقاً (۲۹) إِنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا (۳۰) أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَرِدْنَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ يَلْبَسُونَ ثِيَاباً خُضْراً مِنْ سُندُسٍ وَ إِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَ حَسَنَتْ مُرْتَفَقاً (۳۱)

## ترجمه آیات

از کتاب پروردگارت آنچه به تو وحی آمده بخوان، کلمات وی تغییرپذیر نیست، و هرگز جز او پناهی نخواهی یافت (۲۷).

با کسانی که بامداد و شبانگاه پروردگار خویش را می خوانند و رضای او را می جویند با شکیبایی قرین باشد و دیدگانت به جستجوی زیور زندگی دنیا از آنها منصرف نشود. اطاعت مکن کسی را که دلش را از یاد خویش غافل کرده ایم و هوس خود را پیروی کرده و کارش زیاده روی است (۲۸).

بگو این حق از پروردگار شماست هر که خواهد ایمان بیاورد و هر که خواهد منکر شود که ما برای ستمکاران آتشی مهیا کرده ایم که سراپرده های آن در میانشان گیرد، و اگر فریادرسی خواهند به آبی چون مس گداخته کمکشان دهند، که چهره ها را بریان می کند. چه بد شربتی و چه بد جای آسایشی است (۲۹).

آنان که (به خدا) ایمان آوردند و نیکوکار شدند ما هم اجر نیکوکاران را ضایع نخواهیم گذاشت (۳۰).

بلکه (اجر عظیم) بهشت های عدن که نهرها از زیر درختانش جاری است خاص آنهاست در حالی که در آن بهشت برین زیورهای زرین بیارایند و لباسهای سبز حریر و دیبا پوشند و بر تخت ها تکیه زنند (که آن بهشت) نیکو اجری و خوش آرامگاهی است (۳۱).

### بیان آیات مفاد کلی این آیات و ربط آنها با آیات قبل

#### اشاره

در این آیات رجوع و انعطافی به ما قبل هست به آن جایی که گفتار قبل از داستان اصحاب کهف بدانجا منتهی گردید، یعنی به تاسف خوردن و ناشکیبایی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از اینکه چرا مردم ایمان نمی آورند و به کتابی که برایشان نازل شده نمی گروند. و چرا دعوت حقه او را قبول نمی کنند. آیات مورد بحث عطف بدانجا است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را تسلیت می داد به اینکه سرای دنیا بلاء و امتحان است، و آنچه زینت دارد به زودی به صورت خاک خشک در می آید، پس دیگر سزاوار نیست به خاطر این مردم خود را ناراحت کنی و دلتنگ شوی که چرا دعوت را نمی پذیرند و به کتاب خدا ایمان نمی آورند.

آنچه بر تو واجب است صبر و حوصله کردن با این مشقت فقرایی است که ایمان آورده اند و مدام پروردگار خود را می خوانند، و هیچ توجهی به این توانگران کافر کیش که همواره به ثروت خود و زینت حیات دنیایشان می بالند ندارند، چون می دانند این زینتها به زودی به صورت خاکی خشک مبدل می شود، لذا همواره دنیا داران را به سوی پروردگارشان می خوانند، و دیگر کاری به کارشان ندارند. هر که می خواهد ایمان بیاورد و هر که می خواهد کفر بورزد، چیزی به عهده رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیست، آنچه وظیفه او است که باید در مواجهه با آنان رعایت کند این است که در صورت ایمان آوردن، با شادمانی، و در صورتی که ایمان نیاورند، با تاسف با آنان مواجه نشود، بلکه همان ثواب و عقاب خدای را تذکر دهد.

"وَ أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ ..."

در مجمع البیان گفته است: جمله "لحد الیه" و همچنین "التحد" از ماده "لحد" به معنای میل کردن است، یعنی میل کرد به سوی او (۱).

و بنا به گفته وی کلمه "ملتحد" اسم مکان از "التحد" (میل کردن) است، یعنی محل میل کردن. و مراد از "کتاب ربک" قرآن و یا لوح محفوظ است. و گویا دومی با جمله "لا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ" مناسب تر است. همانطور که قبلاً هم گفتیم گفتار در این آیات معطوف به ما قبل داستان اصحاب کهف است، به همین جهت مناسب تر این است که بگوییم جمله "و اتل ...". عطف است بر جمله "إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ ...". و معنایش این می شود که: تو ای رسول گرامی ام خودت را بر اثر کفر ورزیدن مردم و از تاسف خوردن بر آنان به هلاکت مینداز، آنچه از کتاب پروردگارت به تو وحی می شود تلاوت کن، زیرا هیچ چیز کلمات او را تغییر نمی دهد، چون کلمات او حق و ثابت است. و نیز برای اینکه تو غیر از خدا و کلمات او دیگر جایی نداری که دل به سوی آن متمایل سازی.

از اینجا روشن می شود که هر یک از دو جمله "لا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ" و جمله "و لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِدًا" برای تعلیلی جداگانه است و در حقیقت دو حجت جدای از همنند برای تعلیل آن امری که در جمله "و اتل" بود و شاید به همین جهت است که خطاب در جمله "و لَنْ تَجِدَ ...". مخصوص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شده است. با اینکه حکم در آن عمومی است و مخصوص به آن جناب نیست، چون به غیر از خدا هیچ ملتحدی برای احدی نیست نه تنها برای پیغمبر.

ممکن هم هست که منظور از جمله "و لَنْ تَجِدَ ..." این باشد که: تو، آری، شخص تو، به خاطر اینکه رسول هستی، مانند دیگران مراجع متعدد نداری. تو جز یک نفر که آن هم فرستنده تو است ملتحد دیگری نداری. و بنا بر این، مناسبتر این است که بگوییم جمله "لا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ" یک حجت است و سفارش این است که: این آیات را که مشتمل بر دستور خدا به تبلیغ است برای ایشان بخوان چون کلمه ای است الهی که تغییر و دگرگونی نمی پذیرد، و تو فرستاده اوئی، و جز اینکه به سوی فرستنده ات تمایل نموده رسالت او را اداء کنی وظیفه دیگری نداری.

مؤید این معنا کلام دیگر خدای تعالی است که در جای دیگر می فرماید:

ص: ۴۱۴

"قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُتْتَحِدًا إِلَّا بَلَاغًا مِنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ" (۱).

**معنای " صبر " و " وجه " و مراد از " اراده و طلب وجه خدا " و " دعای صبح و شام " در آیه: " وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ ... "**

وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاهِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ... "

راغب در مفردات گفته: کلمه " صبر " به معنای امساک و خودداری در تنگنا است.

وقتی کسی می گوید: " صبرت الدابه " معنایش این است که من فلان حیوان را در جایی بدون علف حبس کردم. و نیز وقتی کسی می گوید: " صبرت فلانا " معنایش این است که بلائیی بر سرش آوردم که بعدا می فهمد، بلائیی که از آن خلاصی نخواهد یافت. کلمه " صبر " به طور کلی به معنای حبس و نگهداری نفس است در برابر عمل به مقرراتی که عقل و شرع معتبر می شمارند و یا ترک چیزهایی که عقل و شرع اقتضاء می کنند که نفوس را از ارتکاب آن حبس کرد (۲).

کلمه " وجه " از هر چیز به معنای آن رویی است که به طرف ماست، و ما به سویش می رویم. و اصل در معنای وجه همان وجه آدمی و صورت او است که یکی از اعضای وی است، و وجه خدای تعالی همان اسماء حسنی و صفات علیایی است که متوجهین به درگاهش با آنها متوجه می شوند، و به وسیله آنها خدا را می خوانند و عبادت می کنند، هم چنان که خودش فرمود: " وَ لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا " (۳) و اما ذات متعالی خدا به هیچ وجه راهی بدان نیست، و قاصدین آن درگاه و مریدین اگر قصد او را می کنند بدین جهت است که او اله و رب و علی و عظیم و رحیم و صاحب رضوان است و صاحب صدها اسماء و صفات دیگر.

کسی که خدا را می خواند و وجه او را می خواهد اگر صفات فعلی او نظیر رحمت و رضا و انعام و فضل را منظور دارد آن وقت اراده وجه خدا به معنای این می شود که خدا او را به لباس مرحومیت و مرضی بودن در آورد. و اگر منظور او صفات غیر فعلی خدا مانند علم و قدرت و کبریا و عظمت او است، پس منظورش این است که با این صفات علیا به درگاه او تقرب جوید. و اگر خواستی می توانی به عبارت دیگری بگویی: می خواهد خود را در جایی قرار دهد که صفت الهی اقتضای آن را دارد، مثلا- آن قدر خود را ذلیل جلوه دهد که عزت و عظمت و کبریایی او اقتضاء آن را دارد، و آن چنان خود را در موقف، جاهل عاجز ضعیف قرار دهد که

ص: ۴۱۵

۱- بگو غیر از خدا کسی مرا از عذاب خدا پناه نمی دهد و من ابدا به غیر او متمایل نمی شوم و تنها مأمن و پناه من ابلاغ

احکام خدا و رسانیدن پیغام الهی است. سوره جن آیه ۲۲ و ۲۳.

۲- مفردات راغب، ماده " صبر " .

۳- برای خدا اسماء حسنیایی است پس او را با آن اسماء بخوانید. سوره اعراف، آیه ۱۸.



علم و قدرت و قوت خدا آن را اقتضاء می کند، و همچنین سایر صفات - دقت فرمائید.

از اینجا معلوم می شود عدم صحت قول بعضی (۱) که گفته اند: منظور معنای مجازی وجه خدا یعنی رضایت خدا و اطاعت مرضی، رضای او است، چون وقتی کسی از کسی راضی شد بدو روی می آورد، خدا هم وقتی از ما راضی شد به ما روی می آورد، هم چنان که وقتی خشم کرد روی می گرداند. و نیز اینکه بعضی (۲) دیگر گفته اند: منظور از وجه ذات است و در حقیقت مضاف آن حذف شده و تقدیر "ذات وجه" بوده، و معنای آیه این است که می خواهند به ذاتی دارای وجه تقرب جویند. و همچنین اینکه بعضی (۳) گفته اند: مراد از آن توجه است.

و اینکه فرمود: "پروردگارشان را صبح و شام می خوانند" مقصود از خواندن به صبح و شام استمرار بر دعا و عادت کردن به آن است به طوری که دائما به یاد خدایند و او را می خوانند، چون دوام هر چیزی، به تکرر صبح بعد از شام و شام بعد از صبح آن چیز است، پس در حقیقت جمله مورد بحث بر طریق کنایه آمده است.

بعضی (۴) گفته اند: مراد از دعای صبح و شام، نماز صبح و شام است. و بعضی (۵) دیگر گفته اند: فرائض یومیه است، و لیکن هیچ یک به نظر درست نمی آید.

و در جمله "و لا تَعْبُدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" اصل معنای "عدو" به طوری که راغب (۶) تصریح کرده تجاوز است. و این تجاوز معنایی است که در تمامی مشتقات و موارد استعمال این ماده وجود دارد.

در قاموس گفته: "عدا الامر" به معنای "از این امر تجاوز کرد" می باشد و "عدا عن الامر به معنای "ترک این امر کرد" است (۷). و بنا بر این، معنای جمله مورد بحث این می شود که: دیدگانت را از آنان مبر (یعنی رهایشان مکن) و دیدگانت ترکشان نکند، و خلاصه برای خاطر زینت حیات دنیا اینان را رها مکن.

و لیکن بعضی (۸) گفته اند: اگر کلمه مزبور یعنی "تعد" به معنای تجاوز بود هرگز با حرف "عن" متعدی نمی شد، زیرا تجاوز هیچ وقت با این حرف متعدی نمی شود، مگر آنکه به معنای عفو باشد، و لذا زمخشری در کشاف گفته: در جمله "و لا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ" چون

ص: ۴۱۶

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

۳- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

۴- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

۵- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

۶- مفردات راغب، ماده "عدا". [.....]

٧- قاموس، ماده "عدا".

٨- روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٦٣.

متضمن معنای نبا و علاء است که وقتی گفته می شود " نبت عنه عینه و علت عنه عینه " معنایش این است که " چشمش خواست آن را ببیند نتوانست " لذا به این مناسبت و برای افاده این معنای ضمنی با لفظ " عن " متعدی گردید، و اگر این نبود جا داشت بفرماید: " و لا تعدهم عیناک " (۱).

### بیان عدم دلالت جمله: " لا تُطْع مَنْ أَعْفَلْنَا قَلْبَهُ " بر جبر و اشاره به اینکه جبر مجازاتی ناشی از اختیار، با اختیار منافات ندارد

و در جمله: " و لا- تُطْع مَنْ أَعْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا " مراد از اغفال قلب، مسلط کردن غفلت بر قلب است، به اینکه یاد خدای سبحان را فراموش کند، که البته این اغفال بر سبیل مجازات است، چون ایشان با حق در افتادند و عناد ورزیدند، و لذا خدای تعالی چنین کیفرشان داد که یاد خود را از دلشان ببرد. آری، زمینه کلام در آیات مورد بحث چنین کسانی هستند، نظیر بیانی که به زودی در ذیل آیات می آید و می فرماید: " إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا ".

بنا بر این، دیگر جایی برای این حرف نمی ماند که بعضی گفته اند: آیه شریفه از ادله مساله جبر است، و می فهماند این خدا است که بندگان را مجبور به کفر و معصیت می کند، برای اینکه مجبور کردن به عنوان مجازات اجبار به اختیار است که با اختیار منافات ندارد، و نظیر اجباری است که شخص سقوط کننده از هواپیما نسبت به افتادن دارد در آغاز به اختیار خود را انداخت ولی در وسط راه دیگر مجبور به افتادن است، و این جبر منافات با این که ما معتقد به اختیار باشیم ندارد، آن جبری منافی با اختیار است که ابتدایی باشد.

و دیگر هیچ حاجتی نیست به اینکه آیه را به خاطر اینکه سر از جبر در نیاورد تاویل کنیم، و مانند بعضی بگوییم منظور از جمله " أَعْفَلْنَا قَلْبَهُ " عرضنا قلبه للغفله " است، یعنی قلبش را در معرض غفلت قرار دادیم. و یا بگوییم: معنای آن " صادفناه غافلا- به او در حالی که غافل بود برخوردیم " و یا " نسبناه الی الغفله- او را به غفلت نسبت دادیم " و یا بگوییم غفلت دادن به معنای این است که او را غفل یعنی بی علامت کند. و مراد از اینکه قلب او را بی علامت کردیم این است که مانند علامت قلوب مؤمنین آن را علامت نزدیم و یا علامت قلوب مؤمنین را در آن نگذاشتیم و به همین جهت ملائکه که همه مؤمنین را با آن علامت می شناسند او را نمی شناسند، هیچ یک از این حرفها نه حرف خوبی است و نه لزوم دارد، بلکه اغفال همان معنای خودش را دارد، و با اختیار هم منافات ندارد.

" وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا " - در مجمع البیان گفته: کلمه " فرط " به معنای تجاوز

ص: ۴۱۷

از حق و خروج از آن است و از کلام عرب گفته شده که: "افراط، افراطاً" را در مورد اسراف و زیاده روی به کار می برند (۱). و پیروی هوی و افراط، از آثار غفلت قلب است، و به همین جهت عطف دو جمله بر جمله "اغفلنا" به منزله عطف تفسیر است.

### ای پیامبر! حق را بگو و از ایمان نیاوردن مردم تاسف مخور که ظالمان را آتش و مؤمنان صالح العمل را پاداش است

"وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ".

این جمله عطف بر مطلبی است که جمله "وَأْتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ" و جمله "وَاصْبِرْ نَفْسَكَ" عطف به آن شده است. پس سیاق سیاق شمردن وظائف رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در قبال کفر کفار نسبت به قرآن و اصرارشان بر کفر است، و معنایش چنین است: بر وضع کفار تاسف مخور و آنچه که بر تو وحی شده تلاوت کن و نفس خویش را بردبار ساز تا با این مؤمنین فقیر بسازد و به کفار بگو حق از ناحیه پروردگارتان است و بیش از این کاری صورت مده، هر که خواست ایمان آورد بیاورد، و هر کس خواست کافر شود بشود. آری، ایمان ایشان سودی به ما نمی رساند، و کفرشان ضرر نمی زند، بلکه آنچه سود و زیان و ثواب و عذاب دنبال کفر و ایمانشان هست، به خودشان عاید می گردد. بنا بر این باید هر یک را می خواهند خودشان انتخاب کنند، برای ظالمین عذابی چنین و چنان، و برای صالحین و مؤمنین پاداشی چنین و چنان آماده کرده ایم.

از همین جا روشن می شود که جمله "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ" تمه کلام خدای تعالی در خطاب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، نه اینکه داخل در مقول قول باشد، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مامور باشد این را هم بگوید، پس دیگر اعتنایی نمی شود نمود به گفته کسی که گفته است: جمله مذکور تمه سخنی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مامور به گفتن آن شده.

و نیز روشن می شود که جمله "إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا" در مقام تعلیل مختار بودن ایشان در ایمان و کفر است که قبلاً آن را به صورت تهدید بیان نمود. و معنایش این است که:

اگر ما تو را نهی کردیم از اینکه به حال کفار تاسف بخوری و به تو دستور دادیم که به تبلیغ اکتفاء کن و به همین که بگویی "الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ" قناعت کن، و اصرار و التماس مکن، برای این بود که ما برای دعوت تو پیامد و آثاری تهیه دیده ایم، آثاری برای کسانی که دعوت را قبول کنند، و آثاری برای کسانی که آن را رد نمایند. و همان آثار کافی است که آنان را از کفر باز بدارد، و محرک اینان به سوی ایمانشان باشد، و دیگر بیش از این هم لازم نیست

ص: ۴۱۸

زیرا که بیش از این آنها را از حد اختیار به اضطراب و اجبار می کشاند.

"إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا..."

در مجمع البیان (۱) گفته است: کلمه "سرادق" به معنای فسطاط و خیمه ای است که نسبت به آنچه که در آن است محیط باشد. بعضی دیگر گفته اند: سرادق، آن پارچه ای است که دور خیمه از طرف پائین می کشند که فاصله خیمه و زمین را بپوشاند. و در باره کلمه "مهل" گفته است: به معنای خلط و درد زیتون است. بعضی هم گفته اند: به معنای مس مذاب است. و در معنای کلمه "مرتفق" گفته است، به معنای متکا است که از ماده "مرفق" گرفته شده و در اصل معنای "ارتفق" این بوده که فلانی به مرفق خود تکیه زده (۲) و کلمه "شیء" به معنای پخته شدن است، می گویند: "شوی، یشوی شیئا".

و اگر به جای "اعتدنا للكافرين" فرموده: "أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ" برای این بوده که بفهماند عذاب مذکور از تبعات ظلم ظالمین است که در آیه "الَّذِينَ يَصِفُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ يَبْغُونَهَا عِوَجًا وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ" (۳) آن را بیان نموده و می فرماید: "ظالمین کسانی اند که از راه خدا جلوگیری می کنند، و راه خدا را معوج می خواهند و نسبت به زندگی آخرت کافرند".

بقیه الفاظ آیه مورد بحث ظاهر است و احتیاج به بیان ندارد.

"إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا."

این جمله بیان جزای مؤمنین و مزد ایشان در ازای ایمان و عمل صالحشان است. و اگر در آخر فرمود: "ما ضایع نمی کنیم..." و فرمود: "ما برای این دسته چنین و چنان تهیه کرده ایم" برای این است که عنایت خدای تعالی و شکر او را نسبت به این طائفه برساند و گرنه ممکن بود بفرماید ما چنین و چنان مزد می دهیم ولی فرمود ما مزد چنین کسانی را ضایع نمی کنیم.

و جمله "إِنَّا لَا نُضِيعُ" در جای خبر "ان" قرار گرفته و در حقیقت سبب در جای مسبب نشسته و تقدیر آن چنین است: "ان الذین امنوا و عملوا الصالحات سنوفیهم اجرهم فانهم محسنون و انالانضیع... یعنی کسانی که ایمان آورده عمل صالح کردند، ما اجرشان را می دهیم برای اینکه اینان نیکوکارند، و ما هم کسی نیستیم که اجر نیکوکار را ضایع بگذاریم.

ص: ۴۱۹

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۵.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۵.

۳- سوره اعراف، آیه ۴۵.

و چون در آیه، عقاب، اثر ظلم و در مقابلش ثواب، اثر ایمان و عمل صالح نامیده شده ما از آن چنین استفاده می کنیم که ایمان به تنهایی و بدون عمل صالح ثواب ندارد، بلکه چه بسا آیه اشعار داشته باشد بر اینکه ایمان بدون عمل ظلم هم هست.

"أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ...".

کلمه "عدن" به معنای اقامت است، و جنات عدن یعنی بهشت های اقامت و زندگی. بعضی (۱) گفته اند: کلمه "اساور" جمع "اسوره" است و "اسوره" هم جمع "سوار" - به کسر سین - است که دستبند زنان را گویند. ولی راغب گفته این کلمه فارسی است، و اصل آن دستواره است، "سندس" به معنای پارچه ابریشمی نازک است، و "استبرق" پارچه ابریشمی ضخیم را گویند، و "ارائک" جمع "اریکه" به معنای تخت است و معنای آیه روشن است.

### بحث روایتی روایاتی در باره تقاضای مشرکین از پیامبر مبنی بر دور ساختن افراد فقیر از خود، و روایاتی دیگر در ذیل آیات گذشته

در الدر المنثور است که ابن مردویه از طریق جویبر از ضحاک از ابن عباس روایت کرده که در ذیل آیه "و لا تُطع مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا" گفته است: این آیه در باره امیه بن خلف نازل شده که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می گفت: باید فقراء را از دور خودت برانی تا ما اشراف و صناید قریش با تو رابطه و آمد و شد برقرار کنیم. خدای تعالی این آیه را فرستاد که "گوش به حرف کسی که قلبش را غفلت زده کرده ایم مده" یعنی کسی که مهر بر دلش زده ایم و معنای "ذکرنا" همان توحید است، و مقصود از هوی در جمله "وَ اتَّبِعْ هَوَاهُ" شرک است "وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا" یعنی دستوری که این مرد می دهد نادانی نسبت به خدا است (۲).

و در همان کتاب است که ابن مردویه و ابو نعیم - در کتاب حلیه - و بیهقی - در کتاب شعب الایمان - از سلمان فارسی روایت آورده اند که گفت: آن عده ای که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می خواست با به دست آوردن دلهایشان آنها را به سوی اسلام بکشاند آمدند نزد آن جناب که دو نفر از ایشان عینه بن بدر و اقرع بن حابس نام داشتند، و گفتند: یا

ص: ۴۲۰

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۷۰

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۲۰.

رسول الله (صلى الله عليه و آله) اگر برای خود مجلسی ترتیب دهی بالا و پائین داشته باشد و خودت بالای مجلس بنشینی و اینقدر در دسترسی این فقراء و قاطی با این ژنده پوشها نباشی بسیار خوبست و منظورشان از ژنده پوش سلمان و ابو ذر و فقرای مسلمین بود که غالباً جبه پشمی می پوشیدند. و آن گاه گفتند: اگر چنین کنی ما با تو نشست و برخاست می کنیم و با تو به گفتگو می پردازیم و از تو استفاده می نمایم. خدای تعالی در جوابشان این آیه را فرستاد: "وَ اٰتٰلُ مَا اُوْحِيَ اِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ" تا آنجا که می فرماید: "اَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا" و ایشان را به آتش تهدید نمود (۱).

مؤلف: نظیر این روایت را قمی در تفسیر (۲) خود آورده لیکن او تنها عینه بن حصین بن حذیفه بن بدر فزاری را آورده و لازمه این روایت این است که آیه شریفه مورد بحث و این آیه دیگر هر دو در مدینه نازل شده باشد. و بر طبق روایت مزبور روایات دیگری نیز هست که این داستان را آورده اند. و لیکن سیاق آیات با مدنی بودن آن نمی سازد.

و در تفسیر عیاشی از حضرت ابی جعفر و ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه "وَ اضْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ" فرموده است: مقصود از دعا همان نماز است (۳).

و در همان کتاب از عاصم کوزی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: من از آن حضرت شنیدم که در تفسیر آیه "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ" فرمود:

منظور تهدید و وعید است. (۴)

و در کافی (۳) و تفسیر عیاشی (۴) و غیر آن از ابی حمزه از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: آیه "وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ" در باره ولایت علی (علیه السلام) است.

مؤلف: این از باب تطبیق عام بر مصداق است.

و در الدر المنثور است که احمد و عبد بن حمید و ترمذی و ابی یعلی و ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابن حیان و حاکم (وی سند حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه و بیهقی - در کتاب شعب - از ابی سعید خدری از رسول خدا (صلى الله عليه و آله) روایت کرده اند که در

ص: ۴۲۱

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۹.

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۴. (۳ و ۴) تفسیر عیاشی ج ۲ ص ۳۲۶ ح ۲۵ و ۲۶.

۳- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۶.

۴- تفسیر عیاشی ج ۲ ص ۳۲۶.

ذیل جمله "بِمَاءِ كَالْمُهْلِ" فرمود: مانند درد زیت آن قدر سوزاننده است که وقتی نزدیکش می شود که بخورد پوست صورتش می افتد (۱).

و در تفسیر قمی در ذیل جمله "بِمَاءِ كَالْمُهْلِ" گفته است: امام (علیه السلام) فرمود:

"مهل" آن چیزی را گویند که در ته زیت می ماند (۲).

و در تفسیر عیاشی از عبد الله بن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: فرزند آدم، تو خالی خلق شده، و چاره ای از خوردن طعام و نوشیدنی ندارد، و خدای تعالی در این باب فرموده: "وَإِنْ يَسْتَيْغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ" (۳).

ص: ۴۲۲

---

۱- الدر المنثور ج ۴ ص ۲۲۰. [.....]

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۵.

۳- تفسیر عیاشی ج ۲ ص ۳۲۷.



وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَ حَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا (٣٢) كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَ لَمْ تَظْلِمِ مِنْهُ شَيْئًا وَ فَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا (٣٣) وَ كَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا (٣٤) وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا (٣٥) وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَ لَنْ رُدُّدْتَ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا (٣٦)

قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَ كَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا (٣٧) لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَ لَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا (٣٨) وَ لَوْ لَا- إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتِكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَىٰ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَ وَلَدًا (٣٩) فَعَسَىٰ رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنَّ خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَ يُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحُ صَعِيدًا زَلَقًا (٤٠) أَوْ يُصْبِحُ مَاؤها غُورًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا (٤١)

وَ أُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرْوَتِهَا وَ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا (٤٢) وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ فِتْنَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ مَا كَانَ مُنْتَصِرًا (٤٣) هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا (٤٤) وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاهِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَ كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا (٤٥) الْمَالُ وَ الْبُنُونَ زِينَةُ الْحَيَاهِ الدُّنْيَا وَ الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا (٤٦)

برای ایشان مثلی بزن: دو مرد که یکی را دو باغ داده بودیم از تاکها و آن را به نخل ها احاطه کرده بودیم و میان آن زرع کرده بودیم (۳۲).

هر دو باغ میوه خویش را می داد و به هیچ وجه نقصان نمی یافت، و میان باغها نهری بشکافتیم (۳۳).

و میوه ها داشت پس به رفیق خود که با وی گفتگو می کرد گفت: من از جهت مال از تو بیشتر و به عده از تو نیرومندترم (۳۴).

و به باغ خود شد در حالی که ستمگر به نفس خویش بود گفت گمان ندارم که هیچ وقت این باغ نابود شود (۳۵).

گمان ندارم رستاخیز به پا شود، و اگر به سوی پروردگارم برند سوگند که در آنجا نیز بهتر از این خواهم یافت (۳۶).

رفیقش که با او گفتگو می کرد گفت: مگر به آنکه تو را از خاک آفرید و آن گاه از نطفه و سپس به صورت مردی پرداخت کافر شده ای (۳۷).

ولی او خدای یکتا و پروردگار من است و هیچ کس را با پروردگار خود شریک نمی کنم (۳۸).

چرا وقتی به باغ خویش در آمدی نگفتی هر چه خدا خواهد همان شود که نیرویی جز به تایید خدا نیست، اگر مرا بینی که به مال و فرزند از تو کمترم (۳۹).

باشد که پروردگارم بهتر از باغ تو به من دهد، و به باغ تو از آسمان صاعقه ها فرستد که زمین بایر شود (۴۰).

یا آب آن به اعماق فرو رود که جستن آن دیگر نتوانی (۴۱).

و میوه های آن نابود گشت و بنا کرد دو دست خویش به حسرت آن مالی که در آن خرج کرده بود زیر و رو می کرد که تاکها بر جفته ها سقوط کرده بود، و می گفت ای کاش هیچ کس را با پروردگار خویش شریک نپنداشته بودم (۴۲).

و او را غیر خدا گروهی نباشد که یاری اش کنند، و یاری خویش کردن نتواند (۴۳).

در آنجا یاری کردن خاص خدای حق است که پاداش او بهتر و سرانجام دادن او نیکتر است (۴۴).

برای آنها زندگی این دنیا را مثل بزن، چون آبی است که از آسمان نازل کرده ایم و به وسیله آن گیاهان زمین پیوسته شود، آن گاه خشک گردد و بادها آن را پراکنده کند، و خدا به همه چیز توانا است (۴۵).

مال و فرزندان زیور زندگی این دنیا است و کارهای شایسته نزد پروردگارت ماندنی و دارای پاداشی بهتر و امید آن بیشتر است (۴۶).

## بیان آیات مثلی بیانگر حال دنیا طلبان که به مالکیت کاذب خود دل بسته اند

### اشاره

این آیات متضمن دو مثل است که حقیقت ملکیت آدمی را نسبت به آنچه در زندگی دنیا از اموال و اولاد- که زخارف زندگی اند و زینت های فریب دهنده و سریع الزوال اند و آدمی را از یاد پروردگارش غافل و مشغول می سازند، و واهمه او را تا حدی مجذوب خود می سازد که به جای خدا به آنها ركون و اعتماد می کند و به خیالش می قبولاند که راستی مالک آنها است- بیان می کند، و می فهماند که این فکر جز وهم و خیال چیز دیگری نیست، به شهادت اینکه وقتی بلایی از ناحیه خدای سبحان آمد همه را به باد فنا گرفته برای انسان چیزی جز خاطره ای که بعد از بیداری از عالم رؤیا به یاد می ماند، و جز آرزوهای کاذب باقی نمی گذارد.

پس برگشت این آیات به توضیح همان حقیقتی است که خدای سبحان در آیه "إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا ... صَيِّعِيداً جُرُزاً" بدان اشاره می کند.

"وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ ..."

یعنی برای این مردمی که فرو رفته در زینت حیات دنیا شده اند، و از ذکر خدا روی گردان گشته اند مثلی بزن تا برایشان روشن گردد که دل جز به سرای خالی از حقیقت نداده اند، و آنچه که بدان فریفته شده اند خیالی بیش نیست و واقعیتی ندارد.

بعضی (۱) از مفسرین گفته اند: مطلبی که این مثل متضمن است تنها یک مثل است که ممکن است صرف فرض باشد، و دلالت ندارد بر اینکه مثل مزبور یک واقعیت خارجی بوده است. ولی دیگران (۲) گفته اند که مثل مذکور یک قضیه واقعی است که در خارج اتفاق افتاده، چون اصولاً هر مثلی باید واقعیتی خارجی داشته باشد. و در خصوص این مثل قصه های مختلفی روایت شده که متأسفانه به هیچ یک نمی توان اعتماد نمود، آنچه که تدبر در سیاق قصه دست می دهد این است که دو باغ بوده و منحصر درختان آن دو انگور و خرما بوده

ص: ۴۲۵

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۷۳.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۷۳.

و در بین آن دو، زراعت بوده و شواهد دیگر تایید می کند که قضیه یک قضیه خارجی بوده نه صرف فرض.

و اینکه فرمود: "جَنَّيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ" یعنی از درخت مو، چون بسیار می شود که میوه را بر درختش اطلاق می کنند (مثلاً می گویند من یک باغ زردآلو دارم و مقصود درخت زردآلو است).

و اینکه فرمود: "وَ حَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ" یعنی ما درختهای خرما را دور آن باغ قرار دادیم. و اینکه فرمود: "وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا" یعنی ما میان و فاصله دو باغ را زراعت قرار دادیم، و به وسیله این زمینهای زراعتی دو باغ مذکور به هم وصل می شوند، و با یک نظام اداره می شدند، و مجموع این دو باغ و زمینهایش هم میوه صاحبش را تامین می کرده و هم آذوقه اش را.

"كَلْنَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أَكْلَهَا..."

کلمه "اکل" - به ضم دو حرف اول - به معنای ماکول است، و مراد از آوردن ماکول آن، به ثمر نشانیدن درختان آن دو، یعنی انگور و خرما، است.

"وَ لَمْ تَظْلِمِ مِنْهُ شَيْئًا" - "ظلم" در اینجا به معنای نقص است. و ضمیر "منه" به "اکل" برمی گردد، یعنی از خوردنی آن چیزی کم ننهاد "وَ فَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا" یعنی وسط آن دو باغ نهری از آب کشیدیم که به وسیله آن نهر باغها آبیاری می شدند، و از نزدیک ترین راه احتیاجشان به آب برآورده می شد و حاجت نبود که از راه دور آب بیاورند.

"وَ كَانَ لَهُ تَمْرٌ" ضمیر در این جمله به کلمه "رجل" برمی گردد. و مقصود از "ثمر" انواع مال است، هم چنان که در صحاح (۱) آمده و از قاموس (۲) نقل شده است. و بعضی (۳) گفته اند ضمیر به نخل بر می گردد، و ثمر هم ثمر نخل است. و بعضی (۴) گفته اند: منظور این است که آن مرد علاوه بر داشتن این دو باغ، ثمر زیادی نیز داشت. و لیکن از همه این چند معنا، معنای اول موجه تر است، و از آن گذشته معنای دوم. ممکن هم هست که مراد از "آوردن دو بهشت میوه خود را بدون اینکه ظلم کند" این باشد که درختان به حدی از رشد و نمو رسیده بودند که دیگر اوان میوه آوردنشان شده بود (و به اصطلاح به بار نشسته بود). و نیز ممکن است مقصود از جمله

ص: ۴۲۶

۱- صحاح، ج ۲، ماده "ثمر".

۲- قاموس، ج ۱، ماده "ثمر". (۳ و ۴) مجمع البیان، ج ۷، ص ۴۶۸.

"وَ كَانَ لَهُ ثَمَرٌ" این باشد که نه تنها درختان به حد میوه دار شدن رسیده بودند، بلکه نظیر تابستان بالفعل هم میوه بر درختان وجود داشت. این وجه وجه روبراه و بی دردرسی است.

### فخر فروشی و تکبر مرد توانگر و ثروتمند غافل از مالکیت مطلقه خداوند، در برابر رفیق مؤمن خود

فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفَرًا"

"محاویره" به معنای مخاطبه و رو در روی یکدیگر گفت و شنود کردن است. و کلمه "نفر" به معنای اشخاصی است که به نوعی ملازم با کسی باشند، و اگر نفرشان نامیده اند، چون اگر آن شخص کوچ کند اینها نیز می کنند (چون کلمه "نفر" به معنای کوچ کردن است) و به همین جهت بعضی (۱) از مفسرین کلمه مذکور را در آیه به معنای خدم و اولاد گرفته اند بعضی (۲) دیگر به قوم و عشیره معنا کرده اند. ولی معنای اولی با مطلبی که خدای تعالی از رفیق صاحب باغ حکایت می کند که گفت: "إِنَّ تَرَنَ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَ وَلَدًا" سازگارتر است، چون در اینجا در قبال مال به جای نفر، اولاد را ذکر کرده، و معنایش این می شود که: آن شخص که برایش باغها قرار دادیم به رفیقش در حالی که با او گفتگو و بحث می کرد گفت: "من از تو مال بیشتری دارم، و عزتم از نظر نفرت یعنی اولاد و خدم از عزت تو بیشتر است".

و این سخن خود حکایت از پنداری می کند که او داشته و با داشتن آن از حق منحرف گشته، چون گویا خود را در آنچه خدا روزیش کرده- از مال و اولاد- مطلق التصرف دیده که احدی در آنچه از او اراده کند نمی تواند مزاحمش شود، در نتیجه معتقد شده که به راستی مالک آنها است، و این پندار تا اینجا عیبی ندارد، و لیکن او در اثر قوت این پندار فراموش کرده که خدا این املاک را به وی تملیک کرده است، و الآن باز هم مالک حقیقی هموست، و اگر خدای تعالی از زینت زندگی دنیا که فتنه و آزمایشی مهم است به کسی می دهد، برای همین است که افراد خبیث از افراد طیب جدا شوند. آری این خدای سبحان است که میان آدمی و زینت زندگی دنیا این جاذبه و کشش را قرار داده تا او را امتحان کند، و آن بی چاره خیال می کند که با داشتن این زینت ها حاجتی به خدا نداشته منقطع از خدا و مستقل به نفس است، و هر چه اثر و خاصیت هست، در همین زینتهای دنیوی و اسباب ظاهری است که برایش مسخر شده.

در نتیجه خدای سبحان را از یاد برده به اسباب ظاهری رکون و اعتماد می کند، و این خود همان شرکی است که از آن نهی شده. از سوی دیگر وقتی متوجه خودش می شود که

ص: ۴۲۷

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۸.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۸.

چگونه و با چه زرنگی و فعالیتی در این مادیات دخل و تصرف می کند به این پندارها دچار می شود که زرنگی و فعالیت از کرامت و فضیلت خود او است، از این ناحیه هم دچار مرضی کشنده می گردد، و آن تکبر بر دیگران است.

و این اختلاف دو وصفی که در آیه است، یعنی وصف ملک را به این تعبیر که:

"جَعَلْنَا لِأَخِيذِهِمَا جَنَّتَيْنِ... " و وصف آن شخص خویشتن را به اینکه: "أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا" با اینکه ممکن بود در اولی بفرماید: "کان لاحدهما جنتان- یکی از آن دو نفر دو قطعه باغ داشت" به همین حقیقت که گفتیم برمی گردد، یعنی شخص مذکور جز خودش کسی را نمی دیده و پروردگارش را که او را بر حظوظ مادی اش مسلط کرده و به نفراتی که ارزانش داشته عزتش بخشیده به کلی فراموش کرده، و با چنین درکی بوده که به رفیقش گفته: "أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا" و این همانند درک و فهمی است که قارون را واداشت تا به کسی که نصیحتش می کرد (که از داشتن مال زیاد خرسندی مکن و با آن به دیگران احسان کن) بگوید: "إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَى عِلْمٍ" (۱).

آری گفتن اینکه "أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا..." کشف از این می کند که گوینده اش برای خود کرامتی نفسی و استحقاقی ذاتی معتقد بوده و به خاطر غفلت از خدا دچار شرک گشته و به اسباب ظاهری رکون نموده و وقتی داخل باغ خود می شود، هم چنان که خدای تعالی حکایت نموده می گوید: "مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً".

"وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ ... مِنْهَا مُنْقَلَبًا".

چهار ضمیری که در این آیه است به کلمه "رجل" برمی گردد. و مقصود از اینکه فرمود: "داخل باغش شد" با اینکه دو تا باغ داشت، جنس باغ است، و بدین جهت کلمه "جنت" را به صیغه تشبیه نیاورده. بعضی گفته اند: از این جهت تشبیه نیاورده که انسان هر چند باغ متعدد داشته باشد در هنگام وارد شدن به یک یک آنها وارد می شود و در آن واحد نمی تواند داخل دو تا باغ شود.

و در کشف گفته: اگر کسی اشکال کند که چرا کلمه "جنت" را بعد از آنکه تشبیه آورده بود مفرد آورد، در جوابش می گویم معنای این مفرد آوردن این است که این شخص چون در آخرت بهره ای از بهشت ندارد بهشت او تنها همین است که در دنیا دارد، و دیگر از بهشتی که مؤمنین را بدان وعده داده اند نصیب ندارد، و در افاده این معنا یک جنت و دو جنت

ص: ۴۲۸

مورد نظر نیست (۱) و حقا نکته ای است لطیف.

و اینکه فرمود: " وَ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ " از این جهت ظالم بوده که نسبت به رفیقش تکبر ورزیده که گفته است: " أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا " چون این کلام کشف می کند از اینکه وی دچار عجب به خویشتن و شرک به خدا و تکبر به رفیقش و نسیان خدا و رکون به اسباب ظاهری بوده که هر یک از اینها به تنهایی یکی از رذائل کشنده اخلاقی است.

و در جمله " قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا " کلمه " بید " و " بیدوده " به معنای هلاکت و نابودی است، و کلمه " هذ " اشاره به جنت است. و اگر جمله را به طور فصل آورد برای این است که در واقع جواب از سؤالی تقدیری است، گویا بعد از آنکه فرمود: " وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ - داخل باغش شد " شخصی پرسیده: آن گاه چه کرد؟ در جوابش فرموده: گفت گمان نمی کنم تا ابد این باغ از بین برود.

و اینکه از بقای باغ خود و فناپذیری آن اینطور تعبیر کرده (که گمان نمی کنم این باغ از بین برود) از باب کنایه است، و خواسته است بگوید: فرض نابودی آن فرضی غیر قابل اعتناء است که حتی گمان آن هم نمی رود. پس معنای جمله مزبور این می شود که بقای این باغ و دوام آن از چیزهایی است که نفس بدان اطمینان دارد، و در آن هیچ تردیدی نمی کند تا به فکر نابودی آن بیفتد و احتمالش را بدهد.

### **آدمی بالفطره به چیزی که آن را باقی و ماندگار بداند دل می بندد و چشم خود را بر فرض فنا می محبوب خود می بندد.**

و این جریان نمودار حال آدمی است و می فهماند که به طور کلی دل آدمی به چیزی که فانی می شود تعلق نمی گیرد، و اگر تعلق نگیرد نه از آن جهت است که تغییر و زوال می پذیرد، بلکه از این جهت است که در آن بویی از بقاء استشمام می کند، حال هر کسی به قدر فهمش نسبت به بقاء و زوال اشیاء فکر می کند، در هر چیزی هر قدر بقاء ببیند به همان مقدار مجذوب آن می شود و دیگر به فروض فنا و زوال آن توجه نمی کند، و لذا می بینی که وقتی دنیا به او روی می آورد دلش بدان آرامش و اطمینان یافته سرگرم بهره گیری از آن و از زینت های آن می شود و از غیر آن یعنی امور معنوی منقطع می گردد، هواها یکی پس از دیگری برایش پدید می آید آرزوهایش دور و دراز می گردد، تو گویی نه برای خود فنایی می بیند، و نه برای نعمتهایی که در دست دارد زوالی احساس می کند و نه برای آن اسبابی که به کام او در جریان است انقطاعی سراغ دارد. و نیز او را می بینی که وقتی دنیا پشت به او می کند دچار یاس و نومیدی گشته هر روزنه امیدی که هست از یاد می برد، و چنین می پندارد که این

ص: ۴۲۹

بدبختی و نکبتش زوال نمی پذیرد، این نیز همیشه و تا ابد هست.

و سبب همه اینها آن فطرتی است که خدا در نهاد او به ودیعه گذاشته که نسبت به زینت دنیا علاقه مند باشد تا او را از این راه آزمایش کند. اگر آدمی به یاد خدا باشد البته دنیا و آنچه را که در آن است آن طور که هست می بیند، ولی اگر از یاد پروردگارش اعراض کند به خودش و به زینت دنیوی که در دست دارد و به اسباب ظاهری که در پیرامون او است دل بسته و به وضع حاضری که مشاهده می کند دل می بندد، و جاذبه ای که در این امور مادی هست کار او را بدینجا منتهی می کند که نسبت به آنها جمود به خرج داده دیگر توجهی به فنا و زوال آنها نمی نماید. تنها بقای آنها را می بیند، و هر قدر هم فطرتش به گوش دلش نهیب بزند که روزگار به زودی با تو نیرنگ می کند، و اسباب ظاهری به زودی تو را تنها می گذارند، و لذات مادی به زودی با تو خدا حافظی خواهند کرد، و زندگی محدود تو به زودی به پایان می رسد گوش نمی دهد، و پیروی هوی و هوسها و طول آمال نمی گذارد که گوش دهد، و به این نهیب فطرتش از خواب خرگوشی بیدار گردد.

این وضع مردم دنیا زده است که همواره آرای متناقض از خود نشان داده. به این معنا که کارهایی می کنند که هوی و هوسشان آن را تصدیق می کند، و عقل و فطرتشان آن را تکذیب می کند، و آنان هم چنان به رأی هوا و هوس خود رکون و اعتماد دارند، و همین اعتماد ایشان را از التفات به آنچه عقل اقتضاء می کند باز می دارد.

این است معنا و جهت اینکه اسباب ظاهری را باقی و زینت حیات دنیا را دائمی می پندارند، و لذا خدای تعالی کلام ایشان را اینطور حکایت کرده که او گفت: "مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا" و چنین حکایت نکرده که او گفت: "هذه لا تبید ابدا- این باغ ابدا فانی نمی شود" هم چنان که از او حکایت کرده که در باره قیامت گفته: "مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً- گمان نمی کنم قیامت آمدنی باشد" و این طرز حرف زدن مبنی بر همان اساسی است که در نفی ابدی در جمله "مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا" بیان نمودیم و گفتیم که تعلق به امور مادی باعث می شود که آدمی تغییر وضع موجود و قیام قیامت را استبعاد کند. خدای سبحان هر جا که استدلال مشرکین بر نفی معاد را حکایت می کند همه را مبنی بر اساس استبعاد می داند، مثل اینکه گفته: "مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ" (۱) و یا گفته اند:

ص: ۴۳۰

---

۱- چه کسی این استخوانها را می کند. سوره یس، آیه ۷۸.



"أَ إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ" (۱).

### توانگر غافل از خدا، خود را محق و شایسته بر خورداری و نعم می داند حتی در قیامت!

وَلَيْنُ رُدِدْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا" - این کلام مبنی بر همان اساس گذشته است که گفتیم چنین افرادی برای خود کرامت و استحقاقی برای خیرات معتقد می شوند، که خود باعث امید و رجائی کاذب نسبت به هر خیری و سعادت می گردند، یعنی چنین کسانی آرزومند می شوند که بدون سعی و عمل به سعادهایی که منوط به عمل است نائل آیند. آن وقت از در استبعاد می گویند چطور ممکن است قیامت قیام کند؟ و به فرضی هم که قیام کند و من به سوی پروردگارم برگردانده شوم در آنجا نیز به خاطر کرامت نفسانی و حرمت ذاتی که دارم به باغ و بهشتی بهتر از این بهشت و به زندگی بهتر از این زندگی خواهیم رسید.

این گوینده بی نوا در این ادعایی که برای خود می کند آن قدر خود را فریب داده که در سخن خود سوگند هم می خورد. چون حرف "لام" که بر سر جمله "و لئن رددت" در آمده لام قسم است. و به علاوه، گفتار خود را با لام تاکید در اول کلمه "لاجدن" و نون تاکید در آخرش مؤکد می کند.

و اگر به جای اینکه بگوید: "خدا مرا به زندگی بهتری می رساند" گفت "به زندگی بهتر می رسم" و به جای اینکه بگوید "خدا مرا باغ بهتری می دهد" گفت "باغ بهتری خواهم داشت" همه به علت آن کرامتی است که برای خود قائل شده.

این دو آیه مورد بحث همان مضمونی را افاده می کند که آیه شریفه "وَلَيْنُ أَذَقْنَاكَ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضِرَاءٍ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَيْنُ رُجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَىٰ" (۲) آن را می رساند.

"قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا".

این آیه شریفه و ما بعدش تا آخر آیه چهارم پاسخ رفیق آن شخص را در رد گفتار وی حکایت می کند، که یک جا گفته بود: "أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا" و جای دیگر هنگامی

ص: ۴۳۱

- ۱- آیا بعد از آنکه در زمین گم شدیم دو باره خلقت تازه ای به خود می گیریم؟ سوره الم سجده، آیه ۱۰.
- ۲- و اگر از جانب خویش از پس معننی که بدو می رسد رحمتی به او دهیم، گوید این از خود من است و گمان ندارم رستاخیز به پا شود، و اگر به سوی پروردگارم برند مرا نزد وی نکویی هست. سوره فصلت، آیه ۵۰.

که وارد باغش شده بود گفته بود " ما أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا".

### توضیح جواب رفیق مؤمن آن مرد توانگر مغرور، به او که از دو جهت سخنان غرور آمیز او را رد و ابطال می کند

رفیق او سخن وی را تجزیه و تحلیل نموده و از دو جهت مورد اشکال قرار داده است، جهت اول اینکه بر خدای سبحان استعلاء ورزیده و برای خود و آنچه که از اموال و نفرات دارد دعوی استقلال نموده و خود را با داشتن قدرت و قوت از قدرت و نیروی خدا بی نیاز دانسته است.

جهت دوم استعلاء و تکبری که نسبت به خود او ورزیده و او را به خاطر کم پولی اش خوار شمرده است. بعد از رد این دو جهت با یک جمله زیر آب هر دو جهت را یکباره زده است، و ماده پندارهای وی را از ریشه قطع کرده است.

در جمله " أَكْفَرْتَ بِاللَّذِي خَلَقَكَ " تا آنجا که فرمود: " إِلَّا بِاللَّهِ " دعوی اول او را رد کرده، و در جمله " إِنَّ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ " تا کلمه " طلبا " دعوی دوم را.

و اگر جمله " وَهُوَ يُحَاوِرُهُ " را اعاده کرده و دو بار ذکر نموده برای اشاره به این جهت است که آن شخص از شنیدن سخنان غرور آمیز آن شخص دیگر تغییر حالتی نداده و سکینت و وقار ایمان خود را از دست نهاده همانطور که در بار اول رعایت ادب و رفق و مدارای با وی را داشته بعد از شنیدن سخنان یاهو او باز هم به نرمی و ملاحظت جواب داده است، نه به خشونت، و نه به طرزی که نفرین به او تلقی شود و ناراحتش کند، بلکه به همین مقدار قناعت کرده که به طور رمز به او برساند که ممکن است روزی این باغهای تو به صورت بیابانی لخت و عور درآمده چشمه آن نیز خشک گردد.

و اینکه گفت: " أَكْفَرْتَ بِاللَّذِي خَلَقَكَ " استفهامی است انکاری که مضامین کلام او را انکار نموده است، چون کلام او همان طور که گفتیم متضمن شرک به خدای سبحان و دعوی استقلال برای خود و برای اسباب و مسببات بود که از فروع شرک او همان استبعاد او نسبت به قیام قیامت و تردید در آن بود.

و اما اینکه زمخشری در کشاف گفته که " آن شخص رفیقش را به خاطر اینکه در مساله معاد شک ورزیده کافر دانسته همانطور که منکر نبوت و تکذیب کننده یک پیامبر کافر است " (۱) حرف صحیحی نیست. چگونه می شود اینطور باشد و حال آنکه اگر تکفیر به خاطر شک در معاد بود آن شخص در مقام دفاع از خود نمی گفت: " من برای خدا هیچ شریکی قائل نیستم " بلکه می گفت: " من ایمان به معاد دارم " و اگر بگویی آیات مورد بحث صراحت دارد

ص: ۴۳۲

در اینکه شخص مزبور مشرک بوده است، و مشرکینند که منکر معاندند، در جوابت می گوئیم فرد مورد نظر مشرک به معنای بت پرست نبوده، چون خودش در خلال گفتارش حرفهایی زده که با اصول بت پرستی هیچ سازش ندارد مثلاً از خدای تعالی به کلمه "ربی- پروردگام" تعبیر کرده و بت پرستان خدا را پروردگار انسان و اله و معبود او نمی دانند بلکه او را پروردگار پروردگاران (رب الارباب) و معبود خدایان خویش می دانند.

از سوی دیگر همانطور که قبلاً هم اشاره کردیم وی به طور صراحت اصل معاد را انکار نکرده بلکه در آن تردید نموده است، و چون در باره آن فکر نکرده بود و از تفکر در باره معاد اعراض داشته لذا در وجود آن تردید نموده است، چون اگر انکار می داشت می گفت: "و لو رددت" و اینطور نگفت بلکه گفت: "و لئن رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي".

و تویخی که در آیه به وی شده، این است که وی دچار مبادی شرک شده بود، یعنی در نتیجه نسیان پروردگار معتقد به استقلال خود و استقلال اسباب ظاهری شده بود که همین خود مستلزم عزل خدای تعالی از ربوبیت و زمام ملک و تدبیر را به دست غیر او دانستن است، و این خود ریشه و اصلی است که هر فساد دیگری از آن سر می زند، حال چه اینکه چنین شخصی به زبان موحد باشد و یا منکر آن، و معتقد به الوهیت آلهه هم باشد.

زمخشری در ذیل جمله "قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا" گفته- و چه خوب هم گفته:

بیشتر اغنیاء و توانگران از مسلمین را می بینی که اگر به زبان اقرار به شرک نمی کنند باری زبان حالشان گویای این حقیقت است که در دل ایمانی به خدای یگانه ندارند (۱).

### وجه اینکه مرد فقیر در جمله: "أَكْفَرْتَ بِاللَّذِي خَلَقَكَ" رفیق توانگر خود را کافر خواند

این مرد با ایمان ادعای رفیقش را با جمله "أَكْفَرْتَ بِاللَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّأَكَ رَجُلًا" از این راه باطل کرده که وی را متوجه به اصل او که همان خاک است نماید، و اینکه پس از خاک بودن به صورت نطفه، و پس از آن به صورت انسانی تمام عیار و دارای صفات و آثاری گشته است. و همه این اطوار به موهبت خدای تعالی بوده، چون اصل او، یعنی خاک، هیچ یک از این اطوار را نداشته و غیر اصلش هیچ چیز دیگری از اسباب ظاهری مادی نیز چنین آثاری ندارد، زیرا اسباب ظاهری هم مانند خود انسان نه مالک خویشان است، و نه مالک آثار خویشان، هر چه دارد به موهبت خدای سبحان است.

پس آنچه که آدمی یعنی یک انسان تمام عیار و تام الخلقه از علم و قدرت و حیات و تدبیر دارد، و با تدبیر خود اسباب هستی و طبیعی عالم را در راه رسیدن به مقاصدش تسخیر.

ص: ۴۳۳

می کند همه و همه تنها مملوک خدای سبحان است، و خدا آنها را به انسان داده و از ملک خودش بیرون نیاورده، و هر چه را که به انسان داده و آدمی را متلبس بدان نموده با مشیت خود نموده، که اگر نمی خواست انسان خودش مالک هیچ چیز نبود، پس انسان نمی تواند مستقل از خدای سبحان باشد، نه در ذاتش، و نه در آثار ذاتش، و نه در چیزی از اسباب هستی که در اختیار دارد.

مرد مؤمن در پاسخ رفیقش می گوید: تو مشتی خاک و سپس قطره ای نطفه بودی که بویی از انسانیت و مردانگی و آثار مردانگی را مالک نبودی و خدای سبحان هر چه را که داری به تو داد، و به مشیتش تملیک کرد، و هم اکنون نیز مالک حقیقی آنچه داری همو است، و با این حال چگونه به او کفر می ورزی و ربوبیت او را می پوشانی؟ تو کجا و استقلال کجا؟.

"لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا" در قرائت مشهور کلمه "لکن" با تشدید و بدون الف وصل قرائت شده که در هنگام وقف بی حرکت خوانده می شود، و به طوری که گفته اند: اصل آن "لکن انا" بوده که همزه "انا" بعد از نقل فتحه اش به نون حذف شده، و دو نون در یکدیگر ادغام گردیده که در حالت وصل با نون مشدده و با صدای بالا و بدون الف قرائت می شود، و در حالت وقف با الف، مانند کلمه "انا" که ضمیر تکلم است و در حالت وصلی به صورت "ان"، یعنی الف و نون بدون همزه، و در حالت وقفی با همزه قرائت می شود.

در آیه مورد بحث لفظ "ربی" مکرر شده که در نوبت دوم از باب بکار بردن ظاهر در جای ضمیر آمده، و گرنه حق سیاق این بود که به صورت ضمیر و به عبارت: "لا اشرک به احدا" آمده باشد، و از این جهت اسم ظاهر آمده که به علت حکم اشاره کرده باشد، چون تعلیق حکم بر وصف علیت را می رساند، گویی که گفته است: "لا- اشرک به احدا لانه ربی- من احدی را شریک او قرار نمی دهم چون او پروردگار من است" و جائز نیست کسی را شریک او بدانم، و این بیان حال هر مرد مؤمنی است که در قبال کفار و ادعاهایی که ایشان بر خود می کنند باید خاطر نشان سازد.

"وَلَوْ لَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ".

این جمله تتمه کلام مرد مؤمن در خطاب به رفیق کافرش می باشد که او را توبیخ و ملامت می کند که در هنگام ورود به باغش دچار غرور گشته و گفت: گمان نمی کنم ابدا این باغ نابود شود، و به وی می گوید: چرا در آن هنگام نگفتی "ما شاء الله لا قوه الا بالله" و

چرا با گفتن این دو کلمه همه امور را به خدا نسبت ندادی، و حول و قوه را منحصر به او نکردی، با اینکه برایت گفتم که همه نعمت ها به مشیت او وابسته است، و هیچ حول و قوه ای جز به عنایت او نیست.

کلمه معروف "ما شاء الله" به ظاهرش کلمه ناتمامی است که ناگزیر باید چیزی را تقدیر گرفت یا باید گفت تقدیرش "الامر ما شاء الله" است. و یا تقدیرش "ما شاء الله کان" است. و در اینجا موافق تر به سیاق کلام همان وجه اول است، چون زمینه کلام بیان بازگشت همه امور به مشیت خدای عز و جل است تا دعوی استقلال و استغناء از خدا باطل گردد.

جمله "لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ" انحصار هر نیرویی در خدای تعالی را افاده می کند، یعنی می فهماند آنچه نیرو که می بینیم قائم به مخلوقات خدا است بعینه همان نیرو قائم به خود خدای تعالی است، بدون اینکه از خدا منقطع شده باشد و مخلوق خود، مستقل در آن نیرو باشد، هم چنان که در جای دیگر فرموده: "أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا" (۱).

در اینجا جواب از گفتار آن شخص کافر به رفیقش و همچنین گفتار او به خودش در هنگام ورودش به باغ جواب داده شد.

"إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا فَعَسَىٰ ... لَهُ طَلَبًا".

در مجمع البیان گفته: کلمه "حسبان" در اصل نام تیرهای کوچکی بوده که چند عدد آن را با یک زه می انداختند، و این در سواران فارس مرسوم بوده، و ماده اصلی آن "حساب" است و اگر آنها را "حسبان" می نامیدند بدین مناسبت بوده که حساب را زیاده تر می کرده. و در باره کلمه "زلق" گفته: به معنای زمین صاف و همواری است که نه گیاه در آن باشد نه چیز دیگر، و اصل آن از "زلق" به معنای زمین لیز گرفته شده که پای آدمی بر آن استوار نمی ماند (۲).

ما در سابق در باره کلمه "صعید" گفتیم که آن نیز به معنای زمین هموار بی علف است، و مقصود از اینکه گفت "آب آن غور شود" این است که آبش در زمین فرو رود و از جریان بیفتد.

این دو آیه همانطور که قبلا بدان اشاره شد سخن مرد مؤمن در رد کلام رفیق کافرش

ص: ۴۳۵

۱- بدرستی تمامی نیروها از خدای تعالی است، سوره بقره، آیه ۱۶۵.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۱.

است که بر او استعلاء و تکبر ورزید، و این ردش از بیان سابقش استخراج شده که حاصلش این است که: وقتی جریان همه امور به مشیت خدای تعالی و حول و قوه او باشد، پس او تو را دارای مال و فرزند و نفرات بیشتری کرده، و این کار مربوط به او است نه به تو، تا باعث به خود بالیدنت شود و مجوزی باشد که بر من تکبر ورزی. وقتی مربوط به او شد ممکن است او باغی بهتر از باغ تو به من بدهد و باغ تو را ویران کند و مرا به حالتی بهتر از حالت امروز تو، و تو را به حالتی بدتر از حالت امروز من در آورد، و مرا غنی تر از تو گردانیده تو را فقیرتر از من کند. و ظاهر کلام چنین می نماید که کلمه "ترن" در جمله "إِنْ تَرَنْ أْنَا أَقَلَّ مِنْكَ..." از ماده "رأی" به معنای اعتقاد باشد. و بنا بر این، فعل مذکور از افعال قلوب خواهد بود. و ضمیر "انا" ضمیر فصلی است که میان دو مفعول فعل مزبور که در اصل مبتداء و خیر بوده اند فاصله شده است. ممکن هم هست از ماده رؤیت به معنای دیدن باشد، و آن وقت ضمیر نامبرده ضمیر فاعلی است که مفعول را که در ظاهر لفظ حذف شده تاکید می کند.

و معنای آیه شریفه این است که اگر اعتقاد داری (و یا اگر می بینی) که من از جهت مال و فرزند دست کمی از تو دارم، و تو در این جهت از من جلوتری، باری زمام امر به دست پروردگار من است، و چون چنین است هیچ بعدی ندارد، و بلکه امید آن هست که پروردگار من جنتی بهتر از جنت تو به من بدهد، و جنت تو را هدف تیرهای بلائی خود قرار داده بلائی آسمانی چون سرما و یا باد داغ هلاک کننده و یا صاعقه و امثال آن بر آن بفرستد، و به صورت زمینی خشک و خالی از درخت و زراعت در آورد، و یا بلائی زمینی بر آن مسلط ساخته آب چشمه اش را قبل از آنکه به زمین تو برسد در زمین فرو برد و چشمه را خشک کند.

" وَ أُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ ... "

احاطه به ثمر و یا به هر چیز دیگر کنایه از نابود کردن آن است، و این از احاطه دشمن و محاصره کردن او از همه اطراف گرفته شده که در چنین مواقعی دیگر امید آدمی از هر یار و یآوری قطع گشته هلاک حتمی می شود، هم چنان که فرموده: " وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ " (۱) و اینکه فرمود: " فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ ... " کنایه از ندامت است، چون شخص نادم بیشتر اوقات حالت درونی خود را با پشت و رو کردن دستها مجسم می سازد. و اینکه فرمود: " وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا " به طوری که گفته اند (۲) کنایه است از کمال خرابی، زیرا خانه وقتی

ص: ۴۳۶

۱- و پنداشتند که بلاء بر آنان احاطه کرده است. سوره یونس، آیه ۲۲.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۲.

خراب می شود اول سقف آن فرو می ریزد، و سپس دیوارها به روی سقف می افتد. و کلمه "خوی" به معنای سقوط است. بعضی (۱) هم گفته اند: اصل در معنای آن "خلو" یعنی خالی بودن است.

و معنای اینکه فرمود: "و يَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا" این است که: ای کاش به آنچه دل بسته بودم، دل نمی بستم و رکون و اعتماد نمی کردم و این اسباب ظاهری را که مستقل در تاثیر پنداشته بودم، مستقل نمی پنداشتم و همه امور را از خدا می دانستم. هزار حیف و تاسف که یک عمر سعی و کوشش را بی نتیجه کردم و خود را هلاک نمودم.

و معنای آیه این می شود: انواع مالهایی که در آن باغ داشت همه نابود گردید، و یا همه میوه های باغش از بین رفت، پس بر آن مالی که خرج کرده و آن باغی که احداث نموده بود پشیمانی می خورد، و می گفت: ای کاش به پروردگارم شرک نمی ورزیدم، و احدی را شریک او نمی پنداشتم، و به آنچه که اعتماد کرده بودم اعتماد نمی کردم، و مغرور آنچه شدم نمی شدم، و فریب اسباب ظاهری را نمی خوردم.

"وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِتْنَةً يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا"

کلمه "فته" به معنای جماعت و کلمه "منتصر" به معنای ممتنع است.

همانطور که آیات پنجگانه اول یعنی از جمله "قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ" تا کلمه "طلباً" بیان زبانی بود برای خطای مرد کافر در کفر و شرکش، همچنین این دو آیه یعنی از جمله "وَ أُحِيطَ بِثَمَرِهِ" تا جمله "وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا" حکایت بیان عملی آن است. آری خطای آن شخص تا بود یکی اظهار غرورش در هنگام ورود به باغ بود که گفتارش یعنی جمله "مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَيَّدًا" حکایت گر آن بود که بعد از بیان زبانی خطا. بودن آن عملاً نیز متوجهش کردند که آن طور که تو خیال می کردی نبود بلکه از بین بردن باغ تو برای خدا کاری ندارد، اینک ببین که چگونه زیر و رو شد.

خطای دومش این بود که از در سکون به اسباب ظاهری و رکون و اعتماد بر آنها به رفیقش تفاخر کرده گفت: "أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا" که بعد از بیان زبانی، خطا بودن آن را عملاً هم با این قولش: "وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِتْنَةً يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ" به او فهماند که اشتباه کرده است و اما این ادعایش که خود را مستقل می دانست با بیان "مَا كَانَ مُنتَصِرًا" جهت بطلان آن را بیان کرد.

ص: ۴۳۷

"هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا".

قرائت مشهور کلمه "الولایه" را با فتح واو قرائت کرده، و بعضی (۱) آن را به کسره خوانده اند. از حیث معنا تفاوتی ندارد. بعضی (۲) گفته اند: تفاوت دارد زیرا ولایت به فتحه واو به معنای نصرت و به کسره آن به معنای سلطنت و قدرت است، ولی سخن وی ثابت نشده.

کلمه "حق" را باید به کسره خواند تا صفت "الله" باشد. و کلمه "ثواب" به معنای مطلق اثر و نتیجه است، چه نیک و چه بد چه کیفر و چه پاداش، و لیکن استعمالش در اجر نیک غلبه دارد. و کلمه "عقب" به ضمه عین و سکون قاف و همچنین "عقب" به دو ضمه به معنای سرانجام و عاقبت است.

مفسرین گفته اند: اشاره به "هنالك" اشاره به معنایی است که از جمله "وَ أَحْيَطَ بِثَمَرِهِ" استفاده می شود، یعنی در اینجا که بلاها از هر سو احاطه می کنند، و یا در این هنگام که بلاها از هر سو احاطه می کنند ولایت تنها از آن خدا است. و ولایت در اینجا به معنای نصرت است. پس معنا چنین می شود: در اینجا و یا در این هنگام که همه اسباب از کار می افتد تنها یاور انسان خدا است.

و این معنا هر چند در جای خودش معنایی صحیح و حق است، و لیکن با غرضی که سیاق آیات در مقام ایفای آن است مناسب نیست، زیرا سیاق آیات مورد بحث بیان این حقیقت است که زمام تمامی امور به دست خدا است، و او است که خالق و مدبر هر امری است، و غیر از او هر چه هست جز سراب و وهم چیزی دیگری نیست. و اگر خدای سبحان این سراب موهوم را در نظر آدمیان زینت جلوه داده به منظور آزمایش ایشان است. افاده این معنا غرض آیات مورد بحث است. و اگر آن معنا که مفسرین گفته اند مورد نظر بود، باید به جای توصیف خدا به حق در جمله "لِلَّهِ الْحَقُّ" خدا را به قدرت و قوت و عزت و غلبه و امثال آن وصف می کرد، نه به حق که در مقابل باطل است، و نیز اگر آن معنا مورد نظر بود دیگر محل مناسبی برای جمله "هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا" نبود.

حق مطلب- و خدا داناتر است- این است که: ولایت به معنای نصرت نیست، بلکه به معنای مالکیت تدبیر است که معنایی عمومی است، و در تمامی مشتقات این کلمه جریان دارد که بیانش در تفسیر آیه "إِنَّمَا وَثِّقْتُمُ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ" (۳) گذشت.

ص: ۴۳۸

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۸۴.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۸۴.

۳- سوره مائده، آیه ۵۵.



و بنا بر این، معنای آیه این می شود که: در هنگام احاطه هلاکت و از کار افتادن اسباب نجات از سببیت و تاثیر و روشن گشتن عجز و زبونی انسانی که خود را مستقل و مستغنی از خدا می پنداشت کاملاً روشن می شود که ولایت همه امور انسانها و هر موجود دیگری و ملک تدبیر آن تنها از آن خدا است، چون او یگانه معبود حق است، و معبود حق است که تمامی تدابیر و تاثیراتش همه بر اساس حق و واقع است، و سایر اسباب ظاهری که بشر گمراه آنها را شرکای خدا در مساله تدبیر و تاثیر می پندارند، در ناحیه ذات خودشان باطلند و مالک هیچ اثری از آثار خود نیستند. تنها آن اثری را دارا هستند و از خود بروز می دهند که خدای سبحان اذن داده باشد، و تملیکشان کرده باشد. و از استقلال جز اسمی که بشر از آن برایش توهم کرده ندارد، پس هر سببی از ناحیه خودش باطل و به وسیله خدا حق است، و خدا در ناحیه ذاتش حق و مستقل و غنی بالذات است.

و اگر خدای تعالی را- هر چند که او منزله از قیاس به غیر است- نسبت به اسباب ظاهری قیاس کنیم خدای تعالی از همه سبب هایی که تاثیر دارند خوش ثواب تر است، و ثواب خدا از همه بهتر است، زیرا خدا نسبت به کسی که برای او کار می کند ثواب حق می دهد، و اسباب دیگر ثواب باطل و زائل می دهند. و تازه همان را هم که می دهند از خدا و به اذن خدا است، و نیز با در نظر گرفتن آن مقایسه فرضی خدا عاقبت ساز بهتری است، یعنی عاقبت بهتری به انسان می دهد چون او خودش حق و ثابت است و فناء و زوال و تغییر نمی پذیرد و جلال و اکرامش دستخوش تغییر نمی گردد. ولی اسباب ظاهری، همه اموری فانی و متغیر هستند که خدا رنگ و آبی به آنها داده و اینطور دل آدمی را می برند، و قلب آدمی را مسخر خود می کنند، ولی وقتی مدت آدمی سر آید می فهمد که گول خورده و آنها جز خاک خشکی بیش نبوده اند.

و وقتی انسان چاره ای جز این نداشت که دل به مقامی بیند که تدبیر همه امور عالم از آنجا است، و از آنجا توقع و انتظار اصلاح امورش را دارد، پس پروردگارش از هر چیز دیگری سزاوارتر برای این تعلق است، چون ثواب و عاقبتی که او می دهد ربطی به ثواب و عاقبت غیر او ندارد.

بعضی (۱) از مفسرین گفته اند: اشاره "هنالک" به روز قیامت است، و مراد از ثواب و عاقبت هم ثوابهای آن روز است. ولی همانطور که خود شما خواننده ملاحظه می فرمایید این

ص: ۴۳۹

---

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۲ به نقل از قتیبی، کشف، ج ۲، ص ۷۲۴.

تفسیر با سیاق آیه سازگار نیست.

### مثلی دیگر برای بیان حقیقت زندگی دنیا و زینت های سریع الزوال آن و اینکه "باقیات صالحات" بهتر است

"وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ ..."

این دومین مثلی است که در سابق بدان اشاره کردیم و گفتیم که برای بیان حقیقت زندگی دنیا و زینت های سریع الزوال، آن دو مثل را آورده.

کلمه: "هشیم" که بر وزن فعیل است، به معنای "مehشوم" بر وزن مفعول است، و به طوری که راغب (۱) گفته به معنای شکسته شدن چیزهای سست و بی دوام از قبیل گیاهان است. و کلمه "تذروه" از "ذراً" به معنای تفریق و جدا کردن است. بعضی گفته اند: به معنای آوردن و بردن است (مانند گیاه شکسته و خشکی که بادهای از این طرف به آن طرفش می برند).

و اگر فرمود: "فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ - پس گیاه زمین با آن مختلط شد" و فرمود:

"فاختلط نبات الارض - با گیاه زمین مختلط شد" برای اشاره به این نکته است که در تکوین گیاهان آب از سایر عناصر بیشتر است، و اگر با آب آسمان سایر آبها یعنی آب چشمه - سارها و نهرها را ذکر نکرد بدین جهت است که مبدأ هر آب دیگری همان آب آسمان است.

و کلمه "اصبح" در آیه شریفه به طوری که گفته اند به معنای "صار - شد" می باشد، نه اینکه بخواهد خبری را که داده مقید به هنگام صبح کند.

و معنای آیه این است که: برای این فرو رفتگان در زینت حیات دنیا و روی گردانان از یاد پروردگار خود زندگی دنیا را به آبی مثل بزن که ما از آسمان نازلش کردیم و گیاهان زمین با این باران مختلط گشته سبز و خرم گردید و طراوت و بهجت یافت و به زیباترین شکلی نمودار گشت، سپس هشیمی (گیاه خشکی) شکسته شد که بادهای شاخه های آن را از هم جدا نموده به این سو و آن سو می برد، و خدا بر هر چیزی مقتدر است.

"الْمَالُ وَ الْبُنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ..."

این آیه به منزله نتیجه گیری از مثلی است که در آیه قبل آورد، و حاصلش این است که: هر چند که دلهای بشر علاقه به مال و فرزند دارد و همه، مشتاق و متمایل به سوی آنند و انتظار انتفاع از آن را دارند و آرزوهایشان بر اساس آن دور می زند و لیکن زینتی زودگذر و فریبنده هستند که آن منافع و خیراتی که از آنها انتظار می رود ندارند، و همه آرزوهایی را که آدمی از آنها دارد برآورده نمی سازند بلکه صد یک آن را واجد نیستند. پس در این آیه شریفه به "

۱- مفردات راغب- ماده "هشم".

طوری که ملاحظه می فرماید انعطافی به آغاز کلام یعنی آیه شریفه "إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا" و آیه بعدی اش وجود دارد.

و مراد از "باقیات الصالحات" در جمله "و الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا" اعمال صالح است، زیرا اعمال انسان، برای انسان نزد خدا محفوظ است و این را نص صریح قرآن فرموده. پس اعمال آدمی برای آدمی باقی می ماند. اگر آن صالح باشد "باقیات الصالحات" خواهد بود، و اینگونه اعمال نزد خدا ثواب بهتری دارد، چون خدای تعالی در قبال آن به هر کس که آن را انجام دهد جزای خیر می دهد. و نیز نزد خدا بهترین آرزو را متضمن است، چون آنچه از رحمت و کرامت خدا در برابر آن عمل انتظار می رود و آن ثواب و اجری که از آن توقع دارند بودن کم و کاست و بلکه صد در صد به آدمی می رسد.

پس این گونه کارها، از زینت های دنیوی و زخارف زودگذر آن که برآورنده یک درصد آرزوها نیست، آرزوهای انسان را به نحو احسن برآورده می سازند، و آرزوهایی که آدمی از زخارف دنیوی دارد اغلب آرزوهای کاذب است، و آن مقدارش هم که کاذب نیست فریبنده است.

از طرق شیعه (۱) و سنی (۲) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و از طرق شیعه (۳) از ائمه اهل بیت (علیه السلام) روایت شده که منظور از "باقیات الصالحات" تسیحات چهارگانه یعنی "سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر" است. و در بعضی (۴) دیگر آمده که مراد از آن نماز است. و در بعضی (۵) دیگر آمده که مقصود از آن مودت اهل بیت است، و همه اینها از باب ذکر مصادیق آیه است که جامعش این می شود که منظور از "باقیات الصالحات" اعمال صالح است..]

ص: ۴۴۱

۱- نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۶۴ ح، ۹۸.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۲۵ و تفسیر طبری، ج ۱۵، ص ۱۶۶.

۳- تفسیر برهان، ج ۲، ص ۲۷۰، ح ۵.

۴- تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۷۰، ح ۴ و منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۵۷.

۵- منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۵۸ [.....].

وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا (٤٧) وَعَرَضُوا عَلَى رَبِّكَ صَبًا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا (٤٨) وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صِيَغِيْرَهُ وَلَا كَبِيْرَهُ إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا (٤٩) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا (٥٠) مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا (٥١)

وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا (٥٢) وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاعِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا (٥٣) وَلَقَدْ صَدَقْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا (٥٤) وَمَا مَعَ النَّاسِ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا (٥٥) وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَنَذِيرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أَنْذَرْتُهُمْ هُزُوًا (٥٦)

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاؤُهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا (٥٧) وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلْ لَهُمُ الْعَذَابُ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا (٥٨) وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا (٥٩)

روزی که کوه‌ها را به راه اندازیم و زمین را (از زیر آن) نمودار بینی و محشورشان کنیم، و یکی از آنها را وا نگذاریم (۴۷).

به صف، به پروردگارت عرضه شوند (گوید) چنان که اول بارشان خلق کرده بودیم باز پیش ما آمده‌اید ولی پنداشتید که هرگز برای شما موعدی ننهاده ایم (۴۸).

و نامه‌ها پیش آرند و گنه‌کاران را از مندرجات آن هراسان بینی و گویند: ای وای بر ما این نامه چیست که گناه کوچک و بزرگی نگذاشته مگر آن را به شمار آورده و هر چه کرده‌اند حاضر یابند که پروردگارت به هیچ کس ستم نمی‌کند (۴۹).

و چون به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید همه سجده کردند مگر ابلیس که از جنیان بود و از فرمان پروردگارش بیرون شد، چرا او و فرزندانش را که دشمن شمایند سوای من اولیای خود می‌گیرند؟ برای ستمگران چه عوض بدی است (۵۰).

آفرینش آسمانها و زمین را با حضور آنها نکردم و نه آفرینش خودشان را، که من گمراه‌کنندگان را به کمک نمی‌گیرم (۵۱).

به خاطر بیاورید روزی را که خدا می‌گوید شریک‌هایی را که برای من می‌پنداشتید صدا بزنید (تا به کمک شما بشتابند) ولی هر چه آنها را می‌خوانند جوابشان نمی‌دهند و ما در میان این دو گروه کانون هلاکتی قرار داده ایم (۵۲).

و گنهکاران جهنم را ببینند و یقین کنند که در آن افتادنی هستند و گریزگاهی نیابند (۵۳).

در این قرآن همه قسم مثل برای مردم بیان کرده ایم و انسان از همه چیز بیشتر مجادله می‌کند (۵۴).

مانع این مردم هنگامی که هدایت بر ایشان آمد از اینکه مؤمن شوند و از پروردگارش آمرزش بخواهند جز این نبود که (انتظار داشتند) طریقه گذشتگان تکرار شود یا عذاب از پیش به آنها در آید (۵۵).

ما پیغمبران را جز نوید بخش و بیم‌رسان نمی‌فرستیم کسانی که کافرند به باطل مجادله کنند که حق را بدان باطل سازند و آیه‌های مرا و آن بیم که به آنها داده‌اند را مسخره گرفته‌اند (۵۶).

کیست ستمگرتر از آنکه به آیه‌های پروردگارش اندرز داده‌اند و از آن روی بگردانیده و اعمالی

را که به دستش از پیش کرده از یاد برده و ما بر دل‌هایشان پوشش‌ها نهاده ایم که آیه‌های ما را نمی‌فهمند و گوش‌هایشان را گران کردیم، بنا بر این اگر به سوی هدایتشان بخوانیم هرگز و هیچ وقت هدایت نیابند (۵۷).

پروردگارت آمرزگار رحیم است، اگر آنان را به اعمالی که کرده‌اند مؤاخذه می‌کرد در عذابشان تعجیل می‌کرد (چنین نیست) بلکه موعدی دارند که هرگز در قبال آن گریزگاهی نیابند (۵۸).

این دهکده‌ها هنگامی که ستم کردند هلاکشان کردیم و برای هلاک کردنشان موعدی نهادیم (۵۹).

## بیان آیات

### اشاره

این آیات متصل به آیات قبل است و در پی همان آیات سیر می‌کند و به بیان اینکه "این اسباب ظاهری و زخارف فریبنده دنیوی که زینت حیات هستند به زودی زوال و نابودی بر آنها عارض می‌شود" می‌پردازد، و برای انسان روشن می‌کند که مالک نفع و ضرر خویش نیست، و آنچه برای انسان می‌ماند همان عمل او است که بر طبقتش کیفر و یا پاداش می‌بیند.

در این آیات ابتدا، مساله قیام قیامت مطرح شده، و بیان می‌فرماید که هر انسانی تک و تنها بدون اینکه کسی به غیر از عملش همراه او باشد محشور می‌گردد، و سپس مساله امتناع ابلیس از سجده بر آدم و فسقش نسبت به امر پروردگار را ذکر می‌کند که پیروانش او و ذریه او را اولیای خود می‌گیرند، و به جای خدا او را که دشمن ایشان است سرپرست خود اتخاذ می‌کنند. آن گاه دو باره مساله قیامت را عنوان می‌کند که در آن روز خداوند خود پیروان شیطان و نیز شیطانها را که شریک خدایش گرفته بودند احضار می‌کند، در حالی که رابطه میان آنان قطع شده باشد. و در آخر آیاتی چند در خصوص وعده و وعید آمده و مجموع آیات از نظر هدف با آیات قبل متصل است.

"وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشْرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا".

ظرف "یوم" متعلق به مقدری است، و تقدیر کلام "و اذکر یوم نسیر- بیاد آر روزی را که به راه می‌اندازیم" می‌باشد، و به راه انداختن کوه‌ها به این است که آنها را از جای خود برکند.

و خدای تعالی این معنا را در چند جا با عبارتی مختلف بیان فرموده، یک جا فرموده:

" وَ كَانَتْ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَّهِيلًا " (۱) جایی دیگر فرموده: " وَ تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ " (۲) و در جایی دیگر فرموده: " فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا " (۳) و جایی دیگر چنین تعبیر کرده که " وَ سُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا " (۴).

و آنچه از سیاق برمی آید این است که مساله بروز زمین، مترتب بر به راه انداختن کوه ها است، یعنی وقتی کوه ها و تلهها تکان می خورند و فرو می ریزند زمین همه جایش بروز و ظهور می کند، و دیگر چیزی حائل از دیدن کرانه افق نیست، و یک ناحیه زمین حائل از ناحیه دیگرش نمی شود. و چه بسا احتمال داده اند که آیه شریفه می خواهد به مضمون آیه " وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا " (۵) اشاره کند.

و معنای " وَ حَشَرْنَاَهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا " این است که ما احدی از بشر را ترک نمی کنیم و همه را زنده می کنیم.

### یاد آوری قیام قیامت و عرضه گشتن مشرکین و همه مردم بر پروردگار، همراه با اعمالشان و دیگر هیچ

وَ عَرِضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ... "

سیاق، شهادت می دهد بر اینکه ضمیر جمع در " عرضوا " و همچنین ضمیر جمع در آیه قبل به مشرکین برمی گردد که به نفس خود و به اسباب ظاهری که مربوط به زندگی ایشان است رکون و اعتماد کردند، و دل را یک جا به زینت زندگی دنیا دادند، آن چنان که دل به امری دائم و باقی می بندند، و همین خود قطع رابطه با پروردگارشان بود، و همین خود انکار بازگشت به سوی او و بی مبالاتی نسبت به کارهایشان بود، چه آن کار مایه رضای خدا باشد یا مایه خشم او.

این وضع و حال ایشان است ما دام که اساس این امتحان الهی بر جا است، و زینت زودگذر دنیای مادی در اختیار آنان است، و اسباب ظاهری دور و بر ایشان قرار دارد، تا آنکه این دور سپری شود و اسباب ظاهری از کار بیفتند و آرزوها بر باد رود، و خداوند آنچه که زینت در روی زمین بود و دلهای مردم روی زمین را می ربود به صورت خاکی خشک در آورد، آن وقت است که جز پروردگارشان و خودشان و نامه اعمالشان چیزی برایشان نمی ماند، آن وقت است که بر پروردگار خود- که او را پروردگار خود نمی دانستند و بندگیش

ص: ۴۴۵

۱- کوه ها به صورت تلهایی ریگ در می آید. سوره مزمل، آیه ۱۴.

۲- کوه ها مانند پشم حلاجی شده می باشد. سوره قارعه، آیه ۵.

۳- زمین غباری افشان می شود. سوره واقعه، آیه ۶.

۴- کوه ها را به حرکت درآورده به صورت سرابی شکل می گیرد. سوره نبا، آیه ۲۰.

۵- و روشن گشت زمین به نور پروردگارش. سوره زمر، آیه ۶۹.



نمی کردند- به صف واحد عرضه می شوند، به طوری که هیچ یک بر دیگری برتری نداشته باشد. آری آن روز نه حسب و نسب مایه برتری است، و نه مال و نه جاه دنیوی، در آن روز عرضه می شوند تا میان همه داوری شود، در این حال همه به رأی العین می بینند و می فهمند که خدا یگانه حق مبین بوده بتها و هر چیزی دیگر که می پرستیدند تنها اوهام و خرافاتی بوده که حتی به قدر سر سوزنی خدایی نداشته و از خدا بی نیازشان نمی کرده اند. نه نفسشان آن استقلالی را که برایش می پنداشته اند، داشته و نه اسباب ظاهری که در دستشان بوده و دلهایشان را مسخر خود کرده بود.

آری، آن روز می فهمند که در این پندارها به خطا رفته اند و راهی که رفتند- یعنی دل بستگیشان به دنیا و اعراضشان از راه پروردگار و عمل نکردن بر طبق دستورات وی- راهی خطا بوده، بلکه همین وضع آن روزشان که عرضه بر پروردگار می شوند نیز از خود ایشان بوده است، چون ایشان بودند که توهم کرده بودند که چنین موقفی ندارند، و روزی به حسابشان رسیدگی نمی شود.

### اشاره به چند نکته و خصوصیت در باره قیامت

از این بیان روشن می گردد که جملات چهارگانه آیه، یعنی جمله: عُرْضُوا ..."

و جمله قَدْ جِئْتُمْنَا ..."

و جمله لُ زَعَمْتُمْ"

و جمله " وَ وُضِعَ الْكِتَابُ ... " چهار نکته اساسی را افاده می کنند که از تفصیل جریانات روز قیامت خلاصه گیری شده، و اجمال آنچه را که بین آنان و پروردگارشان از هنگام خروج از قبر تا فیصله یافتن حساب رخ می دهد ذکر می فرماید: و اگر به ذکر اجمال آن اکتفاء نموده برای این است که همین اجمال کفایت می کرد، و غرض حاصل می شد.

پس جمله عُرْضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا"

اشاره به سه نکته است، اول اینکه خلایق ناگزیر از حشر به سوی پروردگار خویشند، و به حکم اجبار، بدون اینکه خود اختیاری داشته باشند عرضه بر پروردگار خود می شوند. و ثانیاً اینکه کفار در آن روز و در آن لقاء کرامت و حرمتی نخواهند داشت که تعبیر جمله لُ زَعَمْتُمْ"

نیز اشعار به این معنا دارد، و گرنه می فرمود: " علی ربهم " هم چنان که در باره مؤمنین فرموده: " جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ " (۱) و نیز فرموده: " إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ " (۲) و یا سیاق سابق را که سیاق تکلم بود رعایت می کرد و می فرمود " عرضوا علينا " .

ص: ۴۴۶

۲- ایشان دیدار خواهند کرد پروردگار خویش را. سوره هود، آیه ۲۹.

سوم اینکه انواع تفاضل و برتری ها و احترامات دنیوی که خود مردم به اوهام و افکار کوتاه مادی خود تراشیده اند و مثلاً یکی را به خاطر دودمانش و یکی را به خاطر ثروتش و یکی را به خاطر مقامش از دیگران برتر می شمردند، همه از بین می رود و آن روز همه در یک صف و یک ردیف و بدون اینکه والایی نسبت به زیر دستی و غنی نسبت به فقیری و مولایی از غلامی امتیازی داشته باشد، محشور می گردند. امتیاز تنها بر ملائک عمل است، و در این هنگام است که می فهمند در زندگی دنیا خطا کردند و به بیراهه رفتند لا جرم به امثال " لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى ... " خطاب می شوند جمله قَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ

مقول قول تقدیری است، و تقدیر آن " و قال لهم " و یا " و قلنا لهم لقد ... " است، و در این جمله خطا و ضلالت آنان در دنیا و اینکه اشتغال به زخارف دنیا از سلوک راه خدا و پیروی دینش بازشان داشته بیان می شود.

### از یاد بردن قیامت سبب اصلی اعراض از هدایت و فساد اعمال است

و جمله لَ زَعَمْتُمْ

(۱) لَنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا از نظر معنا نظیر آیه " أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ " (۲) می باشد و این جمله اگر به خاطر کلمه " بل " و به ظاهر سیاق اعراض از جمله قبل باشد تقدیر آن از نظر معنا چنین می شود: زینت دنیا و تعلق دلهایتان به اسباب ظاهری، شما را از عبادت ما و سلوک راه هدایت ما باز داشته، بلکه از این هم بالاتر، پنداشته اید که ما برای شما موعدی که در آن ما را دیدار کنید، و ما به حسابتان برسیم مقرر نکرده ایم. و به عبارت دیگر: اشتغالتان به دنیا و علاقه دلهایتان به زینت آن هر چند که سبب شده از یاد ما اعراض کنید و خطایا و گناهانی را مرتکب گردید لیکن در این میان یک سبب دیگری برای اعراض شما هست که از سبب مذکور قدیمی تر و اصلی است و آن این است که شما پنداشته اید که ما برایتان موعدی مقرر نکرده ایم. آری، از یاد بردن قیامت سبب اصلی اعراض از طریقه هدایت و فساد اعمال شما است.

هم چنان که در آیه دیگر به این معنا تصریح شده، می فرماید: " إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ " (۳).

ص: ۴۴۷

- ۱- آیا پنداشته اید که ما شما را بیهوده آفریده ایم و شما به سوی ما برنمی گردید. سوره مؤمنون، آیه ۱۱۵.
- ۲- مرحوم علامه طباطبائی این آیه را به اشتباه " بل ظننتم ... " ضبط نموده و به شرح و توضیح آن پرداخته است که صحیح آن لَ زَعَمْتُمْ ... " است.
- ۳- کسانی که از راه خدا گمراه شدند عذاب دردناکی دارند به خاطر اینکه روز حساب را از یاد بردند. سوره ص، آیه ۲۶.

و وجه اینکه پندار و ظن به نبودن قیامت را به ایشان نسبت داده این است که کارهایی که می کنند شبیه کار چنین کسانی است، یعنی اینکه با خاطر جمع و آسوده به کلی دل به دنیا و زینت آن داده اند، و به جای خدا غیر خدا را معبود خود کرده اند، این عمل عمل کسی است که می پندارد الی الابد باقی است، و هرگز به سوی خدا بازگشتی ندارد.

پس این ظن، ظن درونی نیست، بلکه ظن حالی و عملی است، به این معنا که وضع اینان و حال و عملشان وضع و حال و عمل کسی است که در دل چنین پنداری دارد. ممکن هم هست کنایه از بی اعتنایی شان به خدا و به تهدیدهای او باشد، نظیر آیه " وَ لَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ" (۱) که ظن در آن کنایه از بی اعتنایی است.

احتمال هم دارد که جمله لُ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا

اعراضی باشد از اعتذار تقدیری آنان از جهل و امثال آن، گویا در تقدیر عذرخواهی کرده اند به اینکه ما نمی دانستیم، در جوابشان می فرماید: چنین نیست، بلکه آنچه کردید از این جهت بود که پنداشتید که ...-

و خدا داناتر است.

" وَ وُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا ... "

" وَ وُضِعَ الْكِتَابُ " به معنای نصب آن است تا بر طبق حکم کنند. و کلمه " مشفقین " مشتق از " شفقت " است، و اصل شفقت رقت است. راغب در مفردات می گوید: اشفاق عنایت آمیخته با ترس را گویند، چون مشفق کسی را گویند که نسبت به مشفق علیه محبت و علاقه دارد، و از آثار سوء عملش نسبت به جانش می ترسد، و این محبت آمیخته با ترس اشفاق است، و در آیه " وَ هُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ " به همین معنا است، و چون با کلمه " من " متعدی شود معنای ترس در آن روشن تر می شود، مانند آیه مورد بحث و آیه " مُشْفِقُونَ مِنْهَا " و چون با کلمه " فی " متعدی گردد معنای عنایت در آن روشن تر می گردد، مانند آیه " إِنَّا كُنَّا قَبْلَ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ " (۲).

کلمه " ویل " به معنای هلاکت است، و- به طوری که گفته شده- اینکه در هنگام مصیبت " ویل " را " یا ویلاه " ندا می کنند و یا می گویند " یا ویلتاه " از این باب است که به طور کنایه برسانند که مصیبت وارده آن قدر سخت است که از هلاکت دشوارتر است، لذا در برابر آن " ویل " را می خواهد و صدا می زند، و از آن استغاثه می کند که او وی را از مصیبت " .

ص: ۴۴۸

۱- و لیکن پنداشتید که خدا بسیاری از کارهایی را که می کنید نمی داند. سوره حم سجده، آیه ۲۲.

۲- مفردات راغب، ماده " شفق " .

وارده نجات دهد. هم چنان که گاهی در هنگام مصیبت، آدمی آرزوی مرگ می کند، چون آن را از مصیبت وارده آسان تر می بیند، مانند گفتار مریم که گفت: "یا لیتنی میت قبل هذا" (۱).

### "وضع کتاب" در قیامت، کتابی که هیچ صغیره و کبیره ای را فرو گذار نکرده و مجرمان (چه مشرک و چه غیر مشرک) از آن بیمناکند

از ظاهر سیاق استفاده می شود که "کتاب" در جمله "و وُضِعَ الْكِتَابُ" کتاب واحدی است که اعمال تمامی خلائق در آن ضبط شده، و آن را برای حساب نصب می کنند، نه اینکه هر یک نفر یک کتاب جداگانه ای داشته باشد، و این با آیاتی که برای هر انسانی و هر امتی کتابی جداگانه ای سراغ می دهد منافات ندارد، مانند آیه "كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا... " (۲) که در محل خودش تفسیرش گذشت. و نیز مانند آیه "كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا" (۳) و آیه "هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ" (۴) به زودی تفسیر این دو آیه خواهد آمد- ان شاء الله تعالی.

بعضی (۵) گفته اند: مراد از "کتاب" نامه های اعمال است، و الف و لام در "الکتاب" برای استغراق است (یعنی تمامی کتابها) و لیکن سیاق آیه مساعد آن نیست.

"فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ" - این جمله تفریع بر وضع کتاب و نصب آن است، و این تفریع و همچنین ذکر اشفاق آنان خود دلیل بر این است که مقصود از کتاب، کتاب اعمال است، و یا کتابی است که اعمال در آن است. و اگر از آنان به "مجرم" تعبیر کرده برای اشاره به علت حکم است، و اینکه اشفاقشان از آن حالی که به خود گرفته اند به خاطر این است که مجرم بودند. پس این حال و روزگار مخصوص به آنان نیست، هر کس در هر زمانی مجرم باشد هر چند که مشرک نباشد چنین روزگاری خواهد داشت.

"و يَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا" - دو کلمه "صغیره" و "کبیره" وصف اند که در جای موصوف خود که همان خطیئه و یا معصیت و یا زشتکاری و امثال آن است نشسته اند.

و اینکه گفتند: "وای بر ما این چه کتابی است که هیچ کوچک و بزرگی را فروگذار نکرده و همه را شمرده است" خود اظهار وحشت و فرع از تسلط کتاب در احصاء و شمردن گناهان و یا تسلطش بر مطلق حوادث و از آن جمله گناهان است، که این اظهار وحشت را به

ص: ۴۴۹

۱- ای کاش قبل از این مرده بودم. سوره مریم، آیه ۲۳.

۲- سوره اسری، آیه ۱۳. [.....]

۳- هر امتی به سوی کتاب خودش خوانده می شود. سوره جاثیه، آیه ۲۸.

۴- این کتاب ما است که علیه شما به حق گویایی دارد. سوره جاثیه، آیه ۲۹.

۵- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۴.

صورت استتفهام تعجیبی اداء کرده اند، و از آن به دست می آید که چرا اول صغیره را گفتند بعد کبیره را با اینکه جا داشت بگویند: "هیچ گناه بزرگ و هیچ گناه کوچکی را هم فروگذار نکرده" چون در کلام مثبت وقتی مطلب را ترقی می دهند از بزرگ گرفته به کوچک ختم می کنند. و وجه آن این می باشد- و خدا داناتر است- که هیچ گناه کوچکی را به خاطر اینکه کوچک است، و مهم نیست، از قلم نینداخته، و هیچ گناه بزرگی را به خاطر اینکه واضح است، و همه می دانند فروگذار نکرده. و چون مقام، مقام تعجب است مناسب این است که از کوچکتر شروع شود.

" وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا " - از ظاهر سیاق برمی آید که جمله مورد بحث مطلب تازه ای باشد نه عطف تفسیر برای جمله " لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً " .

و بنا بر این، از آن برمی آید که آنچه را حاضر نزد خود می یابند خود اعمال است، که هر یک به صورت مناسب خود مجسم می شود نه کتاب اعمال و نوشته شده آنها، هم چنان که از امثال آیه " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَدُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ " (۱) نیز همین معنا استفاده می شود، و جمله " وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا " نیز که در ذیل آیه مورد بحث است همین معنا را تأیید می کند چون ظلم نکردن بنا بر تجسم اعمال روشنتر است، زیرا وقتی پاداش انسان خود کرده های او باشد و احدی در آن دخالت نداشته باشد دیگر ظلم معنا ندارد- دقت فرمائید.

" وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ... "

در این جمله برای بار دوم ماجرای میان خدا و ابلیس را یاد آوری می کند. آن زمان که به ملائکه دستور داد تا بر آدم پدر آنان، سجده کنند، همه سجده کردند مگر ابلیس که از جن بود پس از امر پروردگارش تمرد کرد.

و معنای آن این است که: به یاد آر این واقعه را تا برای مردم روشن شود که ابلیس- که از جن بود- و همچنین ذریه او دشمنان ایشانند و خیر ایشان را نمی خواهند، پس سزاوار نیست که فریب او را که لذات مادی دنیا و شهوات، و نیز اعراض از یاد خدا را برای ایشان زینت می دهد بخورند. و نیز سزاوار نیست که او را اطاعت کنند، و به سوی باطلی که او دعوتشان می کند قدم نهند.

ص: ۴۵۰

۱- ای کسانی که کفر ورزیدید امروز عذرخواهی مکنید که کیفر آنچه کردید خود آن کرده های شماست. سوره تحریم، آیه

## مراد از ولایت شیطان در جمله: "أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ"

"أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ" - این جمله تقریر بر ما حصل واقعه ابلیس و آدم است که به استفهام انکاری تعبیر شده است، و معنایش این است:

نتیجه ای که می توانید از داستان آدم و ابلیس بگیرید این است که نباید ابلیس و ذریه او را اولیای خود بگیرید، چون آنها دشمنان شما بنی نوع بشرند. و بنا بر این، پس مراد از ولایت، ولایت اطاعت خواهد بود، چون کفار شیطانها را در آنچه که به سوبش دعوت می کنند اطاعت می کنند، و خدا را در آنچه به سوبش می خواند اطاعت نمی کنند. همه مفسرین نیز آیه را اینطور تفسیر کرده اند.

و بعید هم نیست که مراد از ولایت، ولایت ملک و تدبیر باشد که عبارت دیگر ربوبیت است، زیرا بت پرستان همانطور که ملائکه را به طمع خیرشان می پرستیدند، جن را نیز به خاطر ترس از شرشان می پرستیدند، و خدا هم که تصریح کرده که ابلیس از جن است، و دارای ذریه ای است، و ضلالت آدمی در راه سعادتش و همچنین همه بدبختی های دیگرش همه به اغوای شیطان است. پس با در نظر گرفتن این جهات، معنای آیه چنین می شود: آیا باز هم او و ذریه او را اولیاء و آلّه و ارباب خود می گیرید و به جای من آنها را می پرستید و به سوبشان تقرب می جوید، با اینکه دشمنان شمایند؟. مؤید این معنا آیه بعدی است، زیرا شاهد اینکه خدا در خلقت، شیطانها را شاهد نگرفت مناسب با نداشتن ولایت تدبیرست، نه، نداشتن ولایت اطاعت، و این پر واضح است.

خداوند آیه مورد بحث را با تفسیر مشرکین در قائل شدن به ولایت شیطانها ختم نموده و فرموده "بَسَّ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا"، چون عمل مشرکین در حقیقت همان بدل گرفتن شیاطین است به جای خدا، و چقدر این کار زشت است و هیچ صاحب خردی مرتکب آن نمی شود. و به منظور روشنتر کردن این زشتی التفاتی به کار برده، یعنی فرموده: "مِنْ دُونِي" با اینکه جا داشت که بر اساس سیاق صدر آیه که فرموده بود "وَ إِذْ قُلْنَا" بفرماید: "من دوننا"، هم چنان که همین التفات را قبل از این در جمله "عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ" به کار برده و فرموده "عن امرنا".

در اینکه چرا امر به ملائکه شامل ابلیس هم شده با اینکه او از جن بوده، و نیز در اینکه چطور ابلیس ذریه پیدا کرده، مفسرین بحثهایی عنوان کرده اند که پاره ای از اقوال آنها را در تفسیر سوره اعراف نقل کردیم.

" مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ وَ مَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا".

از ظاهر سیاق برمی آید که دو ضمیر جمع "اشهدتهم" و "انفسهم" به ابلیس و

ذریه اش برمی گردد، و منظور از "اشهاد" احضار و اعلام بالعیان است، هم چنان که مشهور به معنای معاینه حضوری به چشم خود دیدن است. و "عضد" به معنای ما بین مرفق و شانه آدمی است که به طور استعاره در یاور نیز به کار می رود هم چنان که در کلمه "ید" نیز این استعاره معمول است، و در اینجا همین معنای استعاره ای مقصود است.

### **دو برهان که در آیه " مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... " برای نفی ولایت ابلیس و ذریه اش اقامه شده است**

این آیه در نفی ولایت ابلیس و ذریه اش مشتمل بر دو برهان است: اول اینکه ولایت تدبیر امور هر چیزی موقوف است بر اینکه دارنده ولایت احاطه علمی به آن امور داشته باشد، آنهم به تمام معنای احاطه، آن جهتی که از آن جهت تدبیر امور آن را می کند و روابط داخلی و خارجی که میان آن چیز و آن امور است، و مبدأ آن چیز و مقارناتش و به آنچه منتهی می شود همه را بداند که معلوم است که چنین احاطه ای مستلزم احاطه داشتن به تمامی اجزای عالم است، چون اجزای عالم همه به هم مربوطند.

و اینان یعنی ابلیس و ذریه اش از مبدأ خلقت آسمانها و زمین و بلکه از مبدأ پیدایش خودشان خبری نداشتند، چون خدا ایشان را در هنگام خلقت آسمانها و زمین و خود آنان شاهد بر کار خود نگرفت، و کار خود را در پیش چشم ایشان انجام نداد، پس ابلیس و ذریه اش شاهد جریان خلقت عالم نبودند، چون خلقت آن، عملی آنی بود که به آسمانها و زمین فرمود "کن" و آنها موجود گشتند، و آن روز شیطانها کجا بودند که این جریان را مشاهده کرده باشند؟ کجا بودند وقتی که به آنها فرمود "کن" و آنها موجود گشتند؟ پس ابلیس و ذریه اش جاهل به حقیقت آسمانها و زمین اند، و از آنچه که هر یک از موجودات در ظرف وجودی خود از اسرار خلقت دارا هستند بی خبرند، حتی حقیقت صنع خویشتن را هم نمی دانند، با این حال چگونه اهلیت این را دارند که متصدی تدبیر امور عالم و یا تدبیر امور قسمتی از آن باشند، و در نتیجه در مقابل خدا آلهه و اربابی باشند، با اینکه نسبت به حقیقت خلقت آنها و حتی خلقت خود جاهلند.

و اما اینکه فرمود "خداوند این بتها را شاهد در امر خلقت نگرفت" برای این است که هر یک از بتها و آلهه موجوداتی محدود هستند که نسبت به ما ورای حد خود احاطه و راه ندارند و ما ورای آنها برای آنها غیب است و این خود حقیقت روشنی است که خدای سبحان در مواضعی از کلام خود بدان اشاره فرموده است. و همچنین هر یک از آن آلهه نسبت به اسبابی که قبل از هستی آنها در کار بود و آن اسبابی که بعد از هستی آنان در جریان خواهند افتاد محجوب هستند.

و این خود حجتی است برهانی و خالی از جدل که برهانی بودن آن محتاج به دقت



نظر و امعان در تدبیر است، و گرنه بازیچه های دروغین که ما آن را تدبیر می نامیم با تدبیر حقیقی هستی که خالی از خطا و ضلال است در نظرش خلط و مشتبه گشته نمی تواند پندارها و گمان های واهی که همیشه گرفتار آنیم و به آنها دلبستگی و رکون داریم از علم عیانی که همان حقیقت علم است جدا سازد، و نیز علم به امور غیبی از راه امارات اغلبی (که اغلب با واقع مطابقت می نماید) را با علم به غیب که غایب را برای دارنده اش مبدل به مشهود می سازد اشتباه می کند.

حجت دوم که آیه مورد بحث مشتمل بر آن است این است که هر نوع از انواع مخلوقات به فطرت خود متوجه به سوی کمال خویش است کمالی که مختص به او است. و این برای کسی که در وجود انواع موجودات تتبع و در احوال آنها امعان نظر کرده باشد ضروری و واضح است. پس هدایت الهی هدایتی است عمومی که تمام موجودات را در بر گرفته است، هم چنان که در کلام خود فرموده: "الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى" (۱) و شیطانها اشراری هستند مفسد و گمراه کننده که فرض مدبر بودن آنها در آسمانها و زمین و یا انسانها- که اگر چنین تدبیری داشته باشند لا جرم به اذن خدا خواهند داشت- فرضی است که با فرض نقض غرض کردن خدا مساوی است، به این معنی که اگر خدا چنین اجازه ای به شیطانها بدهد سنت خود را در خصوص عمومیت هدایت نقض کرده و برای اصلاح امر انسانها و هدایت آنان به کسی متوسل شده که کارش درست ضد اصلاح و هدایت است یعنی افساد و اضلال است و چنین فرضی محال است.

و همین است معنای جمله "وَمَا كُنْتُمْ تُتَّخَذُونَ الْمُضَلِّينَ عَضُدًا" که ظاهر در این می باشد که سنت خدای عز و جل این است که "گمراه کنندگان را کارگردان و یاور خود نگیرد" دقت فرمایید.

و اینکه فرمود "مَا أَشْهَدْتُهُمْ" و نفرمود "ما شهدوا" و نیز فرمود "وَمَا كُنْتُمْ" و نفرمود "وَمَا كَانُوا" خود دلیل بر این است که خدای سبحان در هر حال قاهر و مهیمن بر آنان است.

و حتی فائزین به اینکه شیاطین یا ملائکه یا غیر آنها شرکاء خدا هستند نیز اقرار دارند بر اینکه خدا بر همه آنها قاهر است و آنها مستقل در کار خود و تدبیر خود نیستند و هر چه دارند از خدا دارند و اگر آنها ارباب و آلله هستند خدا رب الارباب و اله الاله است.

و معنایی که برای آیه کردیم مبنی بر این است که اشهاد را حمل بر معنای

ص: ۴۵۳

---

۱- آن کسی که هر موجودی را خلق کرده و سپس هدایت فرموده. سوره طه، آیه ۵.

حقیقی اش کنیم، و ضمیر در " ما أَشْهَدُتُهُمْ " و در " انفسهم " را به ابلیس و ذریه اش برگردانیم هم چنان که ظاهر و متبادر از سیاق هم همین است ولی مفسرین اقوال دیگری دارند.

### وجه مختلف دیگری که مفسرین در باره معنی و مفاد آیه فوق گفته اند

یکی قول بعضی (۱) از ایشان است که گفته: مراد از " اشهاد " در خلقت ایشان مشورت کردن است که به طور مجاز از آن تعبیر به اشهاد فرموده. چون کمترین مراتب ولایت بر چیزی همین است که در خصوص آن چیز با وی مشورت کنند و منظور از نفی اعتضاد نفی سایر مراتب استعانت است که به وجهی مستلزم داشتن ولایت و سلطنت بر مولی علیه باشد. پس گویا فرموده: من در امر خلقت عالم با ایشان مشورت نکردم و از ایشان کمک نطلبیدم و هیچ نوع استعانت نکردم، پس با این حال دیگر از کجا اولیای مردم شدند؟.

و این تفسیر اشکال دارد، زیرا دلیلی بر مجاز بودن اشهاد نیست و هیچ مانعی از حمل بر معنای حقیقی وجود ندارد تا بگوییم چون نمی شود بر معنای حقیقی حمل نمود لذا بر معنای مجازی حمل می کنیم، علاوه بر اینکه رابطه ای میان مشاور بودن و ولایت، به نظر نمی رسد تا مشاوره یکی از مراتب تولیت و یا اظهار نظر یکی از درجات ولایت باشد.

بعضی (۲) از مفسرین این معنا را چنین توجیه کرده اند که مراد از اشهاد به طور کنایه، مشاورت است و لازمه مشاورت آن است که بر طبق خواست ایشان خلق کند و ایشان را آن طور که دوست می دارند یعنی کامل بیافریند. پس مراد از اینکه فرمود شیطانها شاهد و ناظر خلقت خود نبوده اند این است که خلقتشان آن طور که دوست می داشته اند کامل نبوده تا بتوانند دارای ولایت تدبیر امور باشند.

اشکال این توجیه علاوه بر اشکال بر وجه سابق این است که اولاً- برگشت آن به اطلاق لفظ و اراده لازمه آن است آن هم لازمه ای که واسطه برمی دارد، زیرا اشهاد به ادعاء مفسر مذکور مستلزم مشاوره است، و مشاوره مستلزم خلقت بر طبق خواست مشیر است، و خلقت بر طبق خواست مشیر مستلزم آن است که آنچه مشیر دوست می دارد خلق کند، و خلقت آنچه مشیر دوست دارد مستلزم آن است که او را کامل خلق کند و کمال خلقت مستلزم صحت ولایت است، پس اطلاق لفظ اشهاد و اراده کمال خلقت و یا صحت ولایت از قبیل کنایه از لازم معنا است آن هم لازمه ای که در ما ورای چهار یا پنج لازمه دیگر قرار دارد، و کتاب مبین اجل از اینگونه لغو گویی ها است.

و ثانیاً این توجیه اگر صحیح باشد تنها در اشهاد آنان نسبت به خلقت خودشان درست

ص: ۴۵۴

۱- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۹۶.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۹۶.

است نه نسبت به خلقت آسمانها و زمین (برای اینکه خلقت کامل آسمان و زمین هیچ ربطی به ربوبیت آنها ندارد) پس لازمه این توجیه تفکیک بین دو اشهاد است.

و ثالثاً این توجیه اگر صحیح باشد لازمه آن صحت ولایت کسی است که در خلقت کامل باشد مثل ملائکه مقربین و این خود اعتراف به امکان ولایت ملائکه و جواز ربوبیت ایشان است، و حال آنکه قرآن کریم با صریح ترین بیان خود آن را دفع می کند. آری، ممکن الوجودی که در ذاتش محتاج به خدای سبحان است، کجا و استقلال در تدبیر خود و یا تدبیر غیر خود کجا؟ و اما امثال آیه "فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا"<sup>(۱)</sup> که ظاهرش اثبات تدبیر برای غیر خدا است توضیح معنایش به زودی خواهد آمد.

بعضی دیگر چنین گفته اند که مقصود از اشهاد همان معنای حقیقی آن است، و دو ضمیر به شیاطین برمی گردد، لیکن مراد از اشهاد آنان بر خلقت این است که بعضی شاهد و ناظر خلقت بعضی دیگر باشند، نه شاهد خلقت خودشان.

جواب این توجیه این است که باید دید منظور و نتیجه ای که از نفی اشهاد در نظر است چیست؟ منظور این است که از نفی مزبور انتفاء ولایت را نتیجه بگیرد، خدای تعالی می خواهد بفرماید به دلیل اینکه اینان خلقت خود را ناظر و شاهد نبوده اند پس ولایت ندارند، نه اینکه چون یکی از آنها ناظر خلقت دیگری نبوده پس به آن دیگری ولایت ندارد، مگر مشرکین می گفتند: شیاطین بعضی بر بعضی ولایت دارند تا خدا با استدلال مذکور بخواهد آن را نفی کند تازه غرضی هم از آن به دست نمی آید تا آیه شریفه را حمل بر اشهاد بعضی بر خلقت بعضی دیگر کنیم.

یکی دیگر از توجیهاتی که در این آیه کرده اند این است که: ضمیر اول در آیه به شیاطین برمی گردد، و دومی آن به کفار و یا به کفار و به غیر آنان از سایر مردم، و معنایش این است که من شیاطین را در خلقت آسمانها و زمین و خلقت کفار و یا مردم گواه نگرفتم تا در نتیجه شیاطین اولیای آنها باشند.

اشکال این وجه این است که مستلزم تفکیک دو ضمیر از جهت مرجع می شود، و این صحیح نیست.

وجه دیگری که بعضی گفته اند این است که هر دو ضمیر به کفار بر گردد، از آن جمله فخر رازی در تفسیرش گفته: اقرب در نظر من این است که هر دو ضمیر به کفار بر گردد، البته

ص: ۴۵۵

به کفاری که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گفته بودند "اگر این فقراء را از پیرامون خود طرد نکنی ما به تو ایمان نمی آوریم" پس گویا فرموده است: اینهایی که این پیشنهاد را می کنند و چنین هوس باطلی در سر می پرورانند شرکای من در تدبیر عالم نیستند، به دلیل اینکه من آنها را ناظر بر خلقت آسمانها و زمین و نیز ناظر بر خلقت خودشان نگرفته ام و در امر تدبیر دنیا و آخرت از ایشان کمک نگرفتم که چنین توقعاتی دارند، و با اینکه آنان با سایر مخلوقات یکسانند، این چه توقعی است که می کنند؟ نظیر این که شما به کسی که توقعات بزرگی از شما می کند بگویی مگر تو اختیاردار مملکتی؟ که هر چه توقع می کنی قبول کنیم.

آن گاه گفته: مؤید این وجه این است که ضمیر باید به نزدیک ترین مرجع ممکن برگردد، و آن در آیه شریفه، کفارند، زیرا مقصود از ظالمین در جمله "بَسَّ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا" کفارند (۱).

این قول نیز بی اشکال نیست، زیرا با این توجیه به کلی سیاق آیه به هم می خورد، زیرا گفتیم که مضمون آیه مربوط به همان مطلبی است که جمله "وَلَا تَطْعَمَنْ أَعْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا"، یعنی ۲۳ آیه قبل به طور اشاره متعرض آن بود، و گفتیم که آیات سوره هر چند یک بار معطوف به اول سوره گشته همان مطلب با ایراد مثالی بعد از مثال و تذکیری بعد از تذکیر خاطر نشان می شود، و معنایی که فخر رازی کرده از نظر این سیاق در نهایت بعد است.

علاوه بر اینکه اقتراحی که کفار کردند که اگر این فقراء را از پیرامون خود نرانی ما به تو ایمان نمی آوریم، اقتراحی نبوده که ربطی به تدبیر عالم داشته باشد، تا در پاسخش گفته شود: مگر ما آنان را ناظر بر خلقت قرار دادیم، بلکه تنها ایمان خود را مشروط به شرط مزبور نموده اند. آری اگر تنها گفته بودند: این فقراء را از مجلس دور کن، برای توجیه مزبور وجهی بود ولی چنین نگفتند.

و شاید بعضی (۲) دیگر از مفسرین که مرجع دو ضمیر را کفار گرفته و گفته اند "مراد این است که اینان به آنچه قلم در خصوص امر سعادت و شقاوت جاری شده جاهلند، چون ناظر بر خلقت نبوده اند، پس چطور پیشنهاد می کنند که تو آنان را به خود نزدیک و فقراء را از خود دور کنی؟" به همین جهت است که به اشکال بالا توجه داشته اند.

و نظیر این توجیه قول دیگر مفسرانی (۳) است که گفته اند: منظور این است که ما ایشان.

ص: ۴۵۶

۱- تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۳۸.

۲- تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۳۸.

۳- تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۳۴۷ به نقل از کلبی.

را بر اسرار خلقت مطلع نکردیم، و از دیگران نزد ما امتیازی نگرفته اند تا در ایمان آوردن به تو مقتدای مردم باشند، پس تو خیلی به یاری آنان طمع میند. سزاوار به ساحت من هم نیست که دین خود را به وسیله گمراهان تایید کنم.

و این دو وجه اخیر از آن وجهی که فخر رازی ذکر کرده به وجهی بعیدتر است، آیه کجا بر این معنا که ایشان ساخته و پرداخته اند دلالت می کند؟.

یکی از وجوه (۱) دیگر این است که: هر دو ضمیر به ملائکه برگردد، و معنای آیه این باشد که من خلقت عالم را و خلقت خود ایشان را زیر نظر ملائکه انجام نداده ام تا به جای من ملائکه را بپرستند. و جا دارد این نکته نیز خاطر نشان شود که جمله "وَمَا كُنْتُمْ تُخِذُوا الْمُضِلِّينَ عَضُدًا" هم متعرض نفی ولایت شیطانها است، پس آیه شریفه هم صدرش و هم ذیلش دلالت بر نفی ولایت هر دو طائفه می کند، چه اگر این را اضافه نکنیم ذیل آیه دلالت صدر را از بین می برد.

این وجه نیز اشکال دارد و آن اشکال این است که آیه قبلی رد بر اعتقاد کفار به ولایت شیاطین بود که در آخر اضافه کرد: "وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ" - شیطانها دشمنان شمایند" و هیچ تعرضی نسبت به اعتقاد ولایت ملائکه نداشت، پس برگرداندن هر دو ضمیر به ملائکه مستلزم تفکیک سیاق است، و پرداختن به امری است که سیاق احتیاج به آن ندارد، و مقام هم اقتضای آن را نمی کند.

"وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ ..."

این تذکره سومی است که ظهور بطلان رابطه میان مشرکین و شرکاء را در روز قیامت خاطر نشان می سازد، و به این وسیله تاکید می کند که شرکاء چیزی نیستند، و هیچ یک از ادعاهای مشرکین در آنها نیست.

پس ضمیر در "يقول" ... به شهادت سیاق به خدای تعالی برمی گردد، و معنایش این است که: به یادشان بیاور روزی را که خدای تعالی خطابشان می کند، که آن شرکاء را که شما شریک من می پنداشتید صدا بزنید تا بیایند، اینان صدا می زنند ولی اجابتی نمی شنوند، آن وقت برایشان روشن می گردد که آنها بدانگونه که مشرکین می پنداشته اند، نبوده اند.

**معنای اینکه فرمود: "در قیامت ما بین مشرکین و شرکاء محل هلاکت قرار داده ایم"**

"وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا" - کلمه "موبق" - به کسر باء - اسم مکان از ماده "وبق" است که مصدرش "وبوق" به معنای هلاکت است، و معنای جمله این است که بین مشرکینی.

ص: ۴۵۷

و شرکای ایشان محل هلاکتی قرار دادیم. و مفسرین آن را به آتش یا محلی از آتش که مشرکین و شرکاء در آن هلاک می شوند تفسیر کرده اند. و لیکن دقت در کلام خدای تعالی با این تفسیر نمی سازد، زیرا آیه شریفه شرکاء را مطلق آورده که خواه ناخواه شامل ملائکه و بعضی از انبیاء و اولیاء نیز می شود، و مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه ضمیر "هم: ایشان" را که ضمیر ذوی العقول است در چند جا به شرکاء برگردانیده، دیگر چطور ممکن است بگوییم خداوند انبیاء و اولیاء و ملائکه را در آتش می برد، و هیچ دلیلی نداریم که دلالت کند بر اینکه مقصود از ضمیرهای مذکور طاغیان از جن و انس است، و اگر بگوییم همین که فرموده "میان مشرکین و شرکاء موبق قرار دادیم" دلیل بر این اختصاص است، می گوییم این دلیل همان مدعا است.

لا جرم باید گفت: شاید مراد از قرار دادن موبق میان آنها این باشد که ما رابطه میان آنان را باطل کردیم، و آن را برداشتیم، چون مشرکین در دنیا می پنداشتند که میان آنان و شرکاء رابطه ربوبیت و مربوبیت و یا رابطه سببیت و مسببیت برقرار است، لذا بطلان این پندار را به طور کنایه تعبیر به جعل موبق کرده و فرموده میان آن دو هلاکت قرار دادیم، نه اینکه خود آن دو طرف را هلاک کرده باشد.

همین معنا را با اشاره لطیفی بیان نموده از دعوت نخستین ایشان به نداء تعبیر کرده و فرموده: "ناؤا شُرَکَائِی" زیرا از آنجایی که کلمه نداء صدا زدن از دور است معلوم می شود فاصله دوری میان این دو طرف می افتد.

و به مثل همین معنا اشاره می کند خداوند در کلام خود در آیه "وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَ كُفَّالَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ" (۱) و آیه "ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَاءُكُمْ فَزَلْنَاهُمْ بَيْنَهُمْ وَ قَالَ شُرَكَاءُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَارًا تَغْبُونَ" (۲).

"وَرَأَى الْمَجْرُمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا".

در اینکه از مشرکین به مجرمین تعبیر فرموده فهمیده می شود که حکم عام است و همه صاحبان گناهان و جرائم را شامل می شود و مراد از "ظن" به طوری که گفته اند علم

ص: ۴۵۸

۱- شفیعان شما را که آنها را با خدا شریک در ملک خود می پنداشتید نمی بینم. آری، امروز رابطه میان شما قطع شد و آنچه می پنداشتید سراب گردید. سوره انعام آیه ۹۴.

۲- سپس به آنان که شرک ورزیدند می گوییم به جای باشید شما و شرکایتان، پس ما بینشان جدایی می افکنیم شرکاءشان هم گفتند: شما ما را نمی پرستیدید. سوره یونس آیه ۲۸.

است. جمله " وَ لَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا - و از آن مفری نمی یابند " به این گفته شهادت می دهد.

و مقصود از "مواقع نار" - به طوری که گفته شده- واقع شدن در آتش است. و بعید نیست که مراد وقوع از دو طرف باشد یعنی وقوع مجرمین در آتش و وقوع آتش در مجرمین و آتش زدن آنان.

کلمه "مصرف" - به کسر راء- اسم مکان از "صرف" است، یعنی نمی یابند محلی که به سویش منصرف شوند، و از آتش به سوی آن فرار کنند.

" وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا "

گفتار در نظیر صدر این آیه، در سوره اسری آیه ۸۹ گذشت کلمه "جدل" به معنای گفتار بر طریق مناظرت و مشاجره است، و آیه شریفه پس از تذکرات سابق، تا شش آیه بعد در سیاق تهدید به عذاب است.

" وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَ يَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ " کلمه "یستغفروا" عطف است بر جمله "یؤمنوا". یعنی چه چیز مردم را از ایمان و استغفار باز داشته بعد از آنکه هدایت خدا به سویشان آمده است.

" إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأُولِينَ " - یعنی مگر طلب اینکه سنت جاری در امتهای نخستین برایشان جاری شود، یعنی همان عذابها که ایشان را منقرض کرد.

" أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا " - این جمله عطف بر سابق است، و معنایش این می شود که منتظر چه هستند؟ منتظر اینکه سنت اولین آنان را بگیرد؟ یا آنکه عذابی در مقابل چشم خود و به عیان مشاهده کنند، که در چنین صورتی دیگر ایمانشان سودی نمی بخشد، چون ایمان بعد از مشاهده عذاب الهی است. و خدای تعالی در جای دیگری هم فرموده: " فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ " (۱) پس خلاصه معنای آیه چنین می شود که مردم در پی به دست آوردن ایمانی که به دردشان بخورد نیستند، چیزی را که می خواهند این است که عذاب استیصال بر طبق سنت خدا در امتهای نخستین بر ایشان نازل گشته هلاکشان سازد، و ایمان نمی آورند مگر به شرطی که عذاب را به چشم خود ببینند، که آن ایمان هم به درد خور نیست، چون اضطراری است.

ص: ۴۵۹

۱- وقتی عذاب ما را دیدند دیگر ایمان آوردنشان سودی به حالشان نداشت و این عذاب همان سنتی است که در بندگان او گذشته است. سوره مؤمن، آیه ۸۵.

و این منع و اقتضاء در آیه شریفه امری است ادعایی که مقصود از آن این است که ایشان که از حق اعراض می کنند به خاطر سوء سریره ایشان است، و چون مقصود روشن است دیگر لزومی ندیدیم که مانند دیگر مفسرین در باره درستی توجیه و تقدیر قبلی اشکال و رفعی ایراد نموده سخن را به درازا بکشیم.

" وَ مَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ ... "

این آیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را تسلیت می دهد که از انکار منکرین ناراحت نشود، و از اعراض آنان از ذکر خدا تنگ حوصله نگردد، زیرا وظیفه رسولان به جز بشارت و انذار نیست، و غیر از این مسئولیتی ندارند، بنا بر این در این آیه انعطافی به مطلب ابتدای سوره است که می فرمود: " فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِدَا الْحَدِيثِ آسِفًا " و نیز نوعی تهدید کفار است در برابر استهزایشان.

کلمه: " دحض " به معنای هلاکت و کلمه: " ادحاض " به معنای هلاک کردن و ابطال است، و کلمه: " هزؤ " به معنای استهزاء، و مصدر به معنای اسم مفعول است، و معنای آیه روشن است.

" وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَ نَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ ... "

در این آیه ظلم کفار را بزرگ جلوه می دهد، چون ظلم بر حسب متعلقش بزرگ و کوچک می شود، و چون متعلق ظلم مشرکین خدای سبحان و آیات او است پس از هر ظلم دیگر بزرگتر خواهد بود.

و مقصود از " نسیان پیش فرستاده ها " بی مبالاتی در اعمالی - از قبیل اعراض از حق و استهزاء به آن - است که می دانند حق است. و جمله " إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا " به منزله تعلیل برای اعراض آنان از آیات خدا و یا هم برای آن و هم برای نسیانشان از پیش فرستاده های خویش را است.

و در سابق در چند جا، معنای قرار دادن " اکنه " را در دل های کفار و " وقر " را در گوش های آنان توضیح دادیم.

" وَ إِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا " - در این جمله رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را از ایمان آوردن آنان مایوس می کند، چون پرده در گوشها و دل هایشان افکنده، و دیگر بعد از این نمی توانند خود را به سوی هدایت بکشانند، و دیگر نمی توانند در باره حق تعقل نموده با هدایت غیر خود و پیروی و شنوایی از غیر خود رشد یابند. دلیل بر این معنا جمله " وَ إِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا " است که دلالت بر نفی ابدی اهدای ایشان



می کند، و این معنا را مقید به قید "اذا" نموده که جزاء و جواب باشد.

در تفسیر روح المعانی گفته: جبری مذهب با این آیه بر مذهب خود استدلال کرده اند، و قدریه آیه قبل را دلیل مذهب خود گرفته اند (۱).

امام فخر رازی گفته: به طور کلی کمتر آیه ای از قرآن کریم دیده می شود که دلالت بر یکی از این دو مذهب کند و دنبالش آیه دیگری به آن مذهب دیگر دلالت نکند، و این جز امتحانی از ناحیه خدا نیست، تا علمای راسخون در علم از مقلدین متمایز گردند (۲).

مؤلف: این دو آیه هر دو حق است و لازمه حق بودن آن دو ثبوت اختیار برای بندگان در اعمال و نیز اثبات سلطنت گسترده ای برای خدای تعالی است در ملکش که یکی از ملک های او اعمال بندگان است و همین است مذهب امامان اهل بیت (علیه السلام).

### معنای جمله: " وَ رَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ " و معنایی که در سیاق آیات تهدید افاده می کند

" وَ رَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ ... "

این آیات همانطور که بیان شد در مقام تهدید کفار است، کفاری که فساد اعمالشان به حدی رسیده که دیگر امید صلاح از ایشان منتفی شده است. و این قسم فساد مقتضی نزول عذاب فوری و بدون مهلت است، چون دیگر فائده ای غیر از فساد در باقی ماندنشان نیست، لیکن خدای تعالی در عذابشان تعجیل نکرده هر چند که قضای حتمی به عذابشان رانده.

چیزی که هست آن عذاب را برای مدتی معین که به علم خود تعیین نموده تاخیر انداخته است.

و به همین مناسبت بود که آیه تهدید را که متضمن صریح قضای در عذاب است با جمله " وَ رَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ " افتتاح نموده تا به وسیله آن دو وصفی که در آن است عذاب معجل را تعدیل نماید و اصل عذاب را مسلم کند تا حق گناهان مقتضی عذاب رعایت شده باشد و حق رحمت و مغفرت خدا را هم رعایت کرده باشد و به آن خاطر عذاب را تاخیر اندازد.

پس این جمله، یعنی جمله " الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ " با جمله " لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلْ لَهُمُ الْعَذَابُ " به منزله دو نفر متخاصم اند که نزد قاضی حاضر شده داور می خواهند. و جمله " بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا " به منزله حکم صادر از قاضی است که هر دو طرف را راضی نموده حق هر دو طرف را رعایت کرده است. اصل عذاب را به اعمال ناروای مردم و به انتقام الهی داده و مساله مهلت در عذاب را به صفت مغفرت و رحمت خدا داده است، اینجا است که مغفرت الهی اثر آن اعمال را که عبارت است از فوریت عذاب برمی دارد- و محو می کند و صفت رحمت حیاتی و دنیایی را به آنها افزوده می فرماید.

- ١- روح المعاني، ج ١٥، ص ٣٠٤. [.....]
- ٢- تفسير كبير، فخر رازی، ج ٢١، ص ١٤٢.

و خلاصه معنا این است که: اگر پروردگار تو می خواست ایشان را مؤاخذه کند، عذاب را بر آنان فوری می ساخت، و لیکن عجله نکرد، چون غفور و دارای رحمت است، بلکه عذاب را برای موعدی که قرار داده و از آن به هیچ وجه گریزی ندارند حتمی نمود، و به خاطر اینکه غفور و دارای رحمت است، از فوریت آن صرفنظر فرمود، پس جمله "يَلْ لَّهُمْ مَوْعِدٌ..." کلمه ای است که به عنوان حکم صادر گفته شده نه اینکه خیال شود صرف حکایت است، زیرا اگر حکایت بود جا داشت بفرماید: "بل جعل لهم موعدا..." - دقت فرمائید.

کلمه "غفور" صیغه مبالغه است که بر کثرت مغفرت دلالت می کند و الف و لام در "الرحمه" الف و لام جنس است، یعنی همه قسم رحمت را دارد، و "غفور ذو الرحمه" معنایش این است که رحمت خدا شامل هر چیز هست. بنا بر این، کلمه "ذو الرحمه" عمومیتش از دو کلمه "رحمان" و "رحیم" بیشتر است با اینکه این دو نیز دلالت بر کثرت و یا ثبوت و استمرار دارد. پس "غفور" به منزله خادم برای "ذی الرحمه" است، یعنی غفور مشمولین ذو الرحمه را بیشتر می کند، و موانعی را که نمی گذارد رحمت خدا شامل مشمول شود برطرف می سازد و وقتی برطرف ساخت صفت ذو الرحمه کار خود را می کند و آن را نیز شامل می گردد.

پس غفور کوشش و کثرت عمل دارد، و ذی الرحمه انبساط و شمول بر هر چیز که مانعی در آن نیست، و به خاطر همین نکته است که مغفرت را به صیغه مبالغه و رحمت را به ذی الرحمه که شامل جنس رحمت است تعبیر آورده - دقت فرمائید - و به کلامهای طولانی که در این زمینه گفته شده سعی نگذارید.

"و تِلْكَ الْقَرْىَ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا".

مقصود از "قری" اهل قریه ها است که مجازا به خود قریه ها نسبت داده شده، به دلیل اینکه سه بار ضمیر اهل یعنی ضمیر "هم" را به آن برگردانیده. و کلمه مهلک - به کسر لام - اسم زمان است. معنای آیه روشن است، و در این مقام است که بفهماند تاخیر هلاکت کفار و مهلت دادن از خدای تعالی کار نوظهوری نیست، بلکه سنت الهی ما در امم گذشته نیز همین بوده که وقتی ظلم را از حد می گذرانند هلاکشان می کردیم، و برای هلاکتشان موعدی قرار می دادیم. از همین جا روشن می شود که عذاب و هلاکی که این آیات متضمن آن است عذاب روز قیامت نیست بلکه مقصود عذاب دنیایی است، و آن عبارت است از عذاب روز بدر - اگر مقصود تهدید بزرگان قریش باشد - و یا عذاب آخر الزمان - اگر مقصود تهدید همه امت اسلام بوده باشد - که تفصیله در سوره یونس گذشت.

در تفسیر عیاشی در ذیل آیه "یا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ... " از خالد بن نجیح از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: وقتی روز قیامت می شود کتاب آدمی را به او می دهند و می گویند "بخوان" خالد می گوید: عرض کردم آیا آنچه بخواند می شناسد؟

فرمود: همه را به یاد می آورد، هیچ لحظه و نگاه زیر چشمی هیچ کلمه ای و هیچ گامی و هیچ عمل دیگری انجام نداده مگر آنکه با خواندن آن کتاب همه را به یاد می آورد، به طوری که گویا همان لحظه آن را انجام داده است، و به همین جهت می گویند "وای بر ما این چه کتابی است که هیچ کوچک و بزرگی را نگذاشته مگر آنکه آن را برشمرده است" (۱).

مؤلف: این روایت به طوری که ملاحظه می کنید آنچه را از کتاب شناخته می شود عین آن چیزی دانسته که در کتاب نوشته شده است، و باید هم همین طور باشد، زیرا اگر عمل آدمی در آنجا حاضر نباشد حجت تمام نگشته امکان انکار هست.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله "وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا" روایت آورده که هر کس هر چه کرده در آن کتاب نوشته می بیند (۲).

و در تفسیر برهان از ابن بابویه به سند خود از ابی معمر سعدان از علی (علیه السلام) روایت می کند که در ذیل جمله "وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاعِقُوهَا" فرموده: مظهره در این جمله به معنای یقین است، یعنی وقتی یقین کردند که به عذاب در آمدنی هستند (۳).

و در الدر المنثور است که احمد و ابو یعلی و ابن جریر و ابن حبان و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - و ابن مردویه از ابی سعید خدری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که فرمود: روز قیامت کافر را پنجاه هزار سال سر پا نگه می دارند، به خاطر اینکه او در دنیا عمل نکرد. و کافر جهنم را از فاصله چهل سال راه می بیند، و یقین می کند در وی قرار خواهد گرفت (۴).

مؤلف: این حدیث مؤید گفتار قبلی ما است که گفتیم واقعه در آیه بین طرفین است، چون در این روایت دارد که آتش در وی واقع می شود.

ص: ۴۶۳

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۸.

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۷.

۳- تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۷۲.

۴- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۲۸.

وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا (٦٠) فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا (٦١) فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا (٦٢) قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا (٦٣) قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّ عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا (٦٤)

فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِيَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (٦٥) قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُسُلًا (٦٦) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٦٧) وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (٦٨) قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (٦٩)

قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْتَلِئْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (٧٠) فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَّرَقْتُهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتُ شَيْئًا إِمْرًا (٧١) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٧٢) قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُزهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا (٧٣) فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتُ شَيْئًا نُكْرًا (٧٤)

قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٧٥) قَالَ إِنْ سَأَلْتَكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا (٧٦) فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتِيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُصَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتُمْ لَأَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا (٧٧) قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْطِيعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (٧٨) أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَ كَانَ وَّرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (٧٩)

وَ أَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا (٨٠) فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاءً وَ أَقْرَبَ رُحْمًا (٨١) وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَ يَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِيعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (٨٢)

و (یاد کن) چون موسی به شاگرد خویش گفت: آرام نگیرم تا به مجمع دو دریا برسم، یا مدتی دراز بسربرم (۶۰).

و همین که به جمع میان دو دریا رسیدند ماهیشان را از یاد بردند، و آن ماهی راه خود را به طرف دریا پیش گرفت (۶۱).

و چون بگذشتند به شاگردش گفت: غذایمان را پیشمان بیار که از این سفرمان خستگی بسیار دیدیم (۶۲).

گفت خبر داری که وقتی به آن سنگ پناه بردیم من ماهی را از یاد بردم و جز شیطان مرا به فراموش کردن آن و نداشت، که یادش نکردم و راه عجیب خود را پیش گرفت (۶۳).

گفت این همان است که می جستیم، و با پی جویی نشانه قدمهای خویش باز گشتند (۶۴).

پس بنده ای از بندگان ما را یافتند که از جانب خویش رحمتی بدو داده بودیم و از نزد خویش دانشی به او آموخته بودیم (۶۵).

موسی بدو گفت: آیا تو را پیروی کنم که به من از آنچه آموخته ای کمالی بیاموزی (۶۶).

گفت تو به همراهی من هرگز شکیبایی نتوانی کرد (۶۷).

چگونه در مورد چیزهایی که از راز آن واقف نیستی شکیبایی می کنی (۶۸).

گفت: اگر خدا خواهد مرا شکیبیا خواهی یافت و در هیچ باب نافرمانی تو نمی کنم (۶۹).

گفت: اگر به دنبال من آمدی چیزی از من مپرس تا در باره آن مطلبی با تو بگویم (۷۰).

پس برفتند و چون به کشتی سوار شدند آن را سوراخ کرد، گفت: آن را سوراخ کردی تا مردمش را غرق کنی حقا که کاری ناشایسته کردی (۷۱).

گفت: مگر نگفتم که تو تاب همراهی مرا نداری (۷۲).

گفت: مرا به آنچه فراموش کرده ام بازخواست مکن و کارم را بر من سخت مگیر (۷۳).

پس برفتند تا پسری را بدیدند و او را بکشت. گفت: آیا نفس محترمی که کسی را نکشته بود بیگناه کشتی حقا کاری قبیح کردی (۷۴).

گفت: مگر به تو نگفتم که تو به همراهی من هرگز شکیبایی نتوانی کرد (۷۵).

گفت اگر بعد از این چیزی از تو پرسیدم مصاحبت من مکن که از جانب من معذور خواهی بود (۷۶).

پس برفتند تا به دهکده ای رسیدند و از اهل آن خوردنی خواستند و آنها از مهمان کردنشان دریغ ورزیدند، در آنجا دیواری یافتند که می خواست بیفتد، پس آن را به پا داشت و گفت: کاش برای این کار مزدی می گرفتی (۷۷).

گفت اینک (موقع) جدایی میان من و تو است و تو را از توضیح آنچه که توانایی شکیبایی اش را نداشتی خبردار می کنم (۷۸).

اما کشتی برای مستمندانی بود که در دریا کار می کردند خواستم معیوبش کنم، چون که در راهشان شاهی بود که همه کشتی ها را به غصب می گرفت (۷۹).

اما آن پسر، پدر و مادرش مؤمن بودند ترسیدم به طغیان و انکار دچارشان کند (۸۰).

و خواستم پروردگارشان پاکیزه تر و مهربانتر از آن عوضشان دهد (۸۱).

اما دیوار از دو پسر یتیم این شهر بود و گنجی از مال ایشان زیر آن بود، و پدرشان مردی شایسته بود، پروردگارت خواست که به رشد خویش رسند و گنج خویش بیرون آرند، رحمتی بود از پروردگارت، و من این کار را از پیش خود نکردم، چنین است توضیح آن چیزها که بر آن توانایی شکیبایی آن را نداشتی (۸۲).

## بیان آیات

**آنچه از داستان موسی (علیه السلام) و همراه او و ملاقات با عالم به تاویل احادیث (خضر علیه السلام) استفاده می شود و آنچه در باره این داستان گفته شده است**

در این آیات داستان موسی و برخوردش در مجمع البحرین با آن عالمی که تاویل حوادث را می دانست برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تذکر می دهد، و این چهارمین تذکری است که در این سوره دنبال امر آن جناب به صبر در تبلیغ رسالت تذکار داده می شود تا هم سرمشقی باشد برای استقامت در تبلیغ و هم تسلیتی باشد در مقابل اعراض مردم از ذکر خدا و اقبالشان بر دنیا، و هم بیانی باشد در اینکه این زینت زودگذر دنیا که اینان بدان





مشغول شده اند متاعی است که رونقش تا روزی معین است، بنا بر این، از دیدن تمتعات آنان به زندگی و بهره مندی شان به آنچه که اشتها کنند دچار ناراحتی نشود، چون در ما ورای این ظاهر یک باطنی است و در ما فوق تسلط آنان بر مشتتهیات، سلطنتی الهی قرار دارد.

پس، گویا یادآوری داستان موسی و عالم برای اشاره به این است که این حوادث و وقایعی هم که بر وفق مراد اهل دنیا جریان می یابد، تاویلی دارد که به زودی بر ایشان روشن خواهد شد، و آن وقتی است که مقدر الهی به نهایت اجل خود برسد و خدای اذن دهد تا از خواب غفلت چندین ساله بیدار شوند، و برای یک نشاء دیگری غیر نشاء دنیا مبعوث گردند. در آن روز تاویل حوادث امروز روشن می شود، آن وقت همانهایی که گفتار انبیاء را هیچ می انگاشتند می گویند: عجب! رسولان پروردگار، سخن حق می گفتند و ما قبول نمی کردیم.

و این موسی که در این داستان اسم برده شده همان موسی بن عمران، رسول معظم خدای تعالی است که بنا به روایات وارده از طرق شیعه و سنی یکی از انبیاء اولوا العزم و صاحب شریعت است.

بعضی (۱) هم گفته اند: این موسی غیر موسی بن عمران بلکه یکی از نواده های یوسف بن یعقوب (علیه السلام) بوده است، و اسمش موسی فرزند میشا فرزند یوسف بوده، و خود از انبیای بنی اسرائیل بوده است. و لیکن این احتمال را یک نکته تضعیف می کند، آن چنان که دیگر نباید بدان وقعی نهاد، و آن نکته این است که قرآن کریم نام موسی را در حدود صد و سی و چند مورد برده، و در همه آنها مقصودش موسی بن عمران بوده است، اگر در خصوص این یک مورد غیر موسی بن عمران منظور بود، باید قرینه می آورد تا ذهن به جای دیگری منتقل نگردد.

بعضی دیگر گفته اند: داستانی است فرضی و تخیلی که برای افاده این غرض تصویر شده که کمال معرفت، آدمی را به سرچشمه حیات رسانیده از آب زندگی سیرابش می کند، و در نتیجه حیاتی ابدی می یابد که دنبالش مرگ نیست، و سعادتی سرمدی به دست می آورد که ما فوقش هیچ سعادت نیست.

لیکن این وجه جز با تقدیر گرفتن درست نمی شود، و تقدیر هم دلیل می خواهد، و ظاهر کتاب عزیز مخالف آن است، و در آن هیچ خبری از قضیه چشمه حیات نیست، و جز

ص: ۴۶۷

گفته بعضی از مفسرین و قصه سرایان از اهل تاریخ ماخذی اصیل و قرآنی که بتوان به آن استناد جست ندارد. و جدان حسی هم آن را تایید نکرده و در هیچ ناحیه از نواحی کره زمین چنین چشمه ای یافت نشده است.

و در باره آن جوانی که همراه موسی (علیه السلام) بوده بعضی (۱) گفته اند وصی او یوشع بن نون بوده، و این معنا را روایات هم تایید می کند. و بعضی (۲) گفته اند: از این جهت "فتی" نامیده شده که همواره در سفر و حضر همراه او بوده است، و یا از این جهت بوده که همواره او را خدمت می کرده است.

و اما آن عالمی که موسی دیدارش کرد و خدای تعالی بدون ذکر نامش به وصف جمیلش او را ستوده و فرموده: "عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا" اسمش - به طوری که در روایات آمد - خضر یکی از انبیاء معاصر موسی بوده است. و در بعضی (۳) دیگر آمده که خدا خضر را طول عمر داده و تا امروز هم زنده است. و این مقدار از مطالب در باره خضر عیبی ندارد، و قابل قبول هم هست، زیرا عقل و یا دلیل نقل قطعی بر خلافتش نیست، و لیکن به این مقال اکتفاء نکرده اند، و در باره شخصیت او در میان مردم حرفهایی طولانی در تفاسیر مطول آمده و قصه ها و حکایاتی در باره اشخاصی که او را دیده اند نقل شده که روایات راجع به آن خالی از اساطیر قبل از اسلام و مطالب جعلی و دروغی نیست.

"وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَتَاهُ لَا أَبْرُحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا".

ظرف "اذ" متعلق به مقدر است، و جمله، عطف است بر همان نقطه عطفی که تذکیرهای سه گانه سابق بدانجا عطف می شد. و کلمه "لا- ابرح" به معنای "لا- ازال" است، و این کلمه از افعال ناقصه است که خبرش به منظور اختصار حذف شده، چون جمله "حَتَّىٰ أَبْلُغَ" بر آن دلالت می کند، و تقدیر آن چنین است: "لا ابرح امشی - مدام خواهم رفت، و یا سیر خواهم کرد".

و در باره اینکه مجمع البحرين کجاست؟ بعضی (۴) گفته اند: منتهی الیه دریای روم (مدیترانه) از ناحیه شرقی، و منتهی الیه خلیج فارس از ناحیه غربی است، که بنا بر این مقصود از مجمع البحرين آن قسمت از زمین است که به یک اعتبار در آخر شرقی مدیترانه و به اعتبار

ص: ۴۶۸

۱- تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۳۵۵.

۲- تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۳۵۵.

۳- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۳۲۰.

۴- منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۶۵.

دیگر در آخر غربی خلیج فارس قرار دارد، و به نوعی مجاز آن را محل اجتماع دو دریا خوانده اند.

کلمه "حقب" به معنای دهر و روزگار است، و اگر نکرده آمده بدین جهت است که بر وصفی محذوف دلالت کند چه تقدیر کلام: "حقبا طیلا- روزگاری دراز" است.

و معنای آیه- و خدا داناتر است- این است: به یاد آر آن زمانی را که موسی به جوان ملازم خود گفت مدام راه می پیمایم تا به مجمع البحرین برسم و یا روزگاری طولانی به سیر خود ادامه دهم.

"فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا".

ظاهرا اضافه "مجمع" بر کلمه "بینهما" اضافه صفت به موصوف است و اصل آن چنین است: بین دو دریا که اینچنین صفت دارد که مجمع آن دو است.

"نَسِيَا حُوتَهُمَا"- از دو آیه بعد استفاده می شود که ماهی مذکور ماهی نمک خورده و یا بریان شده بوده و آن را با خود برداشته اند که در بین راه غذایشان باشد، نه اینکه ماهی زنده ای بوده. و لیکن همین ماهی بریان شده در آن منزل که فرود آمدند زنده شده و خود را به دریا انداخته است و جوان همراه موسی نیز زنده شدن آن را و شنایش را در آب دریا دیده.

چیزی که هست یادش رفته بود که به موسی بگوید و موسی هم فراموش کرده بود که از او پرسد ماهی کجاست، و بنا بر این اینکه فرموده "نَسِيَا حُوتَهُمَا- هر دو، ماهی خود را فراموش کردند" معنایش این می شود که موسی فراموش کرد که ماهی در خورجین است و رفیقش هم فراموش کرد که به وی بگوید ماهی زنده شد و به دریا افتاد.

این آن معنایی است که مفسرین هم استفاده کرده اند ولی باید دانست که آیات مورد بحث صریح نیست در اینکه ماهی مزبور بعد از مردن زنده شده باشد، بلکه تنها از ظاهر "فراموش کردند ماهیشان را" و از ظاهر کلام رفیق موسی که گفت: "من ماهی را فراموش کردم" این معنا استفاده می شود که ماهی را روی سنگی لب دریا گذاشته بوده اند و به دریا افتاده و یا موج دریا آن را به طرف خود کشیده است و در اعماق دریا فرو رفته و ناپدید شده است. این معنا را روایات تایید می کند، زیرا در آنها آمده که قضیه گم شدن ماهی علامت دیدار با خضر بوده نه زنده شدن آن- و خدا داناتر است.

"فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا"- کلمه "سرب" به معنای مسلک و مذهب است.

"سرب" و "نفق" عبارت است از راهی که در زیر زمین کنده شده و از نظر عموم پنهان است. گویا راهی را که ماهی موسی پیش گرفته و به دریا رفت تشبیه به نقبی کرده که کسی پیش بگیرد و ناپدید شود.

" فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا "

در مجمع البیان گفته: "نصب"، و "صب" و "تعب" هر سه نظیر همنند و عبارتند از آن سستی که از ناحیه خستگی دست می دهد (۱).

و مراد از "غداء" عبارت است از هر چه که با آن چاشت کنند. و از همین کلمه فهمیده می شود که موسی این سخن را در روز گفته.

و معنایش این است: بعد از آنکه از مجمع البحرین گذشتند موسی به جوان ملازم خود فرمود تا چاشتشان که عبارت از همان ماهی بوده که با خود برداشته بودند بیاورد زیرا از مسافرت خود خسته شده به تجدید نیرو نیازمند شده اند.

" قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ ... "

این جمله حکایت پاسخ آن جوان به موسی (علیه السلام) است که به یاد آن جناب می اندازد آن ساعتی را که در کنار صخره، منزل کردند. و دلالت می کند بر اینکه صخره در همان منزل و در کنار آب قرار داشته چون جلوتر فرمود: "ماهی راه خود را به سوی دریا پیش گرفت" و در اینجا می فرماید "آنجا که کنار صخره نشسته بودیم" و با در نظر گرفتن جمله ای که گذشت که این جریان در مجمع البحرین بوده حاصل پاسخی که به موسی داده این می شود که غذایی نداریم تا با آن سد جوع کنیم، چون غذای ما همان ماهی بود که زنده شد و در دریا شناور گشت. آری، وقتی به مجمع البحرین رسیدیم و در کنار آن صخره منزل کردیم (ماهی به دریا رفت) و من فراموش کردم به شما خبر دهم.

بنا بر این، جمله "أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ" به یاد آن جناب می آورد آن حالی را که نزد صخره منزل کردند تا اندکی استراحت کنند. و در جمله "فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ" حال در تقدیر است، و تقدیر کلام "من حال ماهی را فراموش کردم" است. دلیل این تقدیر به طوری که دیگران هم گفته اند جمله "وَمَا أَنْسَانِيَهُ" است، و تقدیرش "وَمَا أَنْسَانِيَهُ لَكَ الْإِلَهَ الشَّيْطَانُ - یادآوری ماهی را برای تو از یادم نبرد مگر شیطان" می باشد. پس معلوم می شود وی خود ماهی را فراموش نکرده بوده، بلکه ذکر آن را فراموش کرده، یعنی یادش رفته که برای موسی تعریف کند.

**اشاره به اینکه انبیاء (علیهم السلام) از مطلق آزار و اذیاء شیطان مصون نیستند**

و اگر مساله فراموشی را به شیطان و تصرفات او نسبت داده عیبی و اشکالی ندارد، و

ص: ۴۷۰

با عصمت انبیاء از تصرف شیطان منافات ندارد، زیرا انبیاء (علیه السلام) از آنچه برگشتش به نافرمانی خدا باشد (از آن جمله سهل انگاری در اطاعت خدا) معصومند، نه مطلق ایذاء و آزار شیطان حتی آنهایی که مربوط به معصیت نیست، زیرا در نفی اینگونه تصرفات دلیلی در دست نیست، بلکه قرآن کریم اینگونه تصرفات را برای شیطان در انبیاء اثبات نموده است.

آنجا که می فرماید: "وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ" (۱).

"وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبُحْرِ عَجَبًا" - یعنی راه خود را در دریا گرفت و رفت اما گرفتنی عجیب. بنا بر این، کلمه "عجبا" وصفی است که در جای موصوف خود که مطلق "اتخاذ" باشد نشسته است. بعضی (۲) گفته اند: جمله "وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبُحْرِ" کلام رفیق موسی (علیه السلام) بوده، و کلمه "عجبا" کلام خود آن جناب است، ولی سیاق این قول را نمی پذیرد.

باقی می ماند این نکته که باید دانست آن احتمالی که در جمله "نَسِيَا حُوتَهُمَا ..."

دادیم در این جمله نیز می آید- و خدا داناتر است.

"قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبِغُ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا".

کلمه "بغی" به معنای طلب کردن است. و جمله "فارتدا" از مصدر ارتداد به معنای برگشتن به نقطه نخستین است. و مقصود از آثار جای پاها است. و کلمه "قصص" به معنای دنبال جای پا را گرفتن و رفتن است. معنای آیه این است که موسی گفت: این جریان که در باره ماهی اتفاق افتاد همان علامتی بود که ما در جستجویش بودیم، لا جرم از همانجا برگشتند، و درست از آنجا که آمده بودند (با چه دقتی) جای پای خود را گرفته پیش رفتند.

از جمله "ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبِغُ فَارْتَدَّا" کشف می شود، که موسی (علیه السلام) قبلا از طریق وحی مامور بوده که خود را در مجمع البحرین به عالم برساند، و علامتی به او داده بودند، و آن داستان گم شدن ماهی بوده، حال یا خصوص قضیه زنده شدن و به دریا افتادن و یا یک نشانی مبهم و عمومی تری از قبیل گم شدن ماهی و یا زنده شدن آن- و یا مرده زنده شدن، و یا امثال آن بوده است، و لذا می بینیم حضرت موسی به محضی که قضیه ماهی را می شنود می گوید: "ما هم در پی این قصه بودیم" و بی درنگ از همانجا برگشته خود را به آن مکان که آمده بود می رسانند، و در آنجا به آن عالم برخورد می نمایند.

ص: ۴۷۱

۱- به یاد آر بنده ما ایوب را که پروردگار خود را ندا کرد که شیطان مرا به شکنجه و عذاب مبتلا کرد. سوره ص، آیه ۴۱.

۲- روح المعانی، ج ۱۵، ص ۳۱۸.

## ملاقات موسی (علیه السلام) با بنده ای از بندگان خدا خضر (علیه السلام) که به او رحمت و علم داده شده و تقاضای تعلیم از او و گفتگوی بین آن دو

" فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا ... "

هر نعمتی، رحمتی است از ناحیه خدا به خلقش، لیکن بعضی از آنها در رحمت بودنش اسباب عالم هستی واسطه است، مانند نعمتهای مادی ظاهری، و بعضی از آنها بدون واسطه رحمت است، مانند نعمت های باطنی از قبیل نبوت و ولایت و شعبه ها و مقامات آن.

و از اینکه رحمت را مقید به قید " من عندنا " نموده که می فهماند کسی دیگر غیر خدا در آن رحمت دخالتی ندارد، فهمیده می شود که منظور از رحمت مذکور همان رحمت قسم دوم یعنی نعمت های باطنی است.

و از آنجایی که ولایت مختص به ذات باری تعالی است هم چنان که خودش فرموده " فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ " (۱) ولی نبوت چنین نیست، زیرا غیر خدا از قبیل ملائکه کرام نیز در آن دخالت داشته، وحی و امثال آن را انجام می دهند، لذا می توان گفت منظور از جمله " رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا " - که با نون عظمت (من عندنا) آورده شده و فرموده " من عندی - از ناحیه من " - همان نبوت است، نه ولایت. و به همین بیان تفسیر آن کسی (۲) که کلمه مذکور را به نبوت معنا کرده تایید می شود.

" وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا " - این علم نیز مانند رحمت علمی است که غیر خدا کسی در آن صنعی و دخالتی ندارد، و چیزی از قبیل حس و فکر در آن واسطه نیست. و خلاصه، از راه اکتساب و استدلال به دست نمی آید. دلیل بر این معنا جمله " من لدنا " است که می رساند منظور از آن علم، علم لدنی و غیر اکتسابی و مختص به اولیاء است. و از آخر آیات استفاده می شود که مقصود از آن، علم به تاویل حوادث است.

" قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا " کلمه " رشد " در معنا مخالف " غی " است، آن به معنای اصابت به واقع و صواب و این به معنای خطا رفتن است. کلمه " رشد " در آیه شریفه، مفعول له و یا مفعول به است. و معنای آیه این است که: موسی گفت آیا اجازه می دهی که با تو بیایم، و تو را بر این اساس پیروی کنم که آنچه خدا به تو داده برای اینکه من هم به وسیله آن رشد یابم به من تعلیم کنی؟ و (یا) آنچه را که خدا از رشد به تو داده به من هم تعلیم کنی؟.

" قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ".

در این جمله خویشتن داری و صبر موسی را در برابر آنچه از او می بیند با تاکید نفی.

ص: ۴۷۲

۱- سوره شوری، آیه ۹.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۸۳. [.....]

می کند، و خلاصه می گوید: تو نمی توانی آنچه را که در طریق تعلیم از من می بینی تحمل کنی و دلیل بر این تاکید چند چیز است، اول کلمه "ان". دوم آوردن کلمه صبر است به صورت نکره در سیاق نفی، چون نکره در سیاق نفی، افاده عمومیت می کند. سوم اینکه گفت: تو استطاعت و توانایی صبر را نداری و فرمود "نسبت به آنچه که تو را تعلیم دهم صبر نداری".

چهارم اینکه قدرت بر صبر را با نفی سبب قدرت که عبارت است از احاطه و علم به حقیقت و تاویل واقع نفی می کند پس در حقیقت فعل را با نفی یکی از اسبابش نفی کرده، و لذا می بینیم موسی در هنگامی که آن عالم معنا و تاویل کرده های خود را بیان کرد تغییری نکرد، بلکه در هنگام دیدن آن کرده ها در مسیر تعلیم بر او تغییر کرد، و وقتی برایش معنا کرد قانع شد. آری، علم حکمی دارد و مظاهر علم حکمی دیگر.

نظیر این تفاوتی که در علم و در مظاهر علم رخ داده داستان موسی (علیه السلام) است در قضیه گوساله که در سوره اعراف آمده، با اینکه خدای تعالی در میقات به او خبر داد که قوم تو بعد از آمدنت به وسیله سامری گمراه شدند، و خبر دادن خدا از هر خبر دیگری صادق تر است، با این وصف آنجا هیچ عصبانی نشد ولی وقتی به میان قوم آمد و مظاهر آن علمی را که در میقات به دست آورده بود با چشم خود دید پر از خشم و غیظ شده الواح را انداخت، و موی سر برادر را گرفت و کشید.

پس جمله "إِنَّكَ لَنْ تَسِيْطِعَ مَعِيَ صَبْرًا..." اخبار به این است که تو طاقت روش تعلیمی مرا نداری، نه اینکه تو طاقت علم را نداری.

" وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا "

کلمه "خبر" به معنای علم است، و علم هم به معنای تشخیص و تمیز است، و معنا این است که: خبر و اطلاع تو به این روش و طریقه احاطه پیدا نمی کند.

" قَالَ سَتَجِدُنِيْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَ لَا أَعْصِيْ لَكَ أَمْرًا "

موسی (علیه السلام) در این جمله وعده می دهد که به زودی خواهی دید که صبر می کنم و تو را مخالفت و عصیان نمی کنم، ولی وعده خود را مقید به مشیت خدا کرد تا اگر تخلف نمود دروغ نگفته باشد. و جمله " وَ لَا أَعْصِيْ ... " عطف است بر کلمه "صابرا" چون کلمه مزبور هر چند وصف است، ولی معنای فعل را می دهد، و بنا بر این وعده "لا اعصی" هم مقید به مشیت هست. پس اگر نهی او را از سؤال مخالفت کرد باری وعده "لا اعصی" را خلف نکرد، چون این وعده نیز مقید بوده.

" قَالَ فَإِنْ أَتَبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أَخْبِرَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ".

ظاهر این است که کلمه "منه" متعلق به کلمه "ذکرا" باشد، و احداث ذکر از هر چیز به معنای ابتداء و آغاز به ذکر آن است بدون اینکه از طرف مقابل تقاضایی شده باشد. و معنای جمله این است که: اگر پیروی مرا کردی باید از هر چیزی که دیدی و برایت گران آمد سؤال نکنی تا خودم در بیان معنا و وجه آن ابتداء کنم. و در این جمله اشاره است به اینکه به زودی از من حرکاتی خواهی دید که تحملش بر تو گران می آید، ولی به زودی من خودم برایت بیان می کنم. اما برای موسی مصلحت نیست که ابتداء به سؤال و استخبار کند، بلکه سزاوار او این است که صبر کند تا خضر خودش بیان کند.

### **ادب و تواضع فراوان موسی (علیه السلام) در برابر استاد (خضر - علیه السلام)**

مطلب عجیبی که از این داستان استفاده می شود رعایت ادبی است که موسی (علیه السلام) در مقابل استادش حضرت خضر نموده، و این آیات آن را حکایت کرده است، با اینکه موسی (علیه السلام) کلیم الله، و یکی از انبیای اولوا العزم و آورنده تورات بوده، مع ذلک در برابر یک نفر که می خواهد به او چیز بیاموزد چقدر رعایت ادب کرده است!.

از همان آغاز برنامه تا به آخر سخنش سرشار از ادب و تواضع است، مثلاً از همان اول تقاضای همراهی با او را به صورت امر بیان نکرد، بلکه به صورت استفهام آورده و گفت: آیا می توانم تو را پیروی کنم؟ دوم اینکه همراهی با او را به مصاحبت و همراهی نخواند، بلکه آن را به صورت متابعت و پیروی تعبیر کرد. سوم اینکه پیروی خود را مشروط به تعلیم نکرد، و نگفت من تو را پیروی می کنم به شرطی که مرا تعلیم کنی، بلکه گفت: تو را پیروی می کنم باشد که تو مرا تعلیم کنی. چهارم اینکه رسماً خود را شاگرد او خواند. پنجم اینکه علم او را تعظیم کرده به مبدئی نامعلوم نسبت داد، و به اسم و صفت معینش نکرد، بلکه گفت "از آنچه تعلیم داده شده ای" و نگفت "از آنچه می دانی". ششم اینکه علم او را به کلمه "رشد" مدح گفت و فهماند که علم تو رشد است (نه جهل مرکب و ضلالت). هفتم آنچه را که خضر به او تعلیم می دهد پاره ای از علم خضر خواند نه همه آن را و گفت: "پاره ای از آنچه تعلیم داده شدی مرا تعلیم دهی" و نگفت "آنچه تعلیم داده شدی به من تعلیم دهی". هشتم اینکه دستورات خضر را امر او نامید، و خود را در صورت مخالفت عاصی و نافرمان او خواند و به این وسیله شان استاد خود را بالا برد. نهم اینکه وعده ای که داد وعده صریح نبود، و نگفت من چنین و چنان می کنم، بلکه گفت: ان شاء الله به زودی خواهی یافت که چنین و چنان کنم.

و نیز نسبت به خدا رعایت ادب نموده ان شاء الله آورد.

خضر (علیه السلام) هم متقابلاً رعایت ادب را نموده اولاً با صراحت او را رد نکرد،



بلکه به طور اشاره به او گفت که: تو استطاعت بر تحمل دیدن کارهای مرا نداری. و ثانياً وقتی موسی (علیه السلام) وعده داد که مخالفت نکند امر به پیروی نکرد، و نگفت: "خیلی خوب بیا" بلکه او را آزاد گذاشت تا اگر خواست بیاید، و فرمود: "فَإِنْ أَتَّبَعْتَنِي - پس اگر مرا پیروی کردی." و ثالثاً به طور مطلق از سؤال نهی نکرده، و به عنوان صرف مولویت او را نهی ننمود بلکه نهی خود را منوط به پیروی کرد و گفت: "اگر بنا گذاشتی پیرویم کنی نباید از من چیزی بپرسی" تا بفهماند نهی صرف اقتراح نیست بلکه پیروی او آن را اقتضاء می کند.

### صبر نیاوردن موسی (علیه السلام) به سکوت در برابر اعمال خضر (علیه السلام)

"فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكَبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَ حَرَقْتُهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا إِمْرًا".

کلمه "امر" - به کسر همزه - به معنای داهیه عظیم و مصیبت بزرگ است. و جمله "فانطلقا" تفریع بر مطلب قبلی است، و مقصود از آن - روانه شدن - موسی و خضر است. از این جمله برمی آید که از اینجا به بعد دیگر جوان همراه موسی با آن دو روانه نشده است. لام در جمله "لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا" لام غایت است، زیرا هر چند که عاقبت سوراخ کردن کشتی غرق شدن است و قطعاً خضر منظورش به دست آمدن این غایت و نتیجه نبوده، و لیکن بسیار می شود که عاقبت قهری و ضروری از باب ادعا و مجازاً غایت منظور نظر گرفته می شود، چون شنونده و یا خواننده خود می داند که این عاقبت منظور نظر نیست هم چنان که بسیار می شود که می گویی: فلانی، آیا می خواهی با انجام این کار خودت را هلاک کنی؟

"قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا".

در این جمله سؤال موسی (علیه السلام) را بیجا قلمداد نموده می گوید: آیا نگفتم که تو توانایی تحمل با من بودن را نداری؟ و با این جمله همین گفته خود را که در سابق نیز خاطر نشان ساخته بود مستدل و تایید می نماید.

"قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُزْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا".

کلمه "رهق" به معنای احاطه و تسلط یافتن به زور است، و "ارهاق" به معنای تکلیف کردن است. و معنای جمله این است که مرا به خاطر نسیانی که کردم و از وعده ای که دادم غفلت نمودم مؤاخذه مکن و در کار من تکلیف را سخت مگیر. و چه بسا (۱) نسیان را به ترک تفسیر کنند، لیکن تفسیر اول روشن تر است، و به هر حال جمله مورد بحث عذرخواهی موسی (علیه السلام) است.

ص: ۴۷۵

"فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا".

قبل از این جمله مطلبی به منظور اختصار حذف شده، و تقدیر کلام این است که:

موسی و خضر از کشتی بیرون شده به راه افتادند.

کلمه "فقتله" در جمله "حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ" با حرف فاء عطف شده بر شرط "اذا" و کلمه "قال" جزاء شرط است. این آن نکته ای است که از ظاهر کلام استفاده می شود، و از همین جا معلوم می شود که عمده مطلب و نقطه اتکاء کلام بیان اعتراض موسی است، نه بیان قضیه قتل، و نظیر این نکته در آیه بعد که می فرماید: "فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ... لَوْ شِئْتَ" نیز به چشم می خورد، بر خلاف آیه قبلی که می فرمود: "فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ" که جزاء "اذا" در آن، جمله "خرقها" است. و جمله "قال..." کلامی جداگانه و جدید است.

و بنا بر این، پس این آیات می خواهد یک داستان را بیان کند که موسی سه مرتبه یکی پس از دیگری به خضر اعتراض کرده است نه اینکه خواسته باشد سه داستان را بیان کرده باشد که موسی در هر یک اعتراضی نموده، پس کانه گفته شده: داستان چنین و چنان شد و موسی بر او اعتراض کرد، دوباره اعتراض کرد، بار سوم هم اعتراض کرد. پس غرض و نقطه اتکاء کلام، بیان سه اعتراض موسی است، نه عمل خضر و اعتراض موسی تا سه داستان بشود.

این را بدان جهت گفتیم که وجه فرق میان این سه آیه روشن شود که چرا در اولی "خرقها" جواب "اذا" قرار گرفته ولی جمله "قتله" و "وجدا" و جمله "اقامه" در آیه دوم و سوم جواب قرار نگرفته بلکه جزء شرط و معطوف بر آن شده است؟- دقت فرمائید.

کلمه "زکیه" در جمله "أَقْتَلْتَنِي زَكِيَّةً" به معنای طاهره است، و مراد، طهارت و پاکی او از گناه است، چون آن کسی که به دست خضر کشته شد کودکی بوده که به طوری که از کلمه "غلاما" استفاده می شود به سن بلوغ نرسیده بوده، و این پرسش موسی پرسش انکاری بوده است.

و جمله "بغیر نفس" معنایش این است که "بدون اینکه او کسی را کشته باشد تا مجوز کشته شدنش به قصاص باشد" چون این بچه غیر بالغ کسی را نکشته بود. و چه بسا از جمله "بغیر نفس" استفاده شود که مقصود از نفس اولی هم جوانی بالغ است یعنی آنکه به دست خضر کشته شده نیز بالغ بوده، و کلمه "غلام" هم مطلق است، یعنی هم جوان نابالغ را شامل می شود و هم بالغ را، و بنا بر این احتمال، معنا چنین می شود "آیا بدون قصاص نفس بری از گناه مستوجب قتل را کشتی؟".

"لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا نُكْرًا" - یعنی کاری بس منکر و زشت کردی، که طبع آن را ناشناس می دانند، و جامعه بشری آن را نمی شناسد. و اگر سوراخ کردن کشتی را "امر" یعنی کاری خطرناک خواند که مستعقب مصائبی است و کشتن جوانی بی گناه را کاری منکر خواند بدین جهت است که آدم کشی در نظر مردم کاری زشت تر و خطرناکتر از سوراخ کردن کشتی است. گو اینکه سوراخ کردن کشتی مستلزم غرق شدن عده زیادی است، و لیکن در عین حال چون به مباشرت نیست، و آدم کشی به مباشرت است، لذا آدم کشی را "نکر" خواند.

"قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا".

معنای این جمله روشن است، و زیادی کلمه "لك" یک نوع اعتراضی است به موسی که چرا به سفارشش اعتناء نکرد. و نیز اشاره به این است که گویا نشنیده که در اول امر به او گفته بود: "إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا". و یا اگر شنیده خیال کرده که شوخی کرده است، و یا با او نبوده، و لذا گویا می گوید: اینکه گفتم "إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا" با تو بودم، و غیر از تو منظوری نداشتم.

"قَالَ إِنَّ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا".

ضمیر در "بعدها" به "هذه المره" و یا "هذه المساله" که در تقدیر است برمی گردد، و معنایش این می شود که: اگر بعد از این دفعه و یا بعد از این سؤال بار دیگر سؤالی کردم دیگر با من مصاحبت مکن، یعنی دیگر می توانی با من مصاحبت نکنی.

"قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا" یعنی به عذری که از ناحیه من باشد رسیدی، و به نهایتش هم رسیدی.

"فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَا أَهْلُهَا ...".

آن کلامی که در آیه قبل در باره "فَانْطَلَقَا" و "فَقَتَلَهُ" گذشت عینا در این آیه نیز در جملات "فَانْطَلَقَا" فابوا "فوجدوا" فاقامه "می آید.

جمله "اسْتَطَعَا أَهْلُهَا" صفت آن قریه است، و اگر فرمود: "تا آمدند به آن دهی که (این صفت داشت که) از اهلش غذا خواستند" و فرمود "بدهی که از ایشان غذا خواستند" برای این است که تعبیر "دهی که از ایشان غذا خواستند" تعبیر بدی است، به خلاف اینکه اول گفته شود آمدند نزد دهی و اهل در تقدیر گرفته شود، چون قریه هم نصیبی از آمدن به سویش

دارد، لذا جائز است مجازاً همان قریه را در جای اهل بگذاریم، به خلاف غذا خواستن از قریه که مخصوص اهل قریه است، و بنا بر این کلمه "اهلها" از باب به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر نیست.

و اگر نفرمود: "حتی اذا اتیا قریه استطعما اهلها" بدین جهت بود، هر چند که اگر اینطور فرموده بود کلمه "قریه" در معنای حقیقیش استعمال شده بود، و لیکن از آنجایی که غرض عمده از این کلام مربوط به جزاء یعنی جمله "قال لو شئت لاتخذت علیه أجراً" بوده، و گرفتن مزد از قریه معنا نداشته، لذا فرموده: "حتی إذا أتیا أهل قریه".

و همین خود دلیل بر این است که اقامه جدار در حضور اهل ده بوده، و به همین جهت احتیاجی نبوده که بفرماید "لو شئت لتخذت علیه منهم اجرا" و "یا" من اهلها اجرا" یعنی چه می شد که از ایشان (و یا از اهل این ده) در برابر این عمل مزدی می گرفتی، و کلمه: "از ایشان" و "یا" از اهل ده" را انداخته است - دقت فرمائید.

و مراد از "استطعام" طلب طعام است به عنوان میهمانی و لذا دنبالش فرمود: "فابوا- پس از اینکه میهمانشان کنند مضایقه نمودند". معنای "انقضاض" در جمله "فوجدوا فيها جداراً يريد أن ينقض" سقوط و فرو ریختن است، و اینکه فرموده: می خواست سقوط کند معنایش این است که در شرف سقوط بود.

و اینکه فرموده: "فاقامه" معنایش این است که خضر آن را درست کرد ولی دیگر نفرمود: چگونه درستش کرد، آیا به طور معجزه و خرق عادت بوده یا از طریق معمولی خرابش کرده و از نو بنیانش نهاده، و یا با بکار بردن ستون از سقوطش جلوگیری نموده است. چیزی که هست از اینکه موسی به وی گفت: چرا مزد از ایشان نگرفتی شاید استفاده شود که از راه ساختمان آن را اصلاح کرده اند، نه از راه معجزه، چون معهود از مزد گرفتن در صورت عمل کردن معمولی است.

در جمله "لو شئت لاتخذت (۱) علیه أجراً" کلمه "تخذ" به معنای اخذ است، و ضمیر در "علیه" به اقامه ای برمی گردد که از مفهوم "فاقامه" استفاده می شود، چون اقامه مصدر است، هم ضمیر مذکر به آن برمی گردد، و هم مؤنث، و سیاق گواهی می دهد بر اینکه موسی و خضر گرسنه بوده اند. و مقصود موسی از اینکه گفت "خوب است در برابر عملت اجرتی بگیری" این بوده که با آن اجرت غذایی بخزند تا سد جوع کنند.

ص: ۴۷۸

---

۱- این کلمه هم با تشدید خوانده شده و از "اتخذ" گرفته شده و هم با تخفیف و از "تخذ".

" قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ سَأَتَّبِعُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا "

کلمه " هذا " اشاره است به گفته موسی، یعنی این حرف تو سبب فراق میان من و تو شد. و یا به قول بعضی (۱) اشاره به وقت است، یعنی حالا- دیگر وقت فراق میان من و تو رسید. و ممکن است اشاره به خود فراق باشد، یعنی این فراق میان من و تو است که فرا رسید. کانه فراق، امری غایب بوده حالا یعنی به محض گفتن موسی " که خوب است مزدی بگیری " فرا رسیده است.

و اگر گفت: " فراق بین من و بین تو " و نفرمود: " فراق بین ما " به خاطر تاکید بوده.

و اگر خضر این حرف را بعد از سؤال سوم موسی گفت و جلوتر نگفت برای این بوده که در آن دو نوبت موسی (علیه السلام) یا عذرخواهی می کرده هم چنان که در نوبت اول چنین کرده و یا از او مهلت می خواسته هم چنان که در نوبت دوم چنین کرد. خود موسی خضر را برای نوبت سوم معذور داشت و گفت بعد از سؤال دوم اگر بار سوم از چیزی پرسیدم دیگر با من مصاحبت مکن. بقیه جملات آیه روشن است.

**جدا شدن موسی و خضر (علیهما السلام) و اخبار خضر (علیه السلام) موسی (علیه السلام) را به تاویل اعمال خود (سوراخ کردن کشتی، قتل نوجوان و بنای دیوار)**

" أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ ... "

از این جمله شروع کرده به تفصیل آن وعده ای که اجمالا داده و گفته بود به زودی تو را خبر می دهم.

جمله " ان اعیبها " یعنی آن را معیوب کنم. و همین خود قرینه است بر اینکه مقصود از " كَلَّ سَفِينِهِ " هر سفینه سالم و غیر معیوب بوده است.

" وَ كَانَ وَّرَاءَهُمْ مَلِكٌ " - کلمه " وراء " به معنای پشت سر است، و ظرفی است در مقابل ظرفی دیگر که همان روبروی آدمی است که به آن " قدام " و " امام " می گویند، و لیکن گاهی کلمه " وراء " بر جوی که در آن جو دشمنی خود را پنهان کرده و آدمی از آن غافل باشد اطلاق می شود، هر چند که پشت سر نباشد، بلکه روبرو باشد. و نیز بر جهتی که در آن چیزی باشد که آدمی از آن روگردان است و یا در آن چیزی باشد که آدمی را از غیر خودش به خودش مشغول می کند، هر چند که پشت سر نباشد. کانه آدمی روی خود را از آن چیز به طرف خلاف آن برمی گرداند، هم چنان که خدای تعالی هر سه معنا را استعمال کرده و فرموده: " فَمَنْ اِبْتِغَى وَّرَاءَ ذَلِكُمْ فَاولئِكَ هُمُ الْعَادُونَ " (۲) و نیز فرموده:

ص: ۴۷۹

۱- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۸۷.

۲- هر کس ما وراء این رای بخواهد چنین کسانی تجاوز کارانند. سوره مؤمنون. آیه ۷.

" وَ مَا كَانَ لِيَشِيرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ " (۱) و نیز فرموده: " وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ " (۲).

و خلاصه معنای آیه این است که: کشتی مزبور مال عده ای از مستمندان بوده که با آن در دریا کار می کردند، و لقمه نانی به دست می آوردند، و در آنجا پادشاهی بود که کشتی های دریا را غصب می کرد، من خواستم آن را معیوب کنم تا آن پادشاه جبار بدان طمع ننهد، و از آن صرف نظر کند.

" وَ أَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُزْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا ".

از نظر سیاق و از نظر جمله " وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي " که خواهد آمد بطور روشن چنین به نظر می رسد که مراد از " خشیت " به طور مجاز پرهیز از روی رأفت و رحمت باشد، نه معنای حقیقی که همان تاثر قلبی خاص است.

چون خدای تعالی در آیه " وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ " (۳) معنای حقیقی خشیت را از انبیای عظامش نفی کرده است.

و نیز بطور روشن چنین به نظر می رسد که منظور از جمله " أَنْ يُزْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا " این باشد که پدر و مادر خود را اغواء نموده و از راه تاثیر روحی و اداری بر طغیان و کفر کند، چون پدر و مادر محبت شدید نسبت به فرزند خود دارند. لیکن جمله " وَ أَقْرَبَ رُحْمًا " که در آیه بعدی است تا حدی تایید می کند که دو کلمه " طغیان " و " کفر " دو تمیز باشند برای " ارهاق " یعنی در حقیقت دو وصف باشند برای غلام نه برای پدر و مادرش.

" فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاءً وَ أَقْرَبَ رُحْمًا ".

مقصود از اینکه فرمود " ما خواستیم خدا به جای این فرزند فرزندی دیگر به آن دو بدهد که از جهت زکات (طهارت) بهتر از او باشد " این است که از جهت صلاح و ایمان بهتر از او باشد، چون در مقابل طغیان و کفر که در آیه قبلی بود همان صلاح و ایمان است، اصل کلمه " زکات " به طوری که گفته شده طهارت و پاکی است.

و مراد از اینکه فرمود " نزدیک تر از او از نظر رحم باشد " این است که از او بیشتر صله رحم کند، و بیشتر فامیل دوست باشد، و به همین جهت پدر و مادر را وادار به طغیان و کفر نکند. و اما اگر بگوییم " یعنی مهربان تر به پدر و مادر باشد " با جمله " اقرب منه " مناسب

ص: ۴۸۰

۱- هیچ بشری را نمی رسد که خدا با او تکلم کند، مگر از راه وحی، یا از ورای حجاب. سوره شوری، آیه ۵۱.

۲- و خدا از ورای ایشان است. سوره بروج، آیه ۲۰.

۳- از احدی جز خدا نمی ترسند. سوره احزاب، آیه ۳۹.

نیست، چون معمولاً نمی‌گویند در مهر و محبت نزدیکتر باشد، و معنای قبلی مناسب تر است.

و این معنا همانطور که از نظر خواننده گذشت تایید می‌کند که منظور از جمله "أَنْ يُهَقِّهْمَا طُعْيَانًا وَ كُفْرًا" که در آیه قبلی بود این باشد که فرزند نامبرده پدر و مادر را با طغیان و کفر خود ارهاق کند، یعنی طاغی و کافر کند، نه اینکه به آنها تکلیف کند که طاغی و کافر شوند.

و این آیه به هر حال اشاره به این دارد که ایمان پدر و مادرش نزد خدا ارزش داشته، آن قدر که اقتضای داشتن فرزندی مؤمن و صالح را داشته‌اند که با آن دو صله رحم کند، و آنچه در فرزند اقتضاء داشته خلاف این بوده، و خدا امر فرموده تا او را بکشد، تا فرزندی دیگر بهتر از او و صالح تر و رحم دوست تر از او به آن دو بدهد. "وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا".

بعید نیست که از سیاق استظهار شود که مدینه (شهر) مذکور در این آیه غیر از آن قریه‌ای بوده که در آن دیواری مشرف به خرابی دیده و بنایش کردند، زیرا اگر مدینه همان قریه بوده دیگر زیاد احتیاج نبوده که بفرماید: دو غلام یتیم در آن بودند، پس گویا عنایت بر این بوده که اشاره کند بر اینکه دو یتیم و سرپرست آن دو در قریه حاضر نبوده‌اند.

ذکر یتیمی دو پسر، و وجود گنجی متعلق به آن دو در زیر دیوار، و این معنا که اگر دیوار بریزد گنج فاش گشته از بین می‌رود، و اینکه پدر آن دو یتیم مردی صالح بوده، همه زمینه چینی برای این بوده که بفرماید: "فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَ يَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا"، و جمله "رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ" تعلیل این اراده است.

پس رحمت خدای تعالی سبب اراده او است به اینکه یتیم‌ها به گنج خود برسند، و چون محفوظ ماندن گنج منوط به اقامه دیوار روی آن بوده، لا جرم خضر آن را به پا داشت، و سبب برانگیخته شدن رحمت خدا همان صلاح پدر آن دو بوده که مرگش رسیده و دو یتیم و یک گنج از خود به جای گذاشته است.

در موافقت دادن میان صلاح پدر ایتم و دینیه کردنش گنج را برای فرزندان بحثهایی طولانی کرده‌اند با اینکه خدای تعالی دینیه کردن پول را مذمت نموده و فرموده: "وَ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لَا يُفْقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ" (۱).

ص: ۴۸۱

---

۱- کسانی که طلا و نقره را دینیه می‌کنند و در راه خدا انفاقش نمی‌کنند به عذاب دردناکی نویدشان ده. سوره توبه، آیه ۳۴.

لکن آیه مورد بحث متعرض بیش از این نیست که در زیر دیوار گنجی از برای آن دو یتیم بوده، و دیگر دلالت ندارد بر اینکه پدرشان آن را دفن کرده باشد. علاوه بر اینکه به فرضی هم که پدر آنان دفن کرده باشد توصیف پدر آنان به اینکه مردی صالح بوده خود دلیل بر این است که گنج مزبور هر چه بوده مذموم نبوده. از این هم که بگذریم ممکن است پدر صالح آن دو گنجی را به ملاک جایزی برای فرزندانش دفن کرده باشد. این کار بالاتر از سوراخ کردن کشتی نیست، چطور آن دو کار با تاویل امر الهی جائز باشد اینهم لا بد تاویلی داشته است، البته در این میان روایتی هست که در بحث روایتی آینده خواهد آمد- ان شاء الله تعالی.

این آیه دلالت دارد بر اینکه صلاح انسان گاهی در وارث انسان اثر نیک می گذارد، و سعادت و خیر را در ایشان سبب می گردد، هم چنان که آیه شریفه " وَ لِيُخْشِ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ ... " (۱) نیز دلالت دارد بر اینکه صلاح پدر و مادر در سرنوشت فرزند مؤثر است. و اینکه فرمود " وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي " کنایه است از اینکه حضرت خضر هر کاری که کرده به امر دیگری یعنی به امر خدای سبحان بوده نه به امری که نفسش کرده باشد.

" ذَلِكْ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا "

کلمه " تستطع " از " استطاع، یسطع " به معنای " استطاع، یسطع " است. در اول سوره آل عمران هم گذشت که تاویل در عرف قرآن عبارت است از حقیقتی که هر چیزی متضمن آن است و وجودش مبتنی بر آن و برگشتش به آن است، مانند تاویل خواب که به معنای تعبیر آن است، و تاویل حکم که همان ملاک آن است، و تاویل فعل که عبارت از مصلحت و غایت حقیقی آن، و تاویل واقعه علت واقعی آن است، و همچنین است در هر جای دیگری که استعمال شود.

پس اینکه فرمود: " ذَلِكْ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ ... " اشاره ای است از خضر به اینکه آنچه برای وقایع سه گانه تاویل آورد و عمل خود را در آن وقایع توجیه نمود سبب حقیقی آن وقایع بوده نه آنچه که موسی از ظاهر آن قضایا فهمیده بود، چه آن جناب از قضیه کشتی تسبیب هلاکت مردم، و از قضیه کشتن آن پسر، قتل بدون جهت، و از قضیه دیوار سازی سوء تدبیر در

ص: ۴۸۲

۱- باید بترسند کسانی که اگر بعد از خود وارثی و ذریه صغیری باقی می گذارد، و از ناملايمات به جان آنان می ترسند ...  
سوره نساء، آیه ۹.



زندگی را فهمیده بود.

بعضی (۱) از مفسرین گفته اند: خضر (علیه السلام) در کلام خود ادبی زیبا نسبت به پروردگار خود رعایت کرده و آن قسمت از کارها را که خالی از نقص نبوده به خود نسبت داده مثلاً گفته است: "فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيْبَهَا" و آنچه انتسابش هم به خود و هم به خدا جائز بوده با صیغه متکلم مع الغیر تعبیر کرده، و مثلاً گفته است: "فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا" و یا فرموده:

"فخشینا" و آنچه که مربوط به ربوبیت و تدبیر خدای تعالی بوده به ساحت مقدس او اختصاص داده، و فرموده: "فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا".

## بحثی تاریخی در دو فصل

### ۱- داستان موسی و خضر در قرآن

خدای سبحان به موسی وحی کرد که در سرزمینی بنده ای دارد که دارای علمی است که وی آن را ندارد، و اگر به طرف مجمع البحرین برود او را در آنجا خواهد دید به این نشانه که هر جا ماهی زنده- و یا گم- شد همانجا او را خواهد یافت.

موسی (علیه السلام) تصمیم گرفت که آن عالم را ببیند، و چیزی از علوم او را فرا گیرد، لا جرم به رفیقش اطلاع داده به اتفاق به طرف مجمع البحرین حرکت کردند و با خود یک عدد ماهی مرده برداشته به راه افتادند تا بدانجا رسیدند و چون خسته شده بودند بر روی تخته سنگی که بر لب آب قرار داشت نشستند تا لحظه ای بیاسایند و چون فکرشان مشغول بود از ماهی غفلت نموده فراموشش کردند.

از سوی دیگر ماهی زنده شد و خود را به آب انداخت- و یا مرده اش به آب افتاد- رفیق موسی با اینکه آن را دید فراموش کرد که به موسی خبر دهد، از آنجا برخاسته به راه خود ادامه دادند تا آنکه از مجمع البحرین گذشتند و چون بار دیگر خسته شدند موسی به او گفت غذایمان را بیاور که در این سفر سخت کوفته شدیم. در آنجا رفیق موسی به یاد ماهی و آنچه که از داستان آن دیده بود افتاد، و در پاسخش گفت: آنجا که روی تخته سنگ نشسته بودیم ماهی را دیدم که زنده شد و به دریا افتاد و شنا کرد تا ناپدید گشت، من خواستم به تو بگویم ولی شیطان از یادم برد- و یا ماهی را فراموش کردم در نزد صخره پس به دریا افتاد و رفت.

ص: ۴۸۳

موسی گفت: این همان است که ما، در طلبش بودیم و آن تخته سنگ همان نشانی ما است پس باید بدانجا برگردیم. بی درنگ از همان راه که رفته بودند برگشتند، و بنده ای از بندگان خدا را که خدا رحمتی از ناحیه خودش و علمی لدنی به او داده بود بیافتند. موسی خود را بر او عرضه کرد و درخواست نمود تا او را متابعت کند و او چیزی از علم و رشدی که خدایش ارزانی داشته به وی تعلیم دهد. آن مرد عالم گفت: تو نمی توانی با من باشی و آنچه از من و کارهایم مشاهده کنی تحمل نمایی، چون تاویل و حقیقت معنای کارهایم را نمی دانی، و چگونه تحمل توانی کرد بر چیزی که احاطه علمی بدان نداری؟ موسی قول داد که هر چه دید صبر کند و ان شاء الله در هیچ امری نافرمانیش نکند. عالم بنا گذاشت که خواهش او را بپذیرد، و آن گاه گفت پس اگر مرا پیروی کردی باید که از من از هیچ چیزی سؤال نکنی، تا خودم در باره آنچه می کنم آغاز به توضیح و تشریح کنم.

موسی و آن عالم حرکت کردند تا بر یک کشتی سوار شدند، که در آن جمعی دیگر نیز سوار بودند موسی نسبت به کارهای آن عالم خالی الذهن بود، در چنین حالی عالم کشتی را سوراخ کرد، سوراخی که با وجود آن کشتی ایمن از غرق نبود، موسی آن چنان تعجب کرد که عهدهی را که با او بسته بود فراموش نموده زبان به اعتراض گشود و پرسید چه می کنی؟

می خواهی اهل کشتی را غرق کنی؟ عجب کار بزرگ و خطرناکی کردی؟ عالم با خونسردی جواب داد: نگفتم تو صبر با من بودن را نداری؟ موسی به خود آمده از در عذرخواهی گفت من آن وعده ای را که به تو داده بودم فراموش کردم، اینک مرا بدانچه از در فراموشی مرتکب شدم مؤاخذه مفرما، و در باره ام سخت گیری مکن.

سپس از کشتی پیاده شده به راه افتادند در بین راه به پسری برخورد نمودند عالم آن کودک را بکشت. باز هم اختیار از کف موسی برفت و بر او تغییر کرد، و از در انکار گفت این چه کار بود که کردی؟ کودک بی گناهی را که جنایتی مرتکب نشده و خونی نریخته بود بی جهت کشتی؟ راستی چه کار بدی کردی! عالم برای بار دوم گفت: نگفتم تو نمی توانی در مصاحبت من خود را کنترل کنی؟ این بار دیگر موسی عذری نداشت که بیاورد، تا با آن عذر از مفارقت عالم جلوگیری کند و از سوی دیگر هیچ دلش رضا نمی داد که از وی جدا شود، بناچار اجازه خواست تا به طور موقت با او باشد، به این معنا که مادامی که از او سؤالی نکرده با او باشد، همین که سؤال سوم را کرد مدت مصاحبتش پایان یافته باشد و درخواست خود را به این بیان اداء نمود: اگر از این به بعد از تو سؤالی کنم دیگر عذری نداشته باشم.

عالم قبول کرد، و باز به راه خود ادامه دادند تا به قریه ای رسیدند، و چون گرسنگیشان

به منتها درجه رسیده بود از اهل قریه طعامی خواستند و آنها از پذیرفتن این دو میهمان سر باز زدند. در همین اوان دیوار خرابی را دیدند که در شرف فرو ریختن بود، به طوری که مردم از نزدیک شدن به آن پرهیز می کردند، پس آن دیوار را به پا کرد. موسی گفت: اینها که از ما پذیرایی نکردند، و ما الآن محتاج به آن دستمزد بودیم.

مرد عالم گفت: اینک فراق من و تو فرا رسیده. تاویل آنچه کردم برای تو می گویم و از تو جدا می شوم، اما آن کشتی که دیدی سوراخش کردم مال عده ای مسکین بود که با آن در دریا کار می کردند و هزینه زندگی خود را به دست می آوردند و چون پادشاهی از آن سوی دریا کشتی ها را غصب می کرد و برای خود می گرفت، من آن را سوراخ کردم تا وقتی او پس از چند لحظه می رسد کشتی را معیوب ببیند و از گرفتنش صرفنظر کند.

و اما آن پسر که کشتم خودش کافر و پدر و مادرش مؤمن بودند، اگر او زنده می ماند با کفر و طغیان خود پدر و مادر را هم منحرف می کرد، رحمت خدا شامل حال آن دو بود، و به همین جهت مرا دستور داد تا او را بکشم، تا خدا به جای او به آن دو فرزند بهتری دهد، فرزندی صالح تر و به خویشان خود مهربانتر و بدین جهت او را کشتم.

و اما دیواری که ساختم، آن دیوار مال دو فرزند یتیم از اهل این شهر بود و در زیر آن گنجی نهفته بود، متعلق به آن دو بود، و چون پدر آن دو، مردی صالح بود به خاطر صلاح پدر رحمت خدا شامل حال آن دو شد، مرا امر فرمود تا دیوار را بسازم به طوری که تا دوران بلوغ آن دو استوار بماند، و گنج محفوظ باشد تا آن را استخراج کنند، و اگر این کار را نمی کردم گنج بیرون می افتاد و مردم آن را می بردند.

آن گاه گفت: من آنچه کردم از ناحیه خود نکردم، بلکه به امر خدا بود و تاویلش هم همان بود که برای تو گفتم: این بگفت و از موسی جدا شد.

## ۲- شخصیت خضر (علیه السلام) در روایات

در قرآن کریم در باره حضرت خضر غیر از همین داستان رفتن موسی به مجمع البحرین چیزی نیامده و از جوامع اوصافش چیزی ذکر نکرده مگر همین که فرموده: "فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا" (۱).

از آنچه از روایات نبوی و یا روایات وارده از طرق ائمه اهل بیت (علیه السلام) در داستان خضر رسیده چه می توان فهمید؟ از روایت محمد بن عماره که از امام صادق

ص: ۴۸۵

۱- پس برخوردارند به بنده ای از بندگان ما که ما به وی رحمتی از خود داده و از ناحیه خود به وی علمی آموختیم. سوره کهف، آیه ۶۵.

(علیه السلام) نقل شده و در بحث روایتی آینده خواهد آمد، چنین برمی آید که آن جناب پیغمبری مرسل بوده که خدا به سوی قومش مبعوثش فرموده بود، و او مردم خود را به سوی توحید و اقرار به انبیاء و فرستادگان خدا و کتابهای او دعوت می کرده و معجزه اش این بوده که روی هیچ چوب خشکی نمی نشست مگر آنکه سبز می شد و بر هیچ زمین بی علفی نمی نشست مگر آنکه سبز و خرم می گشت، و اگر او را خضر نامیدند به همین جهت بوده است و این کلمه با اختلاف مختصری در حرکاتش در عربی به معنای سبزی است، و گرنه اسم اصلی اش تالی بن ملکان بن عابر بن ارفخشد بن سام بن نوح است ...

مؤید این حدیث در وجه نامیدن او به خضر مطلبی است که در الدر المنثور از عده ای از ارباب جوامع حدیث از ابن عباس و ابی هریره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده که فرمود: خضر را بدین جهت خضر نامیدند که وقتی روی پوستی سفید رنگ نماز گزارد، همان پوست هم سبز شد (۱).

و در بعضی از اخبار مانند روایت عیاشی (۲) از برید از یکی از دو امام باقر یا صادق (علیه السلام) آمده که: خضر و ذو القرنین دو مرد عالم بودند نه پیغمبر. لیکن آیات نازل در داستان خضر و موسی خالی از این ظهور نیست که وی نبی بوده، و چطور ممکن است بگوییم نبوده در حالی که در آن آیات آمده که حکم بر او نازل شده است.

و از اخبار متفرقه ای که از امامان اهل بیت (علیه السلام) نقل شده برمی آید که او تا کنون زنده است و هنوز از دنیا نرفته. و از قدرت خدای سبحان هیچ دور نیست که بعضی از بندگان خود را عمری طولانی دهد و تا زمانی طولانی زنده نگهدارد. برهانی عقلی هم بر محال بودن آن نداریم و به همین جهت نمی توانیم انکارش کنیم.

علاوه بر اینکه در بعضی روایات از طرق عامه سبب این طول عمر هم ذکر شده. در روایتی که الدر المنثور از دارقطنی و ابن عساکر از ابن عباس نقل کرده اند چنین آمده که: او فرزند بلا فصل آدم است و خدا بدین جهت زنده اش نگه داشته تا دجال را تکذیب کند (۳). و در بعضی دیگر که در الدر المنثور از ابن عساکر از ابن اسحاق روایت شده نقل گردیده که آدم برای بقای او تا روز قیامت دعا کرده است (۴) ..

ص: ۴۸۶

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۴.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۰۳. (۳ و ۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۴. [.....]

و در تعدادی از روایات که از طرق شیعه (۱) و سنی (۲) رسیده آمده که خضر از آب حیات که واقع در ظلمات است نوشیده، چون وی در پیشاپیش لشکر ذوالقرنین که در طلب آب حیات بود قرار داشت، خضر به آن رسید و ذوالقرنین نرسید. و این روایات و امثال آن روایات آحادی است که قطع به صدورش نداریم، و از قرآن کریم و سنت قطعی و عقل هم دلیلی بر توجیه و تصحیح آنها نداریم.

قصه‌ها و حکایات و همچنین روایات در باره حضرت خضر بسیار است و لیکن چیزهایی است که هیچ خردمندی به آن اعتماد نمی‌کند. مانند اینکه در روایت الدر المنثور از ابن شاهین از خصیف آمده که: چهار نفر از انبیاء تا کنون زنده اند، دو نفر آنها یعنی عیسی و ادریس در آسمانند و دو نفر دیگر یعنی خضر و الیاس در زمینند، خضر در دریا و الیاس در خشکی است (۳).

و نیز مانند روایت الدر المنثور از عقیلی از کعب که گفته: خضر در میان دریای بالا و دریای پائین بر روی منبری قرار دارد، و جنبندگان دریا مامورند که از او شنوایی داشته باشند و اطاعتش کنند، و همه روزه صبح و شام ارواح بر وی عرضه می‌شوند (۴).

و مانند روایت الدر المنثور از ابی‌الشیخ در کتاب "العظمه" و ابی‌نعیم در حلیه از کعب الاحبار که گفته: خضر پسر عامیل با چند نفر از رفقای خود سوار شده به دریای هند رسید- و دریای هند همان دریای چین است- در آنجا به رفقایش گفت: مرا به دریا آویزان کنید، چند روز و شب آویزان بوده آن گاه صعود نمود گفتند: ای خضر چه دیدی؟ خدا عجب اکرامی از تو کرد که در این مدت در لجه دریا محفوظ ماندی! گفت: یکی از ملائکه به استقبالم آمده گفت: ای آدمی زاده خطاکار از کجا می‌آیی و به کجا می‌روی؟ گفتم:

می‌خواهم ته این دریا را ببینم. گفت: چگونه می‌توانی به ته آن برسی در حالی که از زمان داود (علیه السلام) مردی به طرف قعر آن می‌رود و تا به امروز نرسیده. با اینکه از آن روز تا امروز سیصد سال می‌گذرد (۲). و روایاتی دیگر از این قبیل روایات که مشتمل بر نوادر داستانها است.

ص: ۴۸۷

۱- تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۸۰، ح ۶. (۲، ۳، ۴) الدر المنثور، ج ۴- ص ۲۳۹.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۹.

در تفسیر برهان از ابن بابویه و او به سند خود از جعفر بن محمد بن عماره از پدرش از جعفر بن محمد (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: خدا وقتی با موسی تکلم کرد، تکلم کردنی، و تورات را بر او نازل کرد و در الواح برایش از همه چیز موعظه و تفصیل بنوشت و معجزه ای در دست او و معجزه ای در عصای او قرار داد، و معجزه هایی در جریان طوفان و ملخ و قورباغه و سوسمار و خون و شکافته شدن دریا و غرق فرعون و لشکرش به دست او جاری ساخت طبع بشری او بر آتش داشت که در دل بگوید: گمان نمی کنم خدا خلقی آفریده باشد که داناتر از من باشد، به محضی که این خیال در دلش خطور نمود خدای عز و جل به جبرئیل وحی کرد، بنده ام را قبل از آنکه (در اثر عجب) هلاک گردد دریاب و به او بگو که در محل تلاقی دو دریا مرد عابدی است، باید او را پیروی کنی و از او تعلیم بگیری.

جبرئیل بر موسی نازل شد و پیام خدای را به او رسانید. موسی (علیه السلام) فهمید که این دستور به خاطر آن خیالی است که در دل کرده، لا- جرم با همراه خود یوشع بن نون به راه افتاد تا به مجمع البحرین رسیدند. در آنجا به خضر برخوردند که مشغول عبادت خدای عز و جل بود و قرآن کریم در این باره فرموده " فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ... " (۱).

مؤلف: این حدیث داستان را مفصل آورده و جزئیات مصاحبت موسی و خضر را که قرآن کریم هم بازگو کرده شرح داده است.

و عیاشی داستان را در تفسیرش (۲) به دو طریق و قمی (۳) نیز به دو طریق یکی با سند و یکی بی سند روایت کرده اند. و الدر المنثور (۴) آن را به طرق زیادی از ارباب جوامع از قبیل بخاری، مسلم، نسایی، ترمذی و غیر ایشان از ابن عباس و از ابی بن کعب از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده است.

همه احادیث در آن مضمونی که ما از حدیث محمد بن عماره آوردیم متفقند. و نیز در

۱- تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۷۲.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۰ و ۳۳۲.

۳- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۷ و ۳۸.

۴- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۲۹.

اینکه آن ماهی که با خود داشته اند در روی تخت سنگ زنده شده و راه خود را در دریا گرفته و ناپدید شده، اتفاق دارند. لیکن در بسیاری از جزئیات که زائد بر آنچه از قصه در قرآن آمده است اختلاف دارند.

یکی آن مطلبی است که از روایت ابن بابویه و قمی به دست می آید که مجمع البحرین در سرزمین شامات و فلسطین واقع بوده، به قرینه اینکه در روایت، این دو بزرگوار آن قریه ای که در کنار آن دیوار ساختند ناصر نامیده شده که نصاری منسوب به آنند و ناصر در این سرزمین است. ولی در بعضی از روایات، مجمع البحرین را اراضی آذربایجان دانسته. این معنا را الدر المنثور هم از سدی نقل کرده که گفته است: آن دو بحر عبارت بوده از "کر" و "رس" که در دریا می ریختند و قریه نامبرده در داستان "باجروان" نامیده می شده که مردمش بسیار لئیم و پست بوده اند. و از ابی روایت شده که آن قریه "افریقیه" بوده و از قرظی نقل شده که گفته است "طنجه" بوده. و از قتاده نقل شده که مجمع البحرین محل تلاقی دریای روم و دریای فارس است (۱).

اختلاف دیگری که وجود دارد در باره آن ماهی است. در بعضی (۲) آمده که ماهی بریان بوده. و در بیشتر روایات (۳) آمده که ماهی شور بوده، و در مرسله قمی (۴) و در روایات (۵) مسلم و بخاری و نسایی و ترمذی و دیگران آمده که نزد تخته سنگ چشمه حیات بوده. حتی در روایت مسلم و غیر او آمده که آن آب، آب حیات بوده که هر کس از آن بخورد همیشه زنده می ماند و هیچ مرده بی جانی به آن نزدیک نمی شود مگر آنکه زنده می گردد، به همین جهت بوده که وقتی موسی و رفیقش نزدیک آن آب نشستند ماهی زنده شد... و در غیر این روایت آمده: رفیق موسی از آن آب وضو گرفت، از آب وضویش یک قطره به آن ماهی چکید و زنده اش کرد. و در دیگری آمده که یوشع از آن آب خورد در حالی که حق خوردن نداشت پس خضر چون او را با موسی بدید به جرم اینکه از آن آب نوشیده او را در یک کشتی بست و رهایش کرد او در نتیجه در میان امواج دریا سرگردان هست تا قیامت قیام کند.

و در بعضی دیگر آمده: نزدیک صخره، چشمه حیات بوده، همان چشمه ای که خود

ص: ۴۸۹

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۵.

۲- منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۶۶.

۳- نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۷۰، ح ۱۲۸.

۴- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۷.

۵- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۱.

خضر از آن نوشید- این قسمت را سایر روایات ندارند.

و از جمله اختلافاتی که در این داستان هست این است که در چهار روایت صحیح مسلم، بخاری، نسایی، و ترمذی، و غیر آنها آمده که: ماهی به دریا افتاد و راه خود را پیش گرفت که برود، پس خداوند متعال آب را بر آن ماهی از جریان انداخت، در نتیجه ماهی در قطعه ای از آب که به صورت اطافی درآمده بود محبوس شد... و در بعضی دیگر آمده که موسی بعد از آنکه از سفر با خضر برگشت اثر حرکت ماهی را دید، و آن را دنبال کرد، هر جا که می رفت موسی هم روی آب می رفت تا به جزیره ای از جزائر عرب رسیدند.

و در حدیث طبری از ابن عباس آمده که: او، یعنی موسی، برگشت تا نزد تخته سنگ رسید، در آنجا ماهی را دید، ماهی فرار کرد و در آب به این سو و آن سو می رفت و خود را به دریا می زد. موسی هم او را دنبال نمود، با عصای خود به آب می زد و آب کنار می رفت تا او را بگیرد، از این به بعد ماهی هر جا که از دریا می گذشت خشک می شد و مانند تخته سنگ می گردید (۱)... بعضی از روایات هم این قسمت را ندارد.

اختلاف دیگر، در محل ملاقات با خضر است، در بیشتر روایات آمده که موسی خضر را نزد تخته سنگ دید. و در بعضی آمده که ماهی را دنبال کرد تا بگیرد، به جزیره ای از جزائر دریا رسید، آنجا خضر را دیدار کرد. و در بعضی آمده که او را دید که روی آب نشسته، و یا تکیه داده است.

اختلاف دیگر در این است که آیا رفیق موسی هم با موسی و خضر بود یا آن دو وی را رها نموده پی کار خود رفتند؟.

اختلاف دیگر در کیفیت سوراخ کردن کشتی و کیفیت کشتن آن کودک و در کیفیت بر پا داشتن دیوار و در گنج نهفته در زیر آن است، لیکن اکثر روایات دارد که گنج مذکور لوحی از طلا- بوده که در آن مواعظی چند نوشته شده بوده. و در خصوص پدر صالح ظاهر بیشتر روایات این است که پدر بلافضل آن دو کودک بوده ولی در بعضی دیگر آمده که جد دهمی و در بعضی هفتمی بوده. و در بعضی آمده که میان آن کودک و آن پدر صالح هفتاد پدر فاصله بوده. و در بعضی از روایات آمده که هفتصد سال فاصله بوده. و اختلافات دیگری از این قبیل که در جهات مختلف این داستان وجود دارد.

و در تفسیر قمی از محمد بن بلال از یونس در نامه ای که به حضرت رضا (علیه السلام)

ص: ۴۹۰



نوشته اند از آن جناب پرسیده اند از موسی و آن عالمی که نزدش رفت کدام عالم تر بودند؟

دیگر اینکه آیا جائز است که پیغمبری چون موسی که خودش حجت خدا بوده حجتی دیگر در زمان خود او بوده باشد؟ حضرت فرموده است: موسی نزد آن عالم رفت و او را در جزیره ای از جزایر دریا دیدار نمود که یا نشسته بود و یا تکیه داده بود، موسی سلام داد، و او معنای سلام را نفهمید، چون در همه روی زمین سلام دادن معمول نبود.

پرسید تو کیستی؟ گفت: من موسی بن عمرانم، پرسید تو آن موسی بن عمرانی که خدا با او تکلم کرده؟ گفت آری. پرسید چه حاجت داری؟ گفت: آمده ام تا مرا از آن رشدی که تعلیم داده شده ای تعلیم دهی. گفت: من موکل بر امری شده ام که تو طاقت آن را نداری، هم چنان که تو موظف به امری شده ای که من طاقتش را ندارم، - تا آخر حدیث (۱).

مؤلف: این معنا در اخبار دیگری، هم از طرق شیعه و هم سنی روایت شده.

و در الدر المنثور است که حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - از ابی روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: وقتی موسی خضر را دید مرغی آمد و منقار خود را در آب فرو برد، خضر به موسی گفت: می بینی که این مرغ با این عمل خود چه می گوید؟

گفت: چه می گوید. گفت می گوید: علم تو و علم موسی در برابر علم خدا در مثل مانند آبی می ماند که من با منقارم از دریا برمی دارم (۲).

مؤلف: داستان این مرغ در اغلب روایات این داستان آمده.

و در تفسیر عیاشی از هشام بن سالم از ابو عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: موسی عالمتر از خضر بود (۳).

و در همان کتاب از ابو حمزه از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرموده:

جانشین موسی یوشع بن نون بوده و مقصود از "فتی" که در قرآن کریم آمده هموست (۴).

باز در آن کتاب از عبد الله بن میمون قداح از امام صادق از پدرش (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: روزی موسی در میان جمعی از بزرگان بنی اسرائیل نشسته بود، مردی به او گفت: من احدی را سراغ ندارم که به خدا عالم تر از تو باشد. موسی هم گفت: من نیز سراغ ندارم. خدا بدو وحی فرستاد که چرا، بنده ام خضر از تو به من داناتر است. موسی تقاضا کرد تا

ص: ۴۹۱

۱- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۸. [.....]

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۴. (۳ و ۴) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۰، ح ۴۲ و ۴۳.

بدو راهش بنماید. قضیه ماهی، نشانی میان موسی و خدا بود برای یافتن خضر که داستانش را قرآن کریم آورده (۱).

مؤلف: این روایت با روایتی که آن دو را برابر می دانست مخالف است، و لذا باید حمل شود بر اینکه نوع علم آن دو مختلف بوده.

### چند روایت در مورد اینکه خداوند بعد از مرگ بنده صالح، جانشین او در مال و اولاد او می شود

و در همان کتاب از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) آمده که در ذیل جمله "فخشینا" فرموده: ترسید از اینکه آن پسرک بزرگ شود، و پدر و مادر خود را به کفر دعوت کند و آن دو به خاطر شدت محبتی که به وی داشتند دعوتش را بپذیرند (۲).

باز در آن کتاب از عثمان از مردی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله "فَارَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا" فرموده: همین طور هم شد، زیرا صاحب دختری شدند که آن دختر پیغمبری زائید (۳).

مؤلف: در اکثر روایات آمده که از آن دختر هفتاد پیغمبر - البته با واسطه - به دنیا آمد.

و نیز در آن کتاب از اسحاق بن عمار روایت کرده که گفت: من از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: خداوند به خاطر صلاح مردی مؤمن فرزند او را هم اصلاح می کند، و خاندان خودش و بلکه اطرافیانش را حفظ می فرماید. و در سایه کرامت خدا مدام در حفظ خدا هستند. آن گاه به عنوان شاهد مثال داستان "لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ" را ذکر کرد و فرمود:

نمی بینی چگونه خدا صلاح پدر و مادر آن دو را با لطف و رحمت نسبت به آن دو شکر گذاشت؟ (۲).

و در همان کتاب از مسعده بن صدقه از جعفر بن محمد از پدرانش (علیه السلام) روایت کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خداوند، بعد از مرگ بنده صالح جانشین او در مال و اولاد او می شود، هر چند که اهل و اولاد او اهل و اولاد بدی باشند، آن گاه این آیه را: "وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا" تا به آخرش تلاوت فرمود (۳).

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از جابر روایت کرده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خدا به خاطر صلاح آدمی، امر اولاد او و اولاد اولاد او را اصلاح می کند، و ما دام که در میان آنان است ایشان را حفظ

ص: ۴۹۲

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۴، ۴۸. (۲ و ۳) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۶، ح ۵۶ و ۵۹.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۷، ح ۶۳.

۳- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۹، ح ۶۸.

مؤلف: روایات در این معنا بسیار زیاد است.

و در کافی به سند خود از صفوان جمال روایت می کند که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از قول خدای عز و جل پرسیدم که می فرماید: "وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا" فرمود: اما آن گنج طلا و نقره نبود، بلکه چهار کلمه بود: ۱- لا- اله الا الله ۲- کسی که به مرگ یقین دارد چطور به خود اجازه خنده می دهد؟ ۳- کسی که یقین به حساب دارد هرگز قلبش خوشحال نمی گردد. ۴- کسی که به قدر، یقین دارد جز از خدا نمی هراسد (۲).

مؤلف: روایات از طرق شیعه و اهل سنت زیاد رسیده که گنجی که در زیر دیوار بود لوحی بوده که در آن چهار کلمه نقش شده بود. و در بیشتر آن روایات آمده که لوحی از طلا- بوده، و این منافات با روایت صفوان که داشت: "آن گنج از طلا و نقره نبود" ندارد، چون مقصود امام در روایت مزبور این است که آن گنج از سنخ پول و درهم و دینار نبوده، متبادر از عبارت هم همین است.

روایات مختلفی در تعیین کلماتی که گفتیم بر آن لوح مکتوب بوده وجود دارد، و لیکن بیشتر آنها در کلمه توحید و دو مساله قدر و مرگ اتفاق دارند. و در بعضی از آنها شهادت به رسالت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله) هم ذکر شده، مانند روایتی که الدر المنثور از بیهقی در- کتاب شعب الایمان- از علی بن ابی طالب نقل کرده که در تفسیر جمله "وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا" فرمود: لوحی از طلا- بوده که در آن نوشته بوده "لا اله الا الله محمد رسول الله، عجب است کار کسی که می گوید مرگ حق است و خوشحالی هم به خود راه می دهد، عجب است از کسی که می گوید آتش حق است و با اینحال می خندد، و عجب است از کار کسی که می گوید قدر حق است و غمگین می شود؟ و عجب است از کار کسی که می بیند وضع دنیا و دست به دست شدن و دگرگونی هایش را که در اهل خود دارد و به آن دل می بندد و اعتماد می کند؟. ی.

ص: ۴۹۳

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۵.

۲- اصول کافی.

وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا (٨٣) إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا (٨٤) فَأَتْبَعَ سَبَبًا (٨٥) حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْتَ تُعَذِّبُ وَإِنَّمَا أَنْتَ تُتَّخَذُ فِيهِمْ حُسْنًا (٨٦) قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نَكْرًا (٨٧)

وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جِزَاءٌ الْحُسْنَىٰ وَسَيَتَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا (٨٨) ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا (٨٩) حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطَّلِعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا (٩٠) كَذَلِكَ وَوَجَدْنَاهُمْ حَمِيمًا وَرِجَالًا فَجِئْنَا بِمَا لَدَيْهِمْ خُبْرًا (٩١) ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا (٩٢)

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا (٩٣) قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا (٩٤) قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا (٩٥) آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قَطْرًا (٩٦) فَمَا اسطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسطَاعُوا لَهُ نَقْبًا (٩٧)

قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا (٩٨) وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا (٩٩) وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا (١٠٠) الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا (١٠١) أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا (١٠٢)

از تو از ذو القرنین پرسند. بگو: برای شما از او خبری خواهم خواند (۸۳).

ما به او در زمین تمکین دادیم و از هر چیز وسیله ای عطا کردیم (۸۴).

پس راهی را تعقیب کرد (۸۵).

چون به غروبگاه آفتاب رسید آن را دید که در چشمه ای گل آلود فرو می رود و نزدیک چشمه گروهی را یافت. گفتیم ای ذو القرنین یا عذاب می کنی یا میان آن طریقه ای نیکو پیش می گیری (۸۶).

گفت: هر که ستم کند زود باشد که عذابش کنیم و پس از آن سوی پروردگارش برند و سخت عذابش کند (۸۷).

و هر که ایمان آورد و کار شایسته کند پاداش نیک دارد و او را فرمان خویش کاری آسان گوئیم (۸۸).

و آن گاه راهی را دنبال کرد (۸۹).

تا به طلوع گاه خورشید رسید و آن را دید که بر قومی طلوع می کند که ایشان را در مقابل آفتاب پوششی نداده ایم (۹۰).

چنین بود و ما از آن چیزها که نزد وی بود به طور کامل خبر داشتیم (۹۱).

آن گاه راهی را دنبال کرد (۹۲).

تا وقتی میان دو کوه رسید مقابل آن قومی را یافت که سخن نمی فهمیدند (۹۳).

گفتند: ای ذو القرنین یا جوج و ماجوج در این سرزمین تباهاکارند آیا برای تو خراجی مقرر داریم که میان ما و آنها سدی بنا کنی (۹۴).

گفت: آن چیزها که پروردگارم مرا تمکن آن را داده بهتر است مرا به نیرو کمک دهید تا میان شما و آنها حائلی کنم (۹۵).

قطعات آهن پیش من آرید تا چون میان دو دیواره پر شد گفت: بدمید تا آن را بگداخت گفت:

روی گداخته نزد من آرید تا بر آن بریزم (۹۶).

پس نتوانستند بر آن بالا روند، و نتوانستند آن را نقب زنند (۹۷).

گفت: این رحمتی از جانب پروردگار من است و چون وعده پروردگارم بیاید آن را هموار سازد و وعده پروردگارم درست است (۹۸).



در آن روز بگذاریمشان که چون موج در هم شوند و در صور دمیده شود و جمعشان کنیم جمع کامل (۹۹).

آن روز جهنم را کاملاً به کافران نشان دهیم (۱۰۰).

همان کسان که دیدگانشان از یاد من در پرده بوده و شنیدن نمی توانسته اند (۱۰۱).

مگر کسانی که کافرند پندارند که سوای من بندگان مرا خدایان توانند گرفت که ما جهنم را برای کافران محل فرود آمدنی آماده کرده ایم (۱۰۲).

## بیان آیات بیان آیات مربوط به شرح حال و بیان داستان ذو القرنین

### اشاره

این آیات راجع به داستان ذو القرنین است و در خلال آن پیشگویی هایی از قرآن نیز به چشم می خورد.

"وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا"

یعنی از تو از وضع ذو القرنین می پرسند. چون اگر مقصود معرفی شخص او بود جا داشت در جواب اسمش را معرفی کند و به ذکر لقبش که همان ذو القرنین است اکتفاء نماید.

پس معلوم می شود سائل از سرگذشت او پرسش نموده. و کلمه "ذکر" در پاسخ "بزودی ذکری از او را برای شما می خوانم" یا مصدر به معنای مفعول است و معنایش این است که "بگو به زودی از سرگذشت ذو القرنین مقداری مذکور را می خوانم"، و یا مراد از ذکر قرآن است که در خود قرآن موارد زیادی به همین معنا آمده است، و در نتیجه معنایش چنین می شود "بگو به زودی از او، یعنی از ذو القرنین، و یا از خدای تعالی قرآنی که همان آیات بعدی است می خوانم". و معنای دومی روشن تر است.

"إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَ آتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا"

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

کلمه "سبب" به معنای وصله و وسیله است. پس معنای ایتاء سبب از هر چیز این می شود که از هر چیزی که معمولاً مردم به وسیله آن متوسل به مقاصد مهم زندگی خود می شوند، از قبیل عقل و علم و دین و نیروی جسم و کثرت مال و لشکر و وسعت ملک و حسن تدبیر و غیر آن. جمله مورد بحث منتهی است از خدای تعالی که بر ذوالقرنین می گذارد و با بلیغ ترین بیان امر او را بزرگ می شمارد. نمونه هایی که خداوند تعالی از سیره و عمل و گفتار او نقل می کند که مملو از حکمت و قدرت است شاهد بر همین است که غرض بزرگ شمردن امر او است.

"فَاتَّبَعَ سَبَبًا".

"اتباع" به معنای لاحق شدن است، یعنی ملحق به سببی شد. و به عبارتی دیگر وصله و وسیله ای تهیه کرد که با آن به طرف مغرب آفتاب سیر کند و کرد.

"حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا".

کلمه "حتی" دلالت می کند بر اینکه فعلی در تقدیر است و تقدیر کلام "فسار حتی اذا بلغ" و سیر کرد تا به مغرب آفتاب رسید" می باشد. و مراد از مغرب آفتاب، آخر معموره آن روز از ناحیه غرب است، به دلیل اینکه می فرماید: "نزد آن مردمی را یافت".

مفسرین گفته اند: منظور از "عین حمئه" چشمه ای دارای گل سیاه یعنی لجن است، چون حماء به معنای آن است و مقصود از عین دریا است، چون بسیار می شود که این کلمه به دریا هم اطلاق می گردد. و مقصود از اینکه فرمود "آفتاب را یافت که در دریایی لجن دار غروب می کرد" این است که به ساحل دریایی رسید که دیگر ما ورای آن خشکی امید نمی رفت، و چنین به نظر می رسد که آفتاب در دریا غروب می کند چون انتهای افق بر دریا منطبق است. بعضی هم گفته اند: چنین چشمه لجن داری با دریای محیط، یعنی اقیانوس غربی، که جزائر خالدات در آن است منطبق است و جزائر مذکور همان جزائر است که در هیات و جغرافیای قدیم مبدأ طول به شمار می رفت، و بعدها غرق شده و فعلا اثری از آنها نمانده است.

جمله "فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ" به صورت "عین حامیه" یعنی حاره (گرم) نیز قرائت شده و اگر این قرائت صحیح باشد دریای حار با قسمت استوایی اقیانوس کبیر که مجاور آفریقا است منطبق می گردد، و بعید نیست که ذوالقرنین در رحلت غربیش به سواحل آفریقا رسیده باشد.

"قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْتُ تُعَدَّبُ وَ إِنَّمَا أَنْتُ تَتَّخِذُ فِيهِمْ حُسْنًا".

قول منسوب به خدای عز و جل در قرآن کریم، در وحی نبوی و در ابلاغ به وسیله وحی



استعمال می شود، مانند آیه " وَ قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ (۱) " و آیه " وَ إِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ (۲) " و گاهی در الهام هم که از نبوت نیست به کار می رود، مانند آیه " وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ (۳) ".

و با این بیان روشن می شود که جمله " قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْيَتَيْنِ ... " دلالت ندارد بر اینکه ذی القرنین پیغمبری بوده که به وی وحی می شده، چون همانطوری که گفتیم قول خدا اعم از وحی مختص به نبوت است. جمله " ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ ... " از آنجا که نسبت به خدای تعالی در سیاق غیبت آمده خالی از اشعار به این معنا نیست که مکالمه خدا با ذو القرنین به توسط پیغمبری که همراه وی بوده صورت گرفته، و در حقیقت سلطنت از او نظیر سلطنت طالوت در بنی اسرائیل بوده که با اشاره پیغمبر معاصرش و هدایت او کار می کرده.

" إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسَيْنًا " - یعنی یا این قوم را شکنجه کن و یا در آنان به رفتار نیکویی سلوک نما. پس کلمه " حسنا " مصدر به معنای فاعل و قائم مقام موصوف خود خواهد بود. ممکن هم هست وصفی باشد که تنها به منظور مبالغه آورده شده. بعضی (۴) گفته اند: مقابله میان عذاب و اتخاذ حسن (خوشرفتاری) اشاره دارد بر اینکه اتخاذ حسن بهتر است، هر چند که تردید خبری اباحه را می رساند. پس جمله مزبور انشایی است، در صورت اخبار، و معنایش این است که: تو مخیری که یا عذابشان کنی و یا مشمول عفو خود قرارشان دهی و لیکن ظاهرا حکم تخییری نباشد بلکه استخباری باشد از اینکه بعدها با ایشان چه معامله ای کند عذاب یا احسان و این با سیاق جواب یعنی جمله " أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ... "

که مشتمل بر تفصیل به تعذیب و احسان است موافق تر و مناسب تر است، زیرا اگر جمله " إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ ... " حکم تخییری بود جمله " أَمَّا مَنْ ظَلَمَ ... " تقریری برای آن می بود و معنایش اعلام به قبول بود که در این صورت فائده زیادی افاده نمی کند.

و خلاصه معنای آیه این است که: ما از او پرسش کردیم که با اینان چه معامله ای می خواهی بکنی، و حال که برایشان مسلط شده ای از عذاب و احسان کدامیک را در باره آنان اختیار می کنی؟ و او در جواب گفته است ستمکاران ایشان را عذاب می کنیم، سپس

ص: ۴۹۸

- ۱- و گفتیم ای آدم سکونت کن. سوره بقره، آیه ۳۵.
- ۲- و چون گفتیم در این قریه داخل شوید. سوره بقره، آیه ۵۸.
- ۳- و به مادر موسی وحی کردیم که او را شیر بده. سوره قصص، آیه ۷.
- ۴- روح المعانی، ج ۱۶، ص ۳۴.

وقتی که به سوی پروردگار خویش بازگردند او عذاب نکر به ایشان می دهد، و ما به مؤمن صالح احسان نموده و به آنچه مایه رفاه او است تکلیفش می کنیم.

در جمله " إِمَّا أَنْ تُعَذَّبَ " مفعول را نیاورده و در جمله " وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا " آورده و این بدان جهت است که همه آنان ظالم نبودند و معلوم است که مردمی که وضعشان چنین باشد تعمیم عذاب در باره شان صحیح نیست، بخلاف تعمیم احسان که می شود هم صالح قومی را احسان کرد و هم طالحشان را.

### ظالمان را عذاب می کنیم و مؤمنان صالح العمل را جزای حسنی است

" أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكَرًا "

کلمه: " نکر " به معنای منکر و غیر آشنا و غیر معهود است، یعنی خدا ایشان را عذابی بی سابقه کند که هیچ گمانش را نمی کردند و انتظارش را نداشتند.

مفسرین، ظلم در این آیه را به ارتکاب شرک تفسیر نموده، و تعذیب را عبارت از کشتن دانسته اند. بنا بر این، معنای جمله چنین می شود: اما کسی که ظلم کند، یعنی به خدا شرک بورزد، و از شرکش توبه نکند به زودی او را می کشیم. و گویا این معنا را از مقابل قرار گرفتن ظلم با ایمان و عمل صالح در جمله " مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا " استفاده کرده اند، و لیکن ظاهر از این مقابله این است که مراد از ظلم اعم از این است که ایمان به خدا نیاورد و شرک بورزد، و یا ایمان بیاورد و شرک هم نوزد و لیکن عمل صالح نکند و به جای آن، عمل فاسد کند یعنی فساد در زمین کند. و اگر مقابل، ظلم را مقید به ایمان نکرده بود آن وقت ظهور در این داشت که اصلاً مقصود از ظلم فساد انگیزی در زمین باشد بدون اینکه هیچ نظری به شرک داشته باشد، چون معهود از سیره پادشاهان این است که وقتی داد گستری کنند سرزمین خود را از فساد مفسدین پاک می کنند، (نه از شرک) این نظریه ما بود در تفسیر ظلم به شرک و عین همین نظریه را در تفسیر تعذیب، به قتل داریم.

" وَ أَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ ... "

کلمه " صالحاً " وصفی است که قائم مقام موصوف خود شده، و همچنین کلمه " حسنی ". و کلمه " جزاء " حال و یا تمیز و یا مفعول مطلق است، و تقدیر چنین است: اما کسی که ایمان آورد و عمل کند عملی صالح، برای اوست ثبوت حسنی در حالی که جزاء داده می شود، و یا از حیث جزاء، و یا جزایش می دهیم جزای حسنی.

" وَ سَيَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا " - کلمه " یسر " به معنای میسور یعنی آسان است، و وصفی است، که در جای موصوف نشسته، و ظاهراً منظور از امر در " امرنا " امر تکلیفی است، و تقدیر کلام چنین است: به زودی به او از امر خود سخنی می گوئیم آسان، یعنی به او تکلیفی می کنیم آسان که بر او گران نیاید.

" ثُمَّ أَتَّبِعْ سَبِيًّا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ ... "

یعنی در آنجا و سائلی برای سفر تهیه دید، و به سوی مشرق حرکت کرد تا به صحرائی از طرف مشرق رسید، و دید که آفتاب بر قومی طلوع می کند که برای آنان وسیله پوششی از آن قرار ندادیم.

و منظور از "ستر" آن چیزی است که آدمی با آن خود را از آفتاب می پوشاند و پنهان می کند، مانند ساختمان و لباس و یا خصوصاً ساختمان، یعنی مردمی بودند که روی خاک زندگی می کردند، و خانه ای که در آن پناهنده شوند، و خود را از حرارت آفتاب پنهان کنند نداشتند. و نیز عریان بودند و لباسی هم بر تن نداشتند. و اگر لباس و بنا را به خدا نسبت داد و فرموده:

" ما برای آنان وسیله پوششی از آن قرار ندادیم " اشاره است به اینکه مردم مذکور هنوز به این حد از تمدن نرسیده بودند که بفهمند خانه و لباسی هم لازم است و هنوز علم ساختمان کردن و خیمه زدن و لباس بافتن و دوختن را نداشتند.

" كَذٰلِكَ وَاَقْدًا اَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا "

ظاهراً کلمه " کذلک " اشاره به وضعی باشد که در کلام ذکر کرد. و اگر چیزی را به خودش تشبیه کرده به اعتبار مغایرت ادعایی است، که وقتی می خواهند مطلبی را در حق چیزی تاکید کنند این تشبیه را به کار می برند. دیگر مفسرین، مشار الیه به " کذلک " را چیزهای دیگری دانسته اند که از فهم بعید است.

ضمیر در کلمه " لدیه " به ذو القرنین برمی گردد، و جمله " وَاَقْدًا اَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا " جمله حالیه است، و معنایش این است که: او وسیله ای برای سیر و سفر تهیه دیده به راه افتاد، تا به محل طلوع آفتاب رسید، و در آنجا مردمی چنین و چنان یافت در حالی که ما احاطه علمی و آگاهی از آنچه نزد او می شد داشتیم. از عده و عده اش از آنچه جریان می یافت خبردار بودیم. و ظاهراً احاطه علمی خدا به آنچه نزد وی صورت می گرفت کنایه باشد از اینکه آنچه که تصمیم می گرفت و هر راهی را که می رفت به هدایت خدا و امر او بود، و در هیچ امری اقدام نمی نمود مگر به هدایتی که با آن مهتدی شده، و به امری که به آن مامور گشته بود. هم چنان که جمله " قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ ... " که مربوط به موقع حرکتش به طرف مغرب است اشاره به این معنا دارد.

آیه شریفه " وَاَقْدًا اَحَطْنَا ... " در معنای کنایه نظیر آیه " وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا "

(۱) و آیه " أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ " (۲) و آیه " وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ " (۳) می باشد، یعنی هر چه می کرد بدون اطلاع ما نبود.

بعضی (۴) از مفسرین گفته اند: آیه مورد بحث در مقام تعظیم امر ذو القرنین است، می خواهد بفرماید جز خدا کسی به دقائق و جزئیات کار او پی نمی برد، و یا در مقام به شگفتی واداشتن شنونده است از زحماتی که وی در این سفر تحمل کرده، و اینکه مصائب و شدائدی که دیده همه در علم خدا هست و چیزی بر او پوشیده نیست. و یا در مقام تعظیم آن سببی است که دنبال کرده. ولی آنچه ما در معنایش گفتیم وجیه تر است.

### ساختن سد به وسیله ذو القرنین

" ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ ... "

کلمه " سد " به معنای کوه و هر چیزی است که راه را بند آورد، و از عبور جلوگیری کند. و گویا مراد از " دو سد " در این آیه دو کوه باشد. و در جمله " وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا " مراد از " من دونهما " نقطه ای نزدیک به آن دو کوه است. و جمله " لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا " کنایه از سادگی و بساطت فهم آنان است. و چه بسا گفته اند: کنایه از عجیب و غریب بودن لغت و زبان آنان باشد، که گویا از لغت ذو القرنین و مردمش بیگانه بوده اند ولی این قول بعید است.

" قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَ مَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ ... "

ظاهر این است که گویندگان این حرف همان قومی باشند که ذو القرنین آنان را در نزدیکی دو کوه بیافت. و یاجوج و ماجوج دو طائفه از مردم بودند که از پشت آن کوه به این مردم حمله می کردند، و قتل عام و غارت راه انداخته اسیر می نمودند. دلیل بر همه اینها سیاق آیه است که تماماً ضمیر عاقل به آنان برگردانده شده و (نیز) عمل سد کشیدن بین دو کوه، و غیر از اینها.

" فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا " - کلمه " خرج " به معنای آن چیزی است که برای مصرف شدن در حاجتی از حوائج، از مال انسان خارج می گردد. قوم مذکور پیشنهاد کردند که مالی را از ایشان بگیرد و میان آنان و یاجوج و ماجوج سدی ببندد که مانع از تجاوز آنان بشود.

" قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا . "

اصل کلمه " مکنی "، " مکنی " بوده و دو نون در هم ادغام شده به این صورت در

ص: ۵۰۱

۱- کشتی رازیر نظر ما و به وحی ما بساز. سوره هود، آیه ۳۷.

۲- به علم خود نازلش کرد، سوره نساء آیه ۱۶۶. [...]

۳- به آنچه نزد ایشان است احاطه دارد. سوره جن، آیه ۲۸.



آمده است. و کلمه: "ردم" به معنای سد است. و بعضی گفته اند به معنای سد قوی است.

بنا بر این، تعبیر به "ردم" در جواب آنان که درخواست سدی کرده بودند برای این بوده که هم خواهش آنان را اجابت کرده، و هم وعده ما فوق آن را داده باشد.

و اینکه فرمود: "آن مکنتی که خدا به من داده بهتر است" برای افاده استغناء ذو القرنین از کمک مادی ایشان است که خود پیشنهادش را کردند. می خواهد بفرماید:

ذو القرنین گفت آن مکنتی که خدا به من داده، و آن وسعت و قدرت که خدا به من ارزانی داشته، از مالی که شما وعده می دهید بهتر است، و من به آن احتیاج ندارم.

"فَأَعْيُونِي بِقُوَّةٍ... " کلمه "قوه" به معنای هر چیزی است که به وسیله آن آدمی بر چیزی نیرومند می شود. جمله مزبور تفریع بر مطلبی است که از پیشنهاد آنان به دست می آید، و آن ساختن سد بوده، و حاصل معنا این است که: من از شما خرج نمی خواهم و اما سدی که خواستید اگر بخواهید بسازم باید کمک انسانیم کنید، یعنی کارگر و مصالح ساختمانی بیاورید، تا آن را بسازم- و از مصالح آن آهن و قطر و نفخ با دمیدن را نام برده است- و به این معنایی که کردیم این مطلب روشن می گردد که مراد ایشان از پیشنهاد خرج دادن اجرت بر سد سازی بوده در حقیقت خواسته اند به ذو القرنین مزد بدهند که او هم قبول نکرده است. "أَتُونِي زُبْرَ الْحَدِيدِ... "

کلمه "زبر" - به ضمه زاء و فتحه باء- جمع "زبره" است، هم چنان که "غرف" جمع "غرفه" است. و "زبره" به معنای قطعه است. و کلمه "ساوی" به طوری که گفته اند به معنای تسویه است، و همین عبارت "سوی" نیز قرائت شده. و "صدفین" تشبیه "صدف" است که به معنای یک طرف کوه است. و بعضی گفته اند این کلمه جز در کوهی که در برابرش کوه دیگری باشد استعمال نمی گردد. و بنا بر این کلمه مذکور از کلمات دو طرفی مانند زوج و ضعف و غیر آن دو است. و کلمه "قطر" به معنای مس و یا روی مذاب است، و "افراغ قطر" به معنای ریختن آن به سوراخ و فاصله ها و شکاف ها است.

"أَتُونِي زُبْرَ الْحَدِيدِ" - یعنی بیاورید برایم قطعه های آهن را تا در سد به کار ببرم. این آوردن آهن همان قوتی بود که از ایشان خواست. و اگر تنها آهن را از میان مصالح سد سازی ذکر کرده و مثلاً اسمی از سنگ نیاورده بدین جهت بوده که رکن سد سازی و استحکام بنای آن موقوف بر آهن است. پس جمله "أَتُونِي زُبْرَ الْحَدِيدِ" بدل بعض از کل جمله "فَأَعْيُونِي بِقُوَّةٍ" است. ممکن هم هست در کلام تقدیری گرفت و گفت تقدیر آن: "قَالَ أَتُونِي... "

می باشد، و تقدیر در قرآن بسیار است.

و در جمله " حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا " اختصار به حذف به کار رفته، و تقدیر آن: "فاعانوه بقوه و آتوه ما طلبه منهم فبنی لهم السد و رفعه حتی اذا سواى بین الصدفتین قال انفخوا- او را به قوه و نیرو مدد کرده، و آنچه خواسته بود برایش آوردند، پس سد را برایشان بنا کرده بالا برد، تا میان دو کوه را پر کرد و گفت حالا در آن بدمید."

و ظاهراً جمله " قَالَ انْفُخُوا " از باب اعراض از متعلق فعل به خاطر دلالت بر خود فعل است. و مقصود این است که دم های آهنگری را بالای سد نصب کنند، تا آهن های داخل سد را گرم نمایند، و سرب ذوب شده را در لابلای آن بریزند.

و در جمله " حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ ... " حذف و ایجازی به کار رفته، و تقدیر آن این است که: " فنفخ حتی اذا جعله ناراً- دمید تا آنکه دمیده شده را و یا آهن را آتش کرد " بدین معنی که: آن را مانند آتش سرخ و داغ کرد. و بنا بر این، عبارت " آن را آتش کرد " از باب استعاره است.

" قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا " - یعنی برای من " قطر " بیاورید تا ذوب نموده روی آن بریزم و لابلای آن را پر کنم، تا سدی تو پر شود، و چیزی در آن نفوذ نکند.

" فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا " .

کلمه " استطاع " و " استطاع " به یک معنا است. و " ظهور " به معنای علو و استیلاء است. و " نقب " به معنای سوراخ کردن است. راغب در مفردات گفته: نقب در دیوار و پوست به منزله نقب در چوب است (۱)، (یعنی نقب در سوراخ کردن دیوار و پوست، و نقب در سوراخ کردن چوب به کار می رود). ضمیرهای جمع به یاجوج و ماجوج برمی گردد. در این جمله نیز حذف و ایجاز به کار رفته و تقدیر آن: " فبنی السد فما استطاع یاجوج و ماجوج ان یعلوه لارتفاعه و ما استطاعوا ان ینقبوه لاستحکامه " می باشد، یعنی بعد از آنکه سد را ساخت یاجوج و ماجوج نتوانستند به بالای آن بروند، چون بلند بود، و نیز به سبب محکمی نتوانستند آن را سوراخ کنند.

" قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا " کلمه " دکاء " از " دک " به معنای شدت کوبیدن است. و در اینجا مصدر و به معنای اسم مفعول است. بعضی گفته اند: مراد " شتر دکاء " یعنی بی کوهان است، و اگر این باشد آن وقت به طوری که گفته شده استعاره ای از خرابی سد خواهد بود. "

ص: ۵۰۳

۱- مفردات راغب، ماده " نقب " .

" قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي " - یعنی ذو القرنین - بعد از بنای سد - گفت: این سد خود رحمتی از پروردگار من بود، یعنی نعمت و سپری بود که خداوند با آن اقوامی از مردم را از شر یاجوج و ماجوج حفظ فرمود.

" فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ " - در این جمله نیز حذف و ایجاز به کار رفته، و تقدیر آن چنین است: و این سد و این رحمت تا آمدن وعده پروردگار من باقی خواهد ماند، وقتی وعده پروردگار من آمد آن را در هم می کوبد و با زمین یکسان می کند.

و مقصود از وعده یا وعده ای است که خدای تعالی در خصوص آن سد داده بوده که به زودی یعنی در نزدیکی های قیامت آن را خرد می کند، در این صورت وعده مزبور پیشگویی خدا بوده که ذو القرنین آن را خبر داده. و یا همان وعده ای است که خدای تعالی در باره قیام قیامت داده، و فرموده: کوه ها همه در هم کوبیده گشته دنیا خراب می شود. هر چه باشد قضیه را با جمله " وَ كَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا " تاکید فرموده است.

" وَ تَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ ... "

از ظاهر سیاق برمی آید که ضمیر جمع " هم " به " ناس " برگردد، و مؤید این احتمال این است که ضمیر در " جمعناهم " نیز به طور قطع به " ناس " برمی گردد، و چون همه ضمیرها یکی است پس آن نیز باید به " ناس " برگردد.

در جمله " بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ " استعاره ای به کار رفته، و مراد این است که: در آن روز از شدت ترس و اضطراب آن چنان آشفته می شوند که دریا در هنگام طوفان آشفته می شود، و مانند آب دریا به روی هم می ریزند و یکدیگر را از خود می رانند، در نتیجه نظم و آرامش جای خود را به هرج و مرج می دهد، و پروردگارش از ایشان اعراض نموده رحمتش شامل حالشان نمی شود و دیگر به اصلاح وضعشان عنایتی نمی کند.

پس این آیه به منزله تفصیل همان اجمالی است که ذو القرنین در کلام خود اشاره کرده و گفته بود: " فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ " و نظیر تفصیلی است که در جای دیگر آمده که: " حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ وَ اقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ " (۱) و بهر تقدیر

ص: ۵۰۴

۱- تا روزی که راه یاجوج و ماجوج باز شود و آنان از هر جانب پست و بلندی زمین شتابان در آیند، آن گاه وعده حق بسیار نزدیک شود و ناگهان چشم کافران از حیرت فرو ماند و فریاد کنند ای وای بر ما که از این روز غافل بودیم و سخت به راه ستمکاری شتافتیم. سوره انبیاء، آیات ۹۶ و ۹۷.



این جمله از ملاحم یعنی پیشگوییهای قرآن است.

از آنچه گفتیم به خوبی روشن گردید که "ترک" در جمله "و ترکنا" به همان معنای متبادر از کلمه است، که مقابل گرفتن و اخذ است، و هیچ جهتی ندارد که مانند بعضی بگوییم: ترک به معنای جعل و از لغات اضداد است.

و این آیه از کلام خدای عز و جل است، نه تتمه کلام ذو القرنین، به دلیل اینکه در آن، سیاق از غیبت به تکلم با غیر که سیاق کلام سابق بر این خدای تعالی بود و در آن می فرمود:

"إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ" "فَلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ"، تغییر یافته، و اگر تتمه کلام ذو القرنین بود جا داشت چنین بیاید: "ترک بعضهم ..." در مقابل جمله دیگر که فرمود "جَعَلَهُ ذَكَّاءً".

و مقصود از "و نُفِّخَ فِي الصُّورِ" نفخه دومی قبل از قیامت است که با آن همه مردگان زنده می شوند، به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: "فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا وَ عَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا".

"الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَسْمَعُونَ سَمْعًا".

این آیه تفسیر کافرین است، و آنان همانهایی هستند که خداوند میان آنان و ذکرش سدی قرار داده و پرده ای کشیده- و به همین مناسبت بعد از ذکر سد متعرض حال آنان شده- دیدگان ایشان را در پرده ای از یاد خدا کرده و استطاعت شنیدن را از گوششان گرفته در نتیجه راهی که میان آنان و حق فاصله بود آن راه که همان یاد خدا است، بریده شده است.

آری، انسان یا از راه چشم به حق می رسد، و از دیدن و تفکر در آیات خدای عز و جل به سوی مدلول آنها راه می یابد، و یا از طریق گوش و شنیدن کلمات حکمت و موعظه و قصص و عبرتها، و اینان نه چشم دارند و نه گوش.

**وجوهی که در بیان مراد آیه شریفه: "أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ ..." گفته شده است**

استفهامی است انکاری. در مجمع البیان گفته: معنایش این است که آیا کسانی که توحید خدای را انکار می کنند خیال می کنند اگر غیر از خدا اولیای دیگری اتخاذ کنند ایشان را یاری خواهند نمود، و عقاب مرا از ایشان دفع توانند کرد؟ آن گاه بر گفته خود استدلال نموده می گوید: جمله "إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا"، بر این حذف دلالت می کند (۱).

البته وجه دیگری از ابن عباس نقل شده که وی گفته معنای آیه چنین است: آیا اینان که کافر شدند می پندارند که اگر بغیر من آلهه ای بگیرند من برای خود و علیه ایشان غضب نخواهم کرد و عقابشان نمی کنم؟.

ص: ۵۰۵

وجه سومی نیز هست، و آن این است که جمله "أَنْ يَتَّخِذُوا..." "مفعول اول برای" حسب" است که به معنای "ظن" می باشد، و مفعول دومش محذوف و تقدیرش چنین است: "افحسب الذین کفروا اتخاذهم عبادی من دونی اولیاء نافعاً لهم او دافعاً للعقاب عنهم- آیا کسانی که کافر شده اند پنداشته اند که اگر غیر از من اولیائی بگیرند برای ایشان نافع و یا دافع عقاب از ایشان است؟".

و فرق میان این وجه و دو وجه قبلی این است که در آن دو وجه، کلمه "أَنْ" وصله اش قائم مقام دو مفعول است، و آنچه حذف شده بعضی از صله است، به خلاف وجه سومی که آن "أَنْ" وصله اش مفعول اول برای حسب است و مفعول دوم آن حذف شده.

وجه چهارمی که هست این است که بگوییم "أَنْ" وصله اش به جای دو مفعول آمده، و عنایت کلام و نقطه اتکاء در آن متوجه این است که بفهماند اتخاذ آلهه، اتخاذ حقیقی نیست، و اصلاً اتخاذ نیست، چون اتخاذ همیشه از دو طرف است و آلهه اتخاذ شده اینان خودشان تبری می جویند و می گویند: "سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَوَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ"، یعنی منزهی تو ای خدا جز به تو دل ندادیم.

و این وجوه چهارگانه از نظر ترتیب در وجاهت هر یک در رتبه خود قرار دارد، و از همه وجیه تر وجه اول است که سیاق آیات هم با آن مساعد است، برای اینکه آیات مورد بحث بلکه تمامی آیات سوره در این سیاق است که بفهماند کفار به زینت زندگی دنیا مفتون گشته، امر بر ایشان مشتبه شده است و به ظاهر اسباب اطمینان و رکون کردند، و در نتیجه غیر خدای را اولیای خود گرفتند و پنداشتند که ولایت این آلهه کافی و نافع برای آنان است و دافع ضرر از آنها است. و حال آنکه آنچه بعد از نفخ صور و جمع شدن خلائق خواهند دید مناقض پندار ایشان است، پس آیه شریفه مورد بحث نیز همین پندار را تخطئه می کند.

این را هم باید بگوییم که قائم مقام شدن "أَنْ" وصله اش به جای هر دو مفعول "حسب" با اینکه در کلام خدا زیاد آمده، و از آن جمله فرموده: "أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا"

(۱) و امثال آن حاجتی باقی نمی گذارد که مفعول دوم آن را محذوف بدانیم. علاوه بر اینکه بعضی از نحویین هم آن را جائز ندانسته اند.

آیات بعدی هم این وجه اول را تایید می کنند، که می فرمایند: "قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا..."، و همچنین قرائتی که منسوب به علی (علیه السلام) و عده ای دیگر از

ص: ۵۰۶

۱- آیا پنداشتند آنان که کسب کردند بدیها را اینکه قرار می دهیم آنان را مثل کسانی که ایمان آوردند؟. سوره جاثیه، آیه

قراء است که خوانده اند: "افحسب" - سین را ساکن و باء را مضموم خوانده اند. یعنی آیا اولیاء گرفتن بندگان مرا برای خود بس است ایشان را.

پس مراد از "عباد" در جمله "أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ" هر چیزی و هر کسی است که مورد پرستش بت پرستان قرار بگیرد، چه ملائکه باشد و چه جن، و چه کمترین از بشر.

و اما اینکه مفسرین گفته اند که مراد از عباد مسیح و ملائکه و امثال ایشان از مقربین درگاه خدا است، نه شیطان ها، چون کلمه "عباد" در اکثر موارد وقتی اضافه به یای متکلم می شود تشریف و احترام منظور است، صحیح نیست زیرا اولاً- مقام مناسب تشریف نیست و این ظاهر است، و ثانياً قید "من دونی" در کلام، صریح در این است که مراد از "الَّذِينَ كَفَرُوا" بت پرستان هستند که اصلاً خدا را عبادت نمی کنند، با اینکه اعتراف به الوهیت او دارند، بلکه شرکاء را که شفعاء می دانند عبادت می کردند. و اما اهل کتاب مثلاً نصاری در عین اینکه مسیح را ولی خود گرفتند ولایت خدای را انکار نکردند، بلکه دو قسم ولایت اثبات می کردند و آن گاه هر دو را یکی می شمردند- دقت بفرمائید.

پس حق این است که جمله "عبادی" شامل مسیح و مانند او نمی شود، بلکه تنها شامل آلهه بت پرستان می شود و مراد از جمله "الَّذِينَ كَفَرُوا" تنها وثنی ها هستند.

"إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا" - یعنی جهنم را آماده کرده ایم تا برای کفار در همان ابتدای ورودشان به قیامت وسیله پذیرایشان باشد. تشبیه کرده خداوند خانه آخرت را به خانه ای که میهمان وارد آن می شود و تشبیه کرده جهنم را به "نزل" یعنی چیزی که میهمان در اول ورودش با آن پذیرایی می شود.

و با در نظر گرفتن اینکه بعد از دو آیه می فرماید "اینان در قیامت توقف و مکثی ندارند" فهمیده می شود که این تشبیه چقدر تشبیه لطیفی است. گویا کفار غیر از ورود به جهنم، دیگر کاری ندارند، و معلوم است که در این آیه چه تحکم و توییحی از ایشان شده و کانه این تحکم را در مقابل تحکمی که از آنان در دنیا نقل کرده و فرموده: "وَ اتَّخِذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوًا" قرار داده.

### بحث روایتی اختلافاتی که از جهات متعدد در روایات مربوط به ذو القرنین وجود دارد

#### اشاره

در تفسیر قمی می گوید: بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مردم را از

داستان موسی و همراهش و خضر خبر داد، عرض کردند داستان آن شخصی که دنیا را گردید و مشرق و مغرب آن را زیر پا گذاشت بگو بینم چه کسی بوده. خدای تعالی آیات " وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْقُرْنَيْنِ ... " را نازل فرمود (۱).

مؤلف: تفصیل این روایت را در آنجا که داستان اصحاب کهف را آوردیم نقل نمودیم، و در این معنا در الدر المنثور (۲) از ابن ابی حاتم از سدی از عمر مولی غفره نیز روایتی آمده.

خواننده عزیز باید بداند که روایات مروی از طرق شیعه و اهل سنت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و از طرق خصوص شیعه از ائمه هدی (علیه السلام) و همچنین اقوال نقل شده از صحابه و تابعین که اهل سنت با آنها معامله حدیث نموده (احادیث موقوفه اش می خوانند) در باره داستان ذی القرنین بسیار اختلاف دارد، آن هم اختلافهایی عجیب، و آن هم نه در یک بخش داستان، بلکه در تمامی خصوصیات آن. و این اخبار در عین حال مشتمل بر مطالب شگفت آوری است که هر ذوق سلیمی از آن وحشت نموده، و بلکه عقل سالم آن را محال می داند، و عالم وجود هم منکر آن است. و اگر خردمند اهل بحث آنها را با هم مقایسه نموده مورد دقت قرار دهد، هیچ شکی نمی کند در اینکه مجموع آنها خالی از دسیسه و دستبرد و جعل و مبالغه نیست. و از همه مطالب غریب تر روایاتی است که علمای یهود که به اسلام گرویدند- از قبیل وهب ابن منبه و کعب الاحبار- نقل کرده و یا اشخاص دیگری که از قرائن به دست می آید از همان یهودیان گرفته اند، نقل نموده اند. بنا بر این دیگر چه فائده ای دارد که ما به نقل آنها و استقصاء و احصاء آنها با آن کثرت و طول و تفصیلی که دارند پردازیم؟.

لا- جرم به پاره ای از جهات اختلاف آنها اشاره نموده می گذریم، و به نقل آنچه که تا حدی از اختلاف سالم است می پردازیم.

از جمله اختلافات، اختلاف در خود ذو القرنین است که چه کسی بوده. بیشتر روایات بر آنند که از جنس بشر بوده، و در بعضی (۳) از آنها آمده که فرشته ای آسمانی بوده و خداوند او را به زمین نازل کرده، و هر گونه سبب و وسیله ای در اختیارش گذاشته بود. و در کتاب خطط مقریزی از جاحظ نقل کرده که در کتاب الحیوان خود گفته ذو القرنین مادرش ازه.

ص: ۵۰۸

۱- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۰.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۰.

۳- این قول را الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از احوص بن حکیم از پدرش از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و از شیرازی از جبیر بن نفیر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و از عده ای از خالد بن معدان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و نیز از عده ای از عمر بن خطاب روایت کرده.

جنس بشر و پدرش از ملائکه بوده. و از آن جمله اختلاف در این است که وی چه سمتی داشته. در بیشتر روایات آمده که ذو القرنین بنده ای از بندگان صالح خدا بوده، خدا را دوست می داشت، و خدا هم او را دوست می داشت، او خیرخواه خدا بود، خدا هم در حقش خیرخواهی نمود. و در بعضی (۱) دیگر آمده که محدث بوده یعنی ملائکه نزدش آمد و شد داشته و با آنها گفتگو می کرده. و در بعضی (۲) دیگر آمده که پیغمبر بوده.

و از آن جمله، اختلاف در اسم او است. در بعضی (۳) از روایات آمده که اسمش عیاش بوده، و در بعضی (۴) دیگر اسکندر و در بعضی (۵) مرزیا فرزند مرزبه یونانی از دودمان یونن فرزند یافث بن نوح. و در بعضی (۶) دیگر مصعب بن عبد الله از قحطان. و در بعضی (۷) دیگر صععب بن ذی مرثد اولین پادشاه قوم تبع ها (یمنی ها) که آنان را تبع می گفتند، و گویا همان تبع، معروف به ابو کرب باشد. و در بعضی (۸) عبد الله بن ضحاک بن معد. و همچنین از این قبیله.

ص: ۵۰۹

۱- این روایت الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از ابن ابی حاتم و ابی الشیخ از امام باقر (علیه السلام) و در تفسیر برهان (ج ۲، ص ۴۸۳) از جبرئیل بن احمد از اصعب بن نباته از علی (علیه السلام) و در نور الثقلین (ج ۳، ص ۲۹۴، ح ۲۰۱) از اصول کافی از حارث بن مغیره از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده.

۲- تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۰ ح ۷۵) از ابی حمزه ثمالی از ابی جعفر (علیه السلام)، و الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از ابی الشیخ از ابی الورقاء از علی (علیه السلام) روایت کرده و در آن معنا روایات دیگری نیز هست.

۳- تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۱ ح ۷۹) از اصعب بن نباته از علی (علیه السلام) و در برهان (ج ۲، ص ۴۸۶ ح ۲۷) از ثمالی از امام باقر (علیه السلام) نقل شده.

۴- این معنا از روایت قرب الاسناد حمیری از امام کاظم (علیه السلام) و از روایت الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از عده ای از عقبه بن عامر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و نیز روایت دیگرش از عده ای از وهب استفاده می شود.

۵- در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) است که ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از طریق ابن اسحاق از بعضی از اهل کتاب که مسلمان شده اند روایت کرده. [.....]

۶- البدایه و النهایه، ج ۲، ص ۱۰۴ ط بیروت.

۷- البدایه و النهایه، ج ۲، ص ۱۰۵ نقل از ابن هشام از کتاب تیجان.

۸- خصال (ص ۲۵۵، ط جامعه مدرسین)، از محمد بن خالد بطور رفع او در البدایه و النهایه ص، از زبیر بن بکار از ابن عباس نقل شده.

اسامی دیگر که آنها نیز بسیار است.

و از آن جمله اختلاف در این است که چرا او را ذو القرنین خوانده اند؟ در بعضی (۱) از روایات آمده که قوم خود را به سوی خدا دعوت کرد، او را زدند و پیشانی راستش را شکافتند پس زمانی از ایشان غایب شد، بار دیگر آمد و مردم را به سوی خدا خواند، این بار طرف چپ سرش را شکافتند، بار دیگر غایب شد پس از مدتی خدای تعالی اسبابی به او داد که شرق و غرب زمین را بگردید و به این مناسبت او را ذو القرنین نامیدند. و در بعضی (۲) دیگر آمده که مردم او را در همان نوبت اول کشتند، آن گاه خداوند او را زنده کرد، این بار به سوی قومش آمد و ایشان را دعوت نمود، این بار هم کتکش زدند و به قتلش رساندند، بار دیگر خدا او را زنده کرد و به آسمان دنیای بالا برد، و این بار با تمامی اسباب و وسائل نازلش کرد.

و در بعضی (۳) دیگر آمده که: بعد از زنده شدن بار دوم در جای ضربت هایی که به او زده بودند دو شاخ بر سرش روئیده بود، و خداوند نور و ظلمت را برایش مسخر کرد، و چون بر زمین نازل شد شروع کرد به سیر و سفر در زمین و مردم را به سوی خدا دعوت کردن. مانند شیر نعره می زد و دو شاخش رعد و برق می زد، و اگر قومی از پذیرفتن دعوتش استکبار می کرد ظلمت را بر آنان مسلط می کرد، و ظلمت آن قدر خسته شان می کرد تا مجبور می شدند دعوتش را اجابت کنند.

و در بعضی (۴) دیگر آمده که: وی اصلا دو شاخ بر سر داشت، و برای پوشاندنش همواره عمامه بر سر می گذاشت، و عمامه از همان روز باب شد، و از بس که در پنهان کردن آن مراقبت داشت هیچ کس غیر از کاتبش از جریان خبر نداشت، او را هم اکیدا سفارش کرده بود که به کسی نگوید، لیکن حوصله کاتبش سر آمده به ناچار به صحرا آمد، و دهان خود را بهه.

ص: ۵۱۰

۱- در کتاب برهان (ج ۲، ص ۴۸۷، ح ۳۳) از صدوق از اصبع از علی (علیه السلام) و در تفسیر قمی (ج ۲، ص ۴۱) از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) و در خصال از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) آمده.

۲- در تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۱ ح ۷۹) از اصبع از علی (علیه السلام) و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از ابن مردویه از طریق ابی الطفیل از علی (علیه السلام) نقل شده و عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۰ ح ۷۳) نیز آن را نقل کرده و در معنای آن روایت دیگری نیز هست.

۳- تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۱ ح ۷۹) از اصبع از علی (علیه السلام) و در الدر المنثور از عده ای از وهب ابن منبه چیزی نظیر آن نقل شده.

۴- در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابی الشیخ از وهب ابن منبه.

زمین گذاشته، فریاد زد که پادشاه دو شاخ دارد، خدای تعالی از صدای او دو بوته نی رویانید.

چوپانی از آن نی ها گذر کرد خوشش آمد، و آنها را قطع نموده زماری ساخت که وقتی در آن می دمید از دهانه آنها این صدا در می آمد، "آگاه که برای پادشاه دو شاخ است"، قضیه در شهر منتشر شد ذو القرنین فرستاد کاتبش را آوردند، و او را استنطاق کرد و چون دید انکار می کند تهدید به قتلش نمود. او واقع قضیه را گفت. ذو القرنین گفت پس معلوم می شود این امری بوده که خدا می خواسته افشاء شود، از آن به بعد عمامه را هم کنار گذاشت.

بعضی (۱) گفته اند: از این جهت ذو القرنینش خوانده اند که او در دو قرن از زمین، یعنی در شرق و غرب آن، سلطنت کرده است و بعضی (۲) دیگر گفته اند: بدین جهت است که وقتی در خواب دید که از دو لبه آفتاب گرفته است، خوابش را اینطور تعبیر کردند که مالک و پادشاه شرق و غرب عالم می شود، و به همین جهت ذو القرنینش خواندند.

بعضی (۳) دیگر گفته اند: بدین جهت که وی دو دسته مو در سر داشت. و بعضی (۴) گفته اند: چون که هم پادشاه روم و هم فارس شد. و بعضی (۵) گفته اند: چون در سرش دو برآمدگی چون شاخ بود. و بعضی (۶) گفته اند: چون در تاجش دو چیز به شکل شاخ از طلا تعبیه کرده بودند. و از این قبیل اقوالی دیگر.

و از جمله، اختلافی که وجود دارد در سفر او به مغرب و مشرق است که این اختلاف از سایر اختلافهای دیگر شدیدتر است. در بعضی (۷) روایات آمده که ابر در فرمانش بوده، سوار بر ابر می شده و مغرب و مشرق عالم را سیر می کرده. و در روایاتی (۸) دیگر آمده که او به کوه قافه.

ص: ۵۱۱

۱- در الدر المنثور از عده ای از ابی العالیه و ابن شهاب.

۲- نور الثقلین (ج ۳، ص ۲۹۶ ح ۲۱۱) از ضرائح و جرائح از امام عسکری (علیه السلام) از علی (علیه السلام).

۳- الدر المنثور از شیرازی از قتاده (ج ۴، ص ۲۴۲).

۴- الدر المنثور از عده ای، از وهب (ج ۴، ص ۲۴۲).

۵- در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) است که ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از طریق ابن اسحاق از بعضی از اهل کتاب که مسلمان شده اند روایت کرده.

۶- این روایت را روح المعانی نقل کرده. (ج ۱۶، ص ۲۵).

۷- در تعدادی از روایات عامه و خاصه و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۶) و تفسیر برهان (ج ۲، ص ۴۸۳، ح ۲۴) و نور الثقلین و بحار آمده. [.....]

۸- در برهان (ج ۲، ص ۴۸۶، ح ۲۸) از جمیل از امام صادق (علیه السلام) و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۶) از عبد بن حمید و غیر او از عکرمه.

رسید، آن گاه در باره آن کوه دارد که کوهی است سبز و محیط بر همه دنیا، و سبزی آسمان هم از رنگ آن است. و در بعضی (۱) دیگر آمده که: ذو القرنین به طلب آب حیات برخاست به او گفتند که آب حیات در ظلمات است، ذو القرنین وارد ظلمات شد در حالی که خضر در مقدمه لشکرش قرار داشت، خود او موفق به خوردن از آن نشد و خضر موفق شد حتی خضر از آن آب غسل هم کرد، و به همین جهت همیشه باقی و تا قیامت زنده است. و در همین روایات آمده که ظلمات مزبور در مشرق زمین است.

و از آن جمله اختلافی است که در باره محل سد ذو القرنین هست. در بعضی (۲) از روایات آمده که در مشرق است. و در بعضی (۳) دیگر آمده که در شمال است. مبالغه روایات (۴) در این مورد به حدی رسیده که بعضی گفته اند: طول سد که در بین دو کوه ساخته شده صد فرسخ، و عرض آن پنجاه فرسخ، و ارتفاع آن به بلندی دو کوه است. و در پی ریزی اش آن قدر زمین را کنند که به آب رسیدند، و در درون سد صخره های عظیم، و به جای گل مس ذوب شده ریختند تا به کف زمین رسیدند از آنجا به بالا را با قطعه های آهن و مس ذوب شده پر کردند، و در لابلای آن رگه ای از مس زرد به کار بردند که چون جامه راه راه رنگارنگ گردید.

و از آن جمله اختلاف روایات است در وصف یاجوج و ماجوج. در بعضی (۵) روایات آمده که از نژاد ترک از اولاد یافث بن نوح بودند، و در زمین فساد می کردند. ذو القرنین سدی را که ساخت برای همین بود که راه رخنه آنان را ببندد. و در بعضی (۶) از آنها آمده که اصلاً از جنس بشر نبودند. و در بعضی (۷) دیگر آمده که قوم "ولود" بوده اند، یعنی هیچ کس از زن و مرد).

ص: ۵۱۲

- 
- ۱- در تفسیر قمی (ج ۲، ص ۴۲) از علی (علیه السلام) و در تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۰، ح ۷۷) از هشام از بعضی از آل محمد (علیه السلام) و در الدر المنثور از ابن ابی حاتم و غیر او از امام باقر (علیه السلام).
  - ۲- الدر المنثور (ج ۴، ص ۴۴۴) از ابن اسحاق و غیر او از وهب.
  - ۳- الدر المنثور از ابن اسحاق از ابن عباس.
  - ۴- الدر المنثور (ج ۴، ص ۴۴۴) از ابن اسحاق و غیر او از وهب.
  - ۵- الدر المنثور از ابن اسحاق از ابن منذر از علی (علیه السلام) و از ابن ابی حاتم از قتاده و در (ج ۳، ص ۳۰۷، ح ۲۲۷) نور الثقلین از علل الشرائع از عسکری.
  - ۶- نور الثقلین (ج ۳، ص ۳۰۷، ح ۲۲۸) از روضه کافی از ابن عباس.
  - ۷- طبری (ج ۱۶، ص ۱۹، با اختلاف سند) از عبد الله بن عمیر و از عبد الله بن سلام و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۰) از نسایی و ابن مردویه از اوس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۱) از ابن ابی حاتم از سدی از علی (علیه السلام).



آنها نمی مرده مگر آنکه دارای هزار فرزند شده باشد، و به همین جهت آمار آنها از عدد سایر بشر بیشتر بوده. حتی در بعضی (۱) روایات آمار آنها را نه برابر همه بشر دانسته. و نیز روایت (۲) شده که این قوم از نظر نیروی جسمی و شجاعت به حدی بوده اند که به هیچ حیوان و یا درنده و یا انسانی نمی گذشتند مگر آنکه آن را پاره پاره کرده می خوردند. و نیز به هیچ کشت و زرع و یا درختی نمی گذشتند مگر آنکه همه را می چریدند، و به هیچ نهری بر نمی خوردند مگر آنکه آب آن را می خوردند و آن را خشک می کردند. و نیز روایت (۳) شده که یاجوج یک قوم و ماجوج قومی دیگر و امتی دیگر بوده اند، و هر یک از آنها چهار صد هزار امت و فامیل بوده اند، و به همین جهت جز خدا کسی از عدد آنها خبر نداشته.

و نیز روایت (۴) شده که سه طائفه بوده اند، یک طائفه مانند ارز بوده اند که درختی است بلند. طائفه دیگر طول و عرضشان یکسان بوده و از هر طرف چهار زرع بوده اند، و طائفه سوم که از آن دو طائفه شدیدتر و قوی تر بودند هر یک دو لاله گوش داشته اند که یکی از آنها را تشک و دیگری را لحاف خود می کرده، یکی لباس تابستانی و دیگری لباس زمستانی آنها بوده اولی پشت و رویش دارای پرهایی ریز بوده و آن دیگری پشت و رویش کرک بوده است. بدنی سفت و سخت داشته اند. کرک و پشم بدنشان بدنهایشان را می پوشانده. و نیز روایت (۵) شده که قامت هر یک از آنها یک و جب و یا دو و جب و یا سه و جب بوده. و در بعضی (۶) دیگر آمده که آنهايي که لشکر ذو القرنین با ایشان می جنگیدند صورتهایشان مانند سگ بوده..]

ص: ۵۱۳

۱- در الدر المنثور (ج ۳، ص ۲۴۹) از عبد الرزاق و غیر او از عبد الله بن عمر.

۲- الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابن اسحاق و غیر او از وهب.

۳- در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۰) از ابن منذر و ابی الشیخ از حسان بن عطیه و از ابن ابی حاتم و غیر او از حدیفه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و نیز در مبالغه از جهت آمار این امت آمده که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده که فرمود یاجوج و ماجوج معادل هزار برابر مسلمانان هستند [البدایه و النهایه از صحیح بخاری و مسلم از ابی سعید از رسول خدا (صلی الله علیه و آله)] در حالی که می گویند مسلمانان پنج یک اهل زمینند و لازمه این حرف این می شود که یاجوج و ماجوج دو بیست برابر جمعیت روی زمین باشند.

۴- در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۴) از ابن منذر و ابن ابی حاتم از کعب الاحبار.

۵- در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۰) از ابن منذر و حاکم و غیر آن دو از ابن عباس.

۶- در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابن منذر و از عده ای از عقبه بن عامر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله). [.....]

و از جمله آن اختلافات اختلافی است که در تاریخ زندگی سلطنت ذوالقرنین است، در بعضی از روایات (۱) آمده که بعد از نوح، و در بعضی (۲) دیگر در زمان ابراهیم و هم عصر وی می زیسته، زیرا ذوالقرنین حج خانه خدا کرده و با ابراهیم مصافحه نموده است، و این اولین مصافحه در دنیا بوده. و در بعضی (۳) دیگر آمده که وی در زمان داوود می زیسته است.

باز از جمله اختلافاتی که در روایات این داستان هست اختلاف در مدت سلطنت ذوالقرنین است. در بعضی (۴) از روایات آمده که سی سال، و در بعضی (۵) دیگر دوازده سال، و در روایات دیگر مقدارهایی دیگر گفته شده.

این بود جهات اختلافی که هر که به تاریخ مراجعه نماید و اخبار این داستان را در جوامع حدیث از قبیل الدر المنثور، بحار، برهان و نور الثقلین از نظر بگذراند به آنها واقف می گردد.

و در کتاب کمال الدین به سند خود از اصبع بن نباته روایت کرده که گفت: ابن الکواء در محضر علی (علیه السلام) هنگامی که آن جناب بر فراز منبر بود برخاست و گفت:

یا امیر المؤمنین ما را از داستان ذوالقرنین خبر بده، آیا پیغمبر بوده و یا ملک؟ و مرا از دو قرن او خبر بده آیا از طلا بوده یا از نقره؟ حضرت فرمود: نه پیغمبر بود، و نه ملک. و دو قرنش نه از طلا بود و نه از نقره. او مردی بود که خدای را دوست می داشت و خدا هم او را دوست داشت، او خیرخواه خدا بود، خدا هم برایش خیر می خواست، و بدین جهت او را ذوالقرنین خواندند که قومش را به سوی خدا دعوت می کرد و آنها او را زدند و یک طرف سرش را شکستند، پس مدتی از مردم غایب شد، و بار دیگر به سوی آنان برگشت، این بار هم زدند و طرف دیگر سرش را شکستند، و اینک در میان شما نیز کسی مانند او هست (۶).

مؤلف: ظاهراً کلمه "ملک" در این روایت به فتح لام (فرشته) باشد نه به کسر آن (پادشاه)، برای اینکه در روایاتی که به حد استفاضه از آن جناب و از دیگران نقل شده همه او

ص: ۵۱۴

- ۱- در تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۵۱، ح ۸۷) از اصبع از علی (علیه السلام).
- ۲- الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابن مردویه و غیر او از عبید بن عمیر، و در نور الثقلین (ج ۳، ص ۲۸۸، ح ۱۸۱) از امالی شیخ از امام باقر (علیه السلام) و در عرائس ابن اسحاق.
- ۳- الدر المنثور از ابن ابی حاتم و ابن عساکر از مجاهد.
- ۴- برهان (ج ۲، ص ۴۷۹، ح ۲) از برقی از موسی بن جعفر (علیه السلام).
- ۵- الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۷) از ابن ابی حاتم از وهب.
- ۶- اکمال الدین، ط انتشارات اسلامی، ص ۳۹۳.

را سلطانی جهان گیر معرفی کرده اند. پس اینکه در این روایت آن را نفی کرده و همچنین پیغمبر بودن او را نیز نفی کرده به خاطر این بوده که روایات وارده از رسول خدا را که در بعضی آمده که پیغمبر بوده، و در بعضی دیگر فرشته ای از فرشتگان که همین قول عمر بن خطاب است هم چنان که اشاره به آن گذشت، تکذیب نماید.

و اینک فرمود "اینک در میان شما مانند او هست" یعنی مانند ذوالقرنین در دو بار شکافته شدن فرقش، و مقصودش خودش بوده، چون یک طرف فرق سر ایشان از ضربت ابن عبدود شکافته شد و طرف دیگر به ضربت عبد الرحمن ابن ملجم (لعنه الله علیه) که با همین ضربت دومی شهید گردید. و نیز به دلیل روایت کمال الدین که از روایات مستفیضه از امیر المؤمنین (علیه السلام) است و شیعه و اهل سنت به الفاظ مختلفی از آن جناب نقل کرده اند و مبسوطتر از همه از نظر لفظ همین نقلی است که ما آوردیم. چیزی که هست دست نقل به معنا با آن بازیها کرده و آن را به صورت عجیب و غریب و نهایت تحریف در آورده است.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از سالم بن ابی الجعد روایت کرده که گفت:

شخصی از علی (علیه السلام) از ذوالقرنین پرسش نمود که آیا پیغمبر بوده یا نه؟ فرمود: از پیغمبرتان شنیدم که می فرمود: او بنده ای بود معتقد به وحدانیت خدا و مخلص در عبادتش، خدا هم خیرخواه او بود (۱).

و در احتجاج از امام صادق (علیه السلام) در ضمن حدیث مفصلی روایت کرده که گفت: سائل از آن جناب پرسید مرا از آفتاب خبر ده که در کجا پنهان می شود؟ فرمود: بعضی از علما گفته اند وقتی آفتاب به پائین ترین نقطه سرازیر می شود، فلک آن را می چرخاند و دوباره به شکم آسمان بالا می برد، و این کار همیشه جریان دارد تا آنکه به طرف محل طلوع خود پائین آید، یعنی آفتاب در چشمه لایه داری فرو رفته سپس زمین را پاره نموده، دوباره به محل طلوع خود برمی گردد، به همین جهت زیر عرش متحیر شده تا آنکه اجازه اش دهند بار دیگر طلوع کند، و همه روزه نورش سلب شده، هر روز نور دیگری سرخ فام به خود می گیرد (۲).

مؤلف: اینکه فرمود: "به پائین ترین نقطه سرازیر می شود" تا آنجا که فرمود "به محل طلوع خود برمی گردد" بیان سیر آفتاب است از حین غروب تا هنگام طلوعش در مدار آسمان بنا بر فرضیه معروف بطلمیوسی، چون آن روز این فرضیه بر سر کار بود که اساسش مبنی بر سکونف.

ص: ۵۱۵

۱- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۰.

۲- احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۹۹، ط نجف.

زمین و حرکت اجرام سماوی در پیرامون آن بود، و به همین جهت امام (علیه السلام) این قضیه را نسبت به بعضی علماء داده است. و اینکه داشت " یعنی آفتاب در چشمه لای داری فرو رفته سپس زمین را پاره می کند و دوباره به محل طلوع خود برمی گردد " جزء کلام امام نیست، بلکه کلام بعضی از راویان خبر است، که به خاطر قصور فهم، آیه " تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ " را به فرو رفتن آفتاب در چشمه لای دار، و غایب شدنش در آن، و چون ماهی شنا کردن در آب، و پاره کردن زمین، و دوباره به محل طلوع برگشتن، و سپس رفتن به زیر عرش، تفسیر کرده اند. به نظر آنها عرش، آسمانی است فوق آسمانهای هفتگانه، و یا جسمی است نورانی که ما فوق آن نیست، و آن را بالای آسمان هفتم گذاشته اند، و آفتاب شبها در آنجا هست تا اجازه اش دهند طلوع کند، آن وقت است که نوری قرمز به خود می گیرد و طلوع می کند.

### روایاتی در ذیل برخی جملات آیات راجع به ذوالقرنین

و همین راوی در جمله " پس در زیر عرش متحیر شده، تا آنکه اجازه اش دهند طلوع کند " به روایت دیگری اشاره کرده که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده که ملائکه آفتاب را بعد از غروبش به زیر عرش می برند، و نگاه می دارند در حالی که اصلا نور ندارد، و در همانجا هست در حالی که هیچ نمی داند فردا چه ماموریتی به او می دهند، تا آنکه جامه نور را بر تنش کرده، دستورش می دهند طلوع کند. فهم قاصر او در عرش همان اشتباهی را مرتکب شده که در تفسیر غروب در اینجا مرتکب شده بود، در نتیجه قدم به قدم از حق دورتر شده است.

و در تفسیر " عرش " به فلک نهم و یا جسم نورانی نظیر تخت، در کتاب و سنت چیزی که قابل اعتماد باشد وجود ندارد. همه اینها مطالبی است که فهم این راوی آن را تراشیده. و ما بیشتر روایات عرش را در اوائل جزء هشتم این کتاب نقل نمودیم.

و همین که امام (علیه السلام) مطلب را به بعضی از علماء نسبت داده خود اشاره به این است که آن جناب مطلب را صحیح ندانسته، و این امکان را هم نداشته که حق مطلب را بیان فرماید، و چگونه می توانسته اند بیان کنند در حالی که فهم شنوندگان آن قدر ساده و نارسا بوده که یک فرضیه آسان و سهل التصور در نزد اهل فنش را اینطور که دیدید گیج و گم می کردند. در چنین زمانی اگر امام حق مطلب را که امری خارج از احساس به خواص ظاهری و بیرون از گنجایش فکر آن روز شنونده بود بیان می کردند شنوندگان چگونه تلقی اش نموده، و چه معانی برایش می تراشیدند؟.

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق، سعید بن منصور، ابن جریر، ابن منذر و ابن ابی

حاتم از طریق عثمان بن ابی حاضر، از ابن عباس روایت کرده اند که به وی گفته شد:

معاویه بن ابی سفیان آیه سوره کهف را "تغرب فی عین حامیه" قرائت کرده. ابن عباس می گوید: من به معاویه گفتم: ما این آیه را جز به لفظ "حمئه" قرائت نکرده ایم، (تو این قرائت را از که شنیدی؟). معاویه به عبد الله عمر گفت: تو چه جور می خوانی؟ گفت:

همانطور که تو خواندی.

ابن عباس می گوید: به معاویه گفتم قرآن در خانه من نازل شده، (تو از این و آن می پرسی؟) معاویه فرستاد نزد کعب الاحبار و احضارش نموده، پرسید در تورات محل غروب آفتاب را کجا دانسته؟ کعب گفت: از اهل عربیت پرس، که آنان بهتر می دانند، و اما من در تورات می یابم که آفتاب در آب و گل غروب می کند،- و در اینجا با دست اشاره به سمت مغرب کرد- ابن ابی حاضر به ابن عباس گفت: اگر من با شما دو نفر بودم چیزی می گفتم که سخن تو را تایید کند، و معاویه را نسبت به کلمه "حمئه" بصیرت بخشید. ابن عباس پرسید: چه می گفتی؟ گفت این مدرک را ارائه می دادم که تبع در ضمن خاطراتی که از ذو القرنین و از علاقه مندی او به علم و پیروی از آن نقل کرده گفته است.

قد كان ذو القرنين عمر مسلما ملكا تدین له الملوک و تحشد

فاتی المشارق و المغارب یتغی اسباب ملک من حکیم مرشد

فرأى مغيب الشمس عند غروبها فی عین ذی خلب و ثاط حرم (۱)

ابن عباس پرسید "خلب" چیست؟ اسود گفت: در زبان قوم تبع به معنای گل است، پرسید "ثاط" به چه معنا است؟ گفت: به معنای لای است، پرسید "حرم" چیست؟ گفت:

سیاه. ابن عباس غلامی را صدا زد که آنچه این مرد می گوید بنویس (۲).

مؤلف: این حدیث با مذاق جماعت که قائل به تواتر قرائتها هستند آن طور که باید سازگاری ندارد.

ص: ۵۱۷

۱- ذو القرنین مردی مسلمان بود که عمری را به اسلام گذارنده و پادشاهی بود که پادشاهان خدمتش کردند و نزدش جمع شدند. پس به مشارق و مغارب عالم سفر کرد و در جستجوی اسباب ملک بود که حکیمی مرشد بیابد و از او پرسد. پس محل غروب آفتاب را در هنگام غروب دید که در چشمه ای گل آلود و سیاه رنگ فرو می رفت.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۸.

و از تیجان ابن هشام همین حدیث را نقل کرده، و در آن چنین آمده که: ابن عباس این اشعار را برای معاویه خواند، معاویه از معنای "خلب" و "ثاط" و "حرمدم" پرسید، و در جوابش گفت: خلب به معنای لایه زیرین است، و حرمدم شن و سنگ زیر آن است، آن گاه قصیده را هم ذکر کرده. و همین اختلاف خود شاهد بر این است که در این روایت نارسایی وجود دارد.

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل این کلام خدای عز و جل: "لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا" فرمود: چون هنوز خانه ساختن را یاد نگرفته بودند (۱).

و در تفسیر قمی در ذیل همین آیه نقل کرده که امام فرمود: چون هنوز لباس دوختن را نیاموخته بودند (۲).

و در الدر المنثور است که ابن منذر از ابن عباس روایت کرده که در ذیل جمله "حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ" گفته: یعنی دو کوه که یکی کوه ارمینیه و یکی کوه آذربایجان است (۳).

و در تفسیر عیاشی از مفضل روایت کرده که گفت از امام صادق (علیه السلام) از معنای آیه "أَجْعَلُ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا" پرسش نمودم، فرمود: منظور تقیه است که "فَمَا اسِطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسِطَاعُوا لَهُ نَقْبًا" اگر به تقیه عمل کنی در حق تو هیچ حيله ای نمی توانند بکنند، و خود حصنی حصین است، و میان تو و اعداء خدا سدی محکم است که نمی توانند آن را سوراخ کنند (۴).

و نیز در همان کتاب از جابر از آن جناب روایت کرده که آیه را به تقیه تفسیر فرموده است (۵).

مؤلف: این دو روایت از باب جری است نه تفسیر.

و در تفسیر عیاشی از اصبع بن نباته از علی (علیه السلام) روایت کرده که روز را در جمله "وَ تَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ" به روز قیامت تفسیر فرموده (۶).

مؤلف: ظاهر آیه به حسب سیاق این است که این آیه مربوط به علائم ظهور قیامت باشد، و شاید مراد امام هم از روز قیامت همان مقدمات آن روز باشد، چون بسیار می شود که.

ص: ۵۱۸

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۰، ح ۸۴.

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۱.

۳- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۹. (۴ و ۵ و ۶) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۱. [.....]

قیامت به روز ظهور مقدماتش هم اطلاق می شود.

و در همان کتاب از محمد بن حکیم روایت شده که گفت: من نامه ای به امام صادق (علیه السلام) نوشتم، و در آن پرسیدم: آیا نفس قادر بر معرفت هست یا نه؟ می گوید:

امام فرمود نه. پرسیدم خدای تعالی می فرماید: "الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَشَاءُ أَنْ يَسْمَعُوا" و از آن برمی آید که دیدگان کفار بینایی داشته و بعدا دچار غطاء شده. امام فرمود: این آیه "ما كَانُوا يَشَاءُ أَنْ يَسْمَعُوا" و ما كَانُوا يُبْصِرُونَ" کنایه است از ندیدن و نشنیدن، نه اینکه می بینند ولی غطاء جلو دید آنان را گرفته است. می گوید عرض کردم: پس چرا از آنان عیب می گیرد؟ فرمود: از آن جهت که خدا با آنان معامله کرده عیب نمی گیرد، بلکه از آن جهت که خود چنین کردند از آنها عیب می گیرد و اگر منحرف نمی شدند و تکلف نمی کردند عیبی بر آنان نبود (۱).

مؤلف: یعنی کفار، خود مسبب این حجاب اند و به همین جهت به آثار و تبعات آن گرفتار می شوند.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه مذکور از امام روایت کرده که فرمود: کسانی هستند که به خلقت خدا و آیات ارضی و سماوی او نظر نمی افکنند (۲).

مؤلف: و در عیون (۳) از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که آیه را بر منکرین ولایت تطبیق فرموده، و این همان تطبیق کلی بر مصداق است.

ص: ۵۱۹

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۱.

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

۳- عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، ج ۱، ص ۱۳۶، ح ۳۳.

## ۱- داستان ذو القرنین در قرآن

قرآن کریم متعرض اسم او و تاریخ زندگی و ولادت و نسب و سایر مشخصاتش نشده.

البته این رسم قرآن کریم در همه موارد است که در هیچ یک از قصص گذشتگان به جزئیات نمی پردازد. در خصوص ذو القرنین هم اکتفاء به ذکر سفرهای سه گانه او کرده، اول رحلتش به مغرب تا آنجا که به محل فرو رفتن خورشید رسیده و دیده است که آفتاب در "عَيْنِ حَمِيَّةٍ" و یا "حامیه" فرو می رود، و در آن محل به قومی برخورد کرده است. و رحلت دومش از مغرب به طرف مشرق بوده، تا آنجا که به محل طلوع خورشید رسیده، و در آنجا به قومی برخورد کرده که خداوند میان آنان و آفتاب ساتر و حاجبی قرار نداده.

و رحلت سومش تا به موضع بین السدین بوده، و در آنجا به مردمی برخورد کرده که به هیچ وجه حرف و کلام نمی فهمیدند و چون از شر یاجوج و ماجوج شکایت کردند، و پیشنهاد کردند که هزینه ای در اختیارش بگذارند و او بر ایشان دیواری بکشد، تا مانع نفوذ یاجوج و ماجوج در بلاد آنان باشد. او نیز پذیرفته و وعده داده سدی بسازد که ما فوق آنچه آنها آرزویش را می کنند بوده باشد، ولی از قبول هزینه خودداری کرده است و تنها از ایشان نیروی انسانی خواسته است. آن گاه از همه خصوصیات بنای سد تنها اشاره ای به رجال و قطعه های آهن و دمه های کوره و قطر نموده است.

این آن چیزی است که قرآن کریم از این داستان آورده، و از آنچه آورده چند خصوصیت و جهت جوهری داستان استفاده می شود:

اول اینکه صاحب این داستان قبل از اینکه داستانش در قرآن نازل شود بلکه حتی در زمان زندگی اش ذو القرنین نامیده می شده، و این نکته از سیاق داستان یعنی جمله "يَسْأَلُونَكَ"



و "قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ" و "قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ" به خوبی استفاده می شود، (از جمله اول برمی آید که در عصر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) قبل از نزول این قصه چنین اسمی بر سر زبانها بوده، که از آن جناب داستانش را پرسیده اند. و از دو جمله بعدی به خوبی معلوم می شود که اسمش همین بوده که با آن خطابش کرده اند).

خصوصیت دوم اینکه او مردی مؤمن به خدا و روز جزاء و متدین به دین حق بوده که بنا بر نقل قرآن کریم گفته است: "هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا" و نیز گفته: "أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَيُؤْفَئِقُ نُعَيْدُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا وَ أَمَّا مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا... " گذشته از اینکه آیه "قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا" که خداوند اختیار تام به او می دهد، خود شاهد بر مزید کرامت و مقام دینی او می باشد، و می فهماند که او به وحی و یا الهام و یا به وسیله پیغمبری از پیغمبران تایید می شده، و او را کمک می کرده.

خصوصیت سوم اینکه او از کسانی بوده که خداوند خیر دنیا و آخرت را برایش جمع کرده بود. اما خیر دنیا، برای اینکه سلطنتی به او داده بود که توانست با آن به مغرب و مشرق آفتاب برود، و هیچ چیز جلوگیری نشود بلکه تمامی اسباب مسخر و زبون او باشند. و اما آخرت، برای اینکه او بسط عدالت و اقامه حق در بشر نموده به صلح و عفو و رفق و کرامت نفس و گستردن خیر و دفع شر در میان بشر سلوک کرد، که همه اینها از آیه "إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَ آتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا" استفاده می شود. علاوه بر آنچه که از سیاق داستان بر می آید که چگونه خداوند نیروی جسمانی و روحانی به او ارزانی داشته است.

جهت چهارم اینکه به جماعتی ستمکار در مغرب برخورد و آنان را عذاب نمود.

جهت پنجم اینکه سدی که بنا کرده در غیر مغرب و مشرق آفتاب بوده، چون بعد از آنکه به مشرق آفتاب رسیده پیروی سببی کرده تا به میان دو کوه رسیده است، و از مشخصات سد او علاوه بر اینکه گفتیم در مشرق و مغرب عالم نبوده این است که میان دو کوه ساخته شده، و این دو کوه را که چون دو دیوار بوده اند به صورت یک دیوار ممتد در آورده است. و در سدی که ساخته پاره های آهن و قطر به کار رفته، و قطعا در تنگنایی بوده که آن تنگنا رابط میان دو قسمت مسکونی زمین بوده است.

## ۲- داستان ذو القرنین و سد و یاجوج و ماجوج از نظر تاریخ

قدمای از مورخین هیچ یک در اخبار خود پادشاهی را که نامش ذو القرنین و یا شبیه به

آن باشد اسم نبرده اند. و نیز اقوامی به نام یاجوج و ماجوج و سدی که منسوب به ذوالقرنین باشد نام نبرده اند. بله به بعضی از پادشاهان حمیر از اهل یمن اشعاری نسبت داده اند که به عنوان مباحثات نسبت خود را ذکر کرده و یکی از پدران خود را که سمت پادشاهی "تبع" داشته را به نام ذوالقرنین اسم برده و در سروده هایش این را نیز سروده که او به مغرب و مشرق عالم سفر کرد و سد یاجوج و ماجوج را بنا نمود، که به زودی در فصول آینده مقداری از آن اشعار به نظر خواننده خواهد رسید- ان شاء الله.

و نیز ذکر یاجوج و ماجوج در مواضعی از کتب عهد عتیق آمده. از آن جمله در اصحاح دهم از سفر تکوین تورات: "اینان فرزندان دودمان نوح اند: سام و حام و یافث که بعد از طوفان برای هر یک فرزندان یافث شد، فرزندان یافث عبارت بودند از جومر و ماجوج و مادای و باوان و نوبال و ماشک و نبراس".

و در کتاب حزقیال اصحاح سی و هشتم آمده: "خطاب کلام رب به من شد که می گفت: ای فرزند آدم روی خود متوجه جوج سرزمین ماجوج رئیس روش ماشک و نوبال، کن، و نبوت خود را اعلام بدار و بگو آقا و سید و رب این چنین گفته: ای جوج رئیس روش ماشک و نوبال، علیه تو برخاستم، تو را برمی گردانم و دهنه هایی در دو فک تو می کنم، و تو و همه لشگرت را چه پیاده و چه سواره بیرون می سازم، در حالی که همه آنان فاخرترین لباس بر تن داشته باشند، و جماعتی عظیم و با سپر باشند همه شان شمشیرها به دست داشته باشند، فارس و کوش و فوط با ایشان باشد که همه با سپر و کلاه خود باشند، و جومر و همه لشگرت و خانواده نوجرمه از اواخر شمال با همه لشگرت شعبه های کثیری با تو باشند".

می گوید: "به همین جهت ای پسر آدم باید ادعای پیغمبری کنی و به جوج بگویی سید رب امروز در نزدیکی سکنای شعب اسرائیل در حالی که در امن هستند چنین گفته: آیا نمی دانی و از محلت از بالای شمال می آیی".

و در اصحاح سی و نهم داستان سابق را دنبال نموده می گوید: "و تو ای پسر آدم برای جوج ادعای پیغمبری کن و بگو سید رب اینچنین گفته: اینک من علیه توام ای جوج ای رئیس روش ماشک و نوبال و اردک و اقودک، و تو را از بالاها شمال بالا- می برم، و به کوه های اسرائیل می آورم، و کمانت را از دست چپت و تیرهایت را از دست راستت می زنم، که بر کوه های اسرائیل بیفتی، و همه لشگریان و شعوبی که با تو هستند بیفتند، آیا می خواهی خوراک مرغان کاشر از هر نوع و وحشی های بیابان شوی؟ بر روی زمین بیفتی؟ چون من به کلام سید رب سخن گفتم، و آتشی بر ماجوج و بر ساکنین در جزائر ایمن می فرستم، آن وقت است که می دانند منم رب ...".

و در خواب یوحنا در اصحاب بیستم می گوید: "فرشته ای دیدم که از آسمان نازل می شد و با او است کلید جهنم و سلسله و زنجیر بزرگی بر دست دارد، پس می گیرد اژدهای زنده قدیمی را که همان ابلیس و شیطان باشد، و او را هزار سال زنجیر می کند، و به جهنمش می اندازد و درب جهنم را به رویش بسته قفل می کند، تا دیگر امتهای بعدی را گمراه نکند، و بعد از تمام شدن هزار سال البته باید آزاد شود، و مدت اندکی رها گردد".

آن گاه می گوید: "پس وقتی هزار سال تمام شد شیطان از زندانش آزاد گشته بیرون می شود، تا امتها را که در چهار گوشه زمینند جوج و ماجوج همه را برای جنگ جمع کند در حالی که عددشان مانند ریگ دریا باشد، پس بر پهنای گیتی سوار شوند و لشکرگاه قدیسین را احاطه کنند و نیز مدینه محبوبه را محاصره نمایند، آن وقت آتشی از ناحیه خدا از آسمان نازل شود و همه شان را بخورد، و ابلیس هم که گمراهشان می کرد در دریاچه آتش و کبریت بیفتد، و با وحشی و پیغمبر دروغگو باشد، و به زودی شب و روز عذاب شود تا ابد الابدین".

از این قسمت که نقل شده استفاده می شود که "ماجوج" و "یا" جوج و ماجوج" امتی و یا امتهایی عظیم بوده اند، و در قسمت های بالای شمال آسیا از آبادی های آن روز زمین می زیسته اند، و مردمانی جنگجو و معروف به جنگ و غارت بوده اند.

اینجاست که ذهن آدمی حدس قریبی می زند، و آن این است که ذو القرنین یکی از ملوک بزرگ باشد که راه را بر این امتهای مفسد در زمین سد کرده است، و حتما باید سدی که او زده فاصل میان دو منطقه شمالی و جنوبی آسیا باشد، مانند دیوار چین و یا سد باب الأبواب و یا سد داریال و یا غیر آنها.

تاریخ امم آن روز جهان هم اتفاق دارد بر اینکه ناحیه شمال شرقی از آسیا که ناحیه احداب و بلندیهای شمال چین باشد موطن و محل زندگی امتی بسیار بزرگ و وحشی بوده امتی که مدام رو به زیادی نهاده جمعیتشان فشرده تر می شد، و این امت همواره بر امتهای مجاور خود مانند چین حمله می بردند، و چه بسا در همانجا زاد و ولد کرده به سوی بلاد آسیای وسطی و خاورمیانه سرازیر می شدند، و چه بسا که در این کوه ها به شمال اروپا نیز رخنه می کردند. بعضی از ایشان طوائفی بودند که در همان سرزمین هایی که غارت کردند سکونت نموده متوطن می شدند، که اغلب سکنه اروپای شمالی از آنها بودند، و در آنجا تمدنی به وجود آورده، و به زراعت و صنعت می پرداختند. و بعضی دیگر برگشته به همان غارتگری خود ادامه می دادند.

بعضی از مورخین گفته اند که یاجوج و ماجوج امتهایی بوده اند که در قسمت شمالی آسیا از تبت و چین گرفته تا اقیانوس منجمد شمالی و از ناحیه غرب تا بلاد ترکستان زندگی می کردند این قول را از کتاب "فاکبه الخلفاء و تهذیب الاخلاق" ابن مسکویه، و رسائل اخوان الصفاء، نقل کرده اند.

و همین خود مؤید آن احتمالی است که قبلا تقویتش کردیم، که سد مورد بحث یکی از سدهای موجود در شمال آسیا فاصل میان شمال و جنوب است.

### ۳- ذوالقرنین کیست و سدش کجا است؟ اقوال مختلف در این باره

مورخین و ارباب تفسیر در این باره اقوالی بر حسب اختلاف نظریه شان در تطبیق داستان دارند:

الف- به بعضی از مورخین نسبت می دهند که گفته اند: سد مذکور در قرآن همان دیوار چین است. آن دیوار طولانی میان چین و مغولستان حائل شده، و یکی از پادشاهان چین به نام "شین هوانک تی" آن را بنا نهاد، تا جلو هجومهای مغول را به چین بگیرد. طول این دیوار سه هزار کیلومتر و عرض آن ۹ متر و ارتفاعش پانزده متر است، که همه با سنگ چیده شده، و در سال ۲۶۴ قبل از میلاد شروع و پس از ده و یا بیست سال خاتمه یافته است، پس ذوالقرنین همین پادشاه بوده.

و لیکن این مورخین توجه نکرده اند که اوصاف و مشخصاتی که قرآن برای ذوالقرنین ذکر کرده و سدی که قرآن بنایش را به او نسبت داده با این پادشاه و این دیوار چین تطبیق نمی کند، چون در باره این پادشاه نیامده که به مغرب اقصی سفر کرده باشد، و سدی که قرآن ذکر کرده میان دو کوه واقع شده و در آن قطعه های آهن و قطر، یعنی مس مذاب به کار رفته، و دیوار بزرگ چین که سه هزار کیلومتر است از کوه و زمین همین طور، هر دو می گذرد و میان دو کوه واقع نشده است، و دیوار چین با سنگ ساخته شده و در آن آهن و قطری به کاری نرفته.

ب- به بعضی دیگری از مورخین نسبت داده اند که گفته اند: آنکه سد مذکور را ساخته یکی از ملوک آشور (۱) بوده که در حوالی قرن هفتم قبل از میلاد مورد هجوم اقوام "سیت" (۲) قرار می گرفته، و این اقوام از تنگنای کوه های قفقاز تا ارمنستان آن گاه ناحیه غریب.

ص: ۵۲۴

۱- این نظریه از کتاب "کیهان شناخت" تالیف حسن بن قطان مروزی طبیب و منجم متوفی سنه ۵۴۸ هـ- نقل شده، و در آن اسم آن پادشاه را "بلینس" و نیز اسکندر دانسته.

۲- این اقوام به طوری که گفته اند: در اصطلاح غربی ها "سیت" نامیده می شدند، که نامی از ایشان در بعضی از سنگنبشته های زمان داریوش نیز آمده، ولی در نزد یونانی ها "میگاک" نامیده شده اند.

ایران هجوم می آوردند، و چه بسا به خود آشور و پایتختش "نینوا" هم می رسیدند، و آن را محاصره نموده دست به قتل و غارت و برده گیری می زدند، بناچار پادشاه آن دیار برای جلوگیری از آنها سدی ساخت که گویا مراد از آن سد "باب الأبواب" باشد که تعمیر و یا ترمیم آن را به کسری انوشیروان یکی از ملوک فارس نسبت می دهند. این گفته آن مورخین است و لیکن همه گفتگو در این است که آیا با قرآن مطابق است یا خیر؟.

ج- صاحب روح المعانی نوشته: بعضی ها گفته اند او، یعنی ذو القرنین، اسمش فریدون بن اثفیان بن جمشید پنجمین پادشاه پیشدادی ایران زمین بوده، و پادشاهی عادل و مطیع خدا بوده. و در کتاب صور الاقالیم ابی زید بلخی آمده که او مؤید به وحی بوده و در عموم تواریخ آمده که او همه زمین را به تصرف در آورده میان فرزنداناش تقسیم کرد، قسمتی را به ایرج داد و آن عراق و هند و حجاز بود، و همو او را صاحب تاج سلطنت کرد، قسمت دیگر زمین یعنی روم و دیار مصر و مغرب را به پسر دیگرش سلم داد، و چین و ترک و شرق را به پسر سومش تور بخشید، و برای هر یک قانونی وضع کرد که با آن حکم براند، و این قوانین سه گانه را به زبان عربی سیاست نامیدند، چون اصلش "سی ایسا" یعنی سه قانون بوده.

و وجه تسمیه اش به ذو القرنین "صاحب دو قرن" این بوده که او دو طرف دنیا را مالک شد، و یا در طول ایام سلطنت خود مالک آن گردید، چون سلطنت او به طوری که در روضه الصفا آمده پانصد سال طول کشید، و یا از این جهت بوده که شجاعت و قهر او همه ملوک دنیا را تحت الشعاع قرار داد (۱).

اشکال این گفتار این است که تاریخ بدان اعتراف ندارد.

د- بعضی دیگر گفته اند: ذو القرنین همان اسکندر مقدونی است که در زبانها مشهور است، و سد اسکندر هم نظیر یک مثلی شده، که همیشه بر سر زبانها هست. و بر این معنا روایاتی هم آمده، مانند روایتی که در قرب الاسناد (۲) از موسی بن جعفر (علیه السلام) نقل شده، و روایت عقبه بن عامر (۳) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، و روایت وهب بن منبه (۴) که هر دو در الدر المنثور نقل شده.

و بعضی از قدمای مفسرین از صحابه و تابعین، مانند معاذ بن جبل - به نقل

ص: ۵۲۵

۱- روح المعانی، ج ۱۶، ص ۲۵.

۲- قرب الاسناد. (۳ و ۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۹۳.

مجمع البیان (۱)- و قتاده- به نقل الدر المنثور (۲) نیز همین قول را اختیار کرده اند. و بو علی سینا هم وقتی اسکندر مقدونی را وصف می کند او را به نام اسکندر ذو القرنین می نامد، فخر رازی هم در تفسیر کبیر خود (۳) بر این نظریه اصرار و پافشاری دارد.

و خلاصه آنچه گفته این است که: قرآن دلالت می کند بر اینکه سلطنت این مرد تا اقصی نقاط مغرب، و اقصای مشرق و جهت شمال گسترش یافته، و این در حقیقت همان معموره آن روز زمین است، و مثل چنین پادشاهی باید نامش جاودانه در زمین بماند، و پادشاهی که چنین سهمی از شهرت دارا باشد همان اسکندر است و بس.

چون او بعد از مرگ پدرش همه ملوک روم و مغرب را برچیده و بر همه آن سرزمینها مسلط شد، و تا آنجا پیشروی کرد که دریای سبز و سپس مصر را هم بگرفت. آن گاه در مصر به بنای شهر اسکندریه پرداخت، پس وارد شام شد، و از آنجا به قصد سرکوبی بنی اسرائیل به طرف بیت المقدس رفت، و در قربانگاه (مذبح) آنجا قربانی کرد، پس متوجه جانب ارمینیه و باب الأبواب گردید، عراقیها و قبطی ها و بربر خاضعش شدند، و بر ایران مستولی گردید، و قصد هند و چین نموده با امتهای خیلی دور جنگ کرد، سپس به سوی خراسان بازگشت و شهرهای بسیاری ساخت، سپس به عراق بازگشته در شهر "زور" و یا رومیه مدائن از دنیا برفت، و مدت سلطنتش دوازده سال بود.

خوب، وقتی در قرآن ثابت شده که ذو القرنین بیشتر آبادی های زمین را مالک شد، و در تاریخ هم به ثبوت رسید که کسی که چنین نشانه ای داشته باشد اسکندر بوده، دیگر جای شک باقی نمی ماند که ذو القرنین همان اسکندر مقدونی است (۴).

اشکالی که در این قول است این است که: "اولا- اینکه گفت "پادشاهی که بیشتر آبادی های زمین را مالک شده باشد تنها اسکندر مقدونی است" قبول نداریم، زیرا چنین ادعایی در تاریخ مسلم نیست، زیرا تاریخ، سلاطین دیگری را سراغ می دهد که ملکش اگر بیشتر از ملک مقدونی نبوده کمتر هم نبوده است.

و ثانيا اوصافی که قرآن برای ذو القرنین برشمرده تاریخ برای اسکندر مسلم نمی داند، و بلکه آنها را انکار می کند. مثلا قرآن کریم چنین می فرماید که "ذو القرنین مردی

ص: ۵۲۶

۱- مجمع البیان، ج ۴، ص ۱۹۹.

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۲.

۳- تفسیر کبیر، ج ۲۱، ص ۱۶۵.

۴- تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۶۵.

مؤمن به خدا و روز جزا بوده و خلاصه دین توحید داشته" در حالی که اسکندر مردی وثنی و از صابئی ها بوده، هم چنان که قربانی کردنش برای مشتری، خود شاهد آن است.

و نیز قرآن کریم فرموده " ذو القرنین یکی از بندگان صالح خدا بوده و به عدل و رفق مدارا می کرده " و تاریخ برای اسکندر خلاف این را نوشته است.

و ثالثاً در هیچ یک از تواریخ آنان نیامده که اسکندر مقدونی سدی به نام سد یاجوج و ماجوج به آن اوصافی که قرآن ذکر فرموده ساخته باشد.

و در کتاب " البدایه و النهایه " در باره ذو القرنین گفته: اسحاق بن بشر از سعید بن بشیر از قتاده نقل کرده که اسکندر همان ذو القرنین است، و پدرش اولین قیصر روم بوده، و از دودمان سام بن نوح بوده است. و اما ذو القرنین دوم اسکندر پسر فیلیس بوده است. (آن گاه نسب او را به عیص بن اسحاق بن ابراهیم می رسانند و می گویند:) او مقدونی یونانی مصری بوده، و آن کسی بوده که شهر اسکندریه را ساخته، و تاریخ بنایش تاریخ رایج روم گشته، و از اسکندر ذو القرنین به مدت بس طولانی متاخر بوده.

و دومی نزدیک سیصد سال قبل از مسیح بوده، و ارسطاطالیس حکیم وزیرش بوده، و همان کسی بوده که دارا پسر دارا را کشته، و ملوک فارس را ذلیل، و سرزمینشان را لگد کوب نموده است.

در دنباله کلامش می گویند: این مطالب را بدان جهت خاطر نشان کردیم که بیشتر مردم گمان کرده اند که این دو اسم یک مسمی داشته، و ذو القرنین و مقدونی یکی بوده، و همان که قرآن اسم می برد همان کسی بوده که ارسطاطالیس وزارتش را داشته است، و از همین راه به خطاهای بسیاری دچار شده اند. آری اسکندر اول، مردی مؤمن و صالح و پادشاهی عادل بوده و وزیرش حضرت خضر بوده است، که به طوری که قبلاً بیان کردیم خود یکی از انبیاء بوده. و اما دومی مردی مشرک و وزیرش مردی فیلسوف بوده، و میان دو عصر آنها نزدیک دو هزار سال فاصله بوده است، پس این کجا و آن کجا؟ نه بهم شبیهند، و نه با هم برابر، مگر کسی بسیار کودن باشد که میان این دو اشتباه کند (۱).

در این کلام به کلامی که سابقاً از فخر رازی نقل کردیم کنایه می زند و لیکن خواننده عزیز اگر در آن کلام دقت نماید سپس به کتاب او آنجا که سرگذشت ذو القرنین را بیان می کند مراجعه نماید، خواهد دید که این آقا هم خطایی که مرتکب شده کمتر از خطای فخر رازی نیست، برای اینکه در تاریخ اثری از پادشاهی دیده نمی شود که دو هزار سال قبل از

ص: ۵۲۷

مسیح بوده، و سیصد سال در زمین و در اقصی نقاط مغرب تا اقصای مشرق و جهت شمال سلطنت کرده باشد، و سدی ساخته باشد و مردی مؤمن صالح و بلکه پیغمبر بوده و وزیرش خضر بوده باشد و در طلب آب حیات به ظلمات رفته باشد، حال چه اینکه اسمش اسکندر باشد و یا غیر آن.

ه- جمعی از مورخین از قبیل اصمعی در "تاریخ عرب قبل از اسلام" و ابن هشام در کتاب "سیره" و "تیجان" و ابوریحان بیرونی در "آثار الباقیه" و نشوان بن سعید در کتاب "شمس العلوم" و ... به طوری که از آنها نقل شده- گفته اند که ذو القرنین یکی از تابعه اذوای یمن (۱) و یکی از ملوک حمیر بوده که در یمن سلطنت می کرده.

آن گاه در اسم او اختلاف کرده اند، یکی گفته: مصعب بن عبد الله بوده، و یکی گفته صعب بن ذی المراند اول تابعه اش دانسته، و این همان کسی بوده که در محلی به نام "بئر سبع" به نفع ابراهیم (علیه السلام) حکم کرد. یکی دیگر گفته: تبع الاقرن و اسمش حسان بوده. اصمعی گفته وی اسعد الکامل چهارمین تابعه و فرزند حسان الاقرن، ملقب به ملکی کرب دوم بوده، و او فرزند ملک تبع اول بوده است. بعضی هم گفته اند نامش "شمر یرعش" بوده است.

البته در برخی از اشعار حمیری ها و بعضی از شعرای جاهلیت نامی از ذو القرنین به عنوان یکی از مفاخر برده شده. از آن جمله در کتاب "البدایه و النهایه" نقل شده که ابن هشام این شعر اعشی را خوانده و انشاد کرده است:.

ص: ۵۲۸

۱- مملکت یمن در قدیم به هشتاد و چهار مخلاف تقسیم می شده- مخلاف به منزله قضاء و مدیریت عرف امروز بوده- و هر مخلافی مشتمل بر تعدادی قلعه بوده که هر قلعه اش را قصر و یا "محفد" می نامیدند و در آن جماعتی از امت زندگی نموده بزرگشان بر آنها حکم می رانده، و صاحب قصر را "ذی" می نامیدند مانند ذی غمدان و ذی معین یعنی صاحب غمدان و صاحب معین، آن گاه جمعی "ذی" را "اذواء" و "ذوین" استعمال نموده اند، و آن کسی که متصدی امر مخلاف بوده "قیل" و جمع آن را "اقیال" می آوردند و آن کسی که متولی امر همه مخلاف ها بوده "ملک" می خواندند و اگر این ملک حضرموت و شحر را هم با یمن ضمیمه می کرده در همه آنها حکم می رانده چنین کسی را "تبع" می خواندند. و اگر تنها بر یمن حکم می راند او را "ملک" می گفتند. تاریخ تا کنون به اسم پنجاه و پنج نفر از اذواء دست یافته است و لیکن از پادشاهان تنها به هشت نفر که از اذواء و ملوک حمیر بودند. و ملوک حمیر از همان ملوک دولت اخبره حاکمه در یمن بودند که چهارده نفر آنها را از ملوک شمرده اند، و آنچه از تاریخ ملوک یمن از طریق نقل و روایت به دست می آید آن قدر مبهم و پیچیده است که هیچ اعتمادی به تفصیل آن نمی توان کرد. [.....]



و الصعب ذو القرنين اصبح ثاویا بالجنوفی جدث اشم مقیما (۱)

و در بحث روایتی سابق گذشت که عثمان بن ابی الحاضر برای ابن عباس این اشعار را انشاد کرد:

قد كان ذو القرنين جدی مسلما ملکا تدین له الملوک و تحشد

و دو بیت دیگر که ترجمه اش نیز گذشت.

مقریزی در کتاب "الخطط" خود می گوید: بدان که تحقیق علمای اخبار به اینجا منتهی شده که ذو القرنین که قرآن کریم نامش را برده و فرموده: "و یَسْتَلُونَكْ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ ..."

مردی عرب بوده که در اشعار عرب نامش بسیار آمده است، و اسم اصلی اش صعب بن ذی مرثد فرزند حارث رایش، فرزند همال ذی سدد، فرزند عاد ذی منح، فرزند عار ملطاط، فرزند سکسک، فرزند وائل، فرزند حمیر، فرزند سبا، فرزند یشجب، فرزند یعرب، فرزند قحطان، فرزند هود، فرزند عابر، فرزند شالح، فرزند ارفخشد، فرزند سام، فرزند نوح بوده است.

و او پادشاهی از ملوک حمیر است که همه از عرب عاربه (۲) بودند و عرب عرباء هم نامیده شده اند. و ذو القرنین تبعی بوده صاحب تاج، و چون به سلطنت رسید نخست تجبر پیشه کرده و سرانجام برای خدا تواضع کرده با خضر رفیق شد. و کسی که خیال کرده ذو القرنین همان اسکندر پسر فیلس است اشتباه کرده، برای اینکه کلمه "ذو" عربی است و ذو القرنین از لقب های عرب برای پادشاهان یمن است، و اسکندر لفظی است رومی و یونانی.

ابو جعفر طبری گفته: خضر در ایام فریدون پسر ضحاک بوده البته این نظریه عموم علمای اهل کتاب است، ولی بعضی گفته اند در ایام موسی بن عمران، و بعضی دیگر گفته اند در مقدمه لشکر ذو القرنین بزرگ که در زمان ابراهیم خلیل (علیه السلام) بوده قرار داشته است. و این خضر در سفرهایش با ذو القرنین به چشمه حیات برخورد کرده و از آن نوشیده است، و به ذو القرنین اطلاع نداده. از همراهان ذو القرنین نیز کسی خبردار نشد، در نتیجه تنها خضر جاودان شد، و او به عقیده علمای اهل کتاب همین الآن نیز زنده است.

ولی دیگران گفته اند: ذو القرنینی که در عهد ابراهیم (علیه السلام) بوده همان فریدون پسر ضحاک بوده، و خضر در مقدمه لشکر او بوده است.

ابو محمد عبد الملک بن هشام در کتاب تیجان که در معرفت ملوک زمان نوشته بعد ازد.

ص: ۵۲۹

۱- صعب ذو القرنین سرانجام در محل جنو در قبر خوابید در حالی که قبرش ظاهر است.

۲- عرب قبل از حضرت اسماعیل را، عرب عاربه گویند، و به اسماعیل و فرزندانش عرب مستعربه اطلاق می شود.

ذکر حسب و نسب ذو القرنین گفته است: وی تبعی بوده دارای تاج. در آغاز سلطنت ستمگری کرد و در آخر تواضع پیشه گرفت، و در بیت المقدس به خضر برخورد با او به مشارق زمین و مغارب آن سفر کرد و همانطور که خدای تعالی فرموده همه رقم اسباب سلطنت برایش فراهم شد و سد یاجوج و ماجوج را بنا نهاد و در آخر در عراق از دنیا رفت.

و اما اسکندر، یونانی بوده و او را اسکندر مقدونی می گفتند، و "مجدونی" اش نیز خوانده اند، از ابن عباس پرسیدند ذو القرنین از چه نژاد و آب خاکی بوده؟ گفت: از حمیر بود و نامش صعب بن ذی مرثد بوده، و او همان است که خدایش در زمین مکت داده و از هر سببی به وی ارزانی داشت، و او به دو قرن آفتاب و به رأس زمین رسید و سدی بر یاجوج و ماجوج ساخت.

بعضی به او گفتند: پس اسکندر چه کسی بوده؟ گفت: او مردی حکیم و صالح از اهل روم بود که بر ساحل دریا در آفریقا مناری ساخت و سرزمین روم را گرفته به دریای عرب آمد و در آن دیار آثار بسیاری از کارگاه ها و شهرها بنا نهاد.

از کعب الاحبار پرسیدند که ذو القرنین که بوده؟ گفت: قول صحیح نزد ما که از احبار و اسلاف خود شنیده ایم این است که وی از قبیله و نژاد حمیر بوده و نامش صعب بن ذی مرثد بوده، و اما اسکندر از یونان و از دودمان عیصو فرزند اسحاق بن ابراهیم خلیل (علیه السلام) بوده. و رجال اسکندر، زمان مسیح را درک کردند که از جمله ایشان جالینوس و ارسطاطالیس بوده اند. و همدانی در کتاب انساب گفته: کهلان بن سبا صاحب فرزندی شد به نام زید، و زید پدر عریب و مالک و غالب و عمیکرب بوده است. هشتم گفته: عمیکرب فرزند سبا برادر حمیر و کهلان بود. عمیکرب صاحب دو فرزند به نام ابو مالک فدرحا و مهلیل گردید و غالب دارای فرزندی به نام جناده بن غالب شد که بعد از مهلیل بن عمیکرب بن سبا سلطنت یافت. و عریب صاحب فرزندی به نام عمرو شد و عمرو هم دارای زید و هم یسع گشت که ابا الصعب کنیه داشت. و این ابا الصعب همان ذو القرنین اول است، و هموست مساح و بناء که در فن مساحت و بنائی استاد بود و نعمان بن بشیر در باره او می گوید: فمن ذا يعادونا من الناس معشرا كراما فذو القرنين منا و حاتم (۱)ت.

ص: ۵۳۰

---

۱- این کیانند که از میان مردم با ما دشمنی می کنند با اینکه ما گروهی بزرگواریم و ذو القرنین و حاتم از ماست.

و نیز در این باره است که حارثی می گوید:

سموا لنا واحدا منكم فنعرفه في الجاهليه لاسم الملك محتملا

كالتابعين و ذى القرنين يقبله اهل الحجى فاحق القول ما قبلنا

و در این باره ابن ابی ذئب خزاعی می گوید:

و منا الذى بالخافقين تغربا و اصعد فى كل البلاد و صوبا

فقد نال قرن الشمس شرقا و مغربا و فى ردم ياجوج بنى ثم نصبا

و ذلك ذو القرنين تفخر حمير بعسكر قیل لیس يحصى فيحسبا

همدانی سپس می گوید: (علمای همدان می گویند: ذو القرنین اسمش صعّب بن مالک بن حارث الاعلی فرزند ربیعہ بن الحیار بن مالک، و در باره ذو القرنین گفته های زیادی هست (۱).

و این کلامی است جامع، و از آن استفاده می شود که اولاً لقب ذو القرنین مختص به شخص مورد بحث نبوده بلکه پادشاهانی چند از ملوک حمیر به این نام ملقب بوده اند، ذو القرنین اول، و ذو القرنین های دیگر.

و ثانیاً ذو القرنین اول آن کسی بوده که سد یاجوج و ماجوج را قبل از اسکندر مقدونی به چند قرن بنا نهاده و معاصر با ابراهیم خلیل (علیه السلام) و یا بعد از او بوده- و مقتضای آنچه ابن هشام آورده که وی خضر را در بیت المقدس زیارت کرده همین است که وی بعد از او بود، چون بیت المقدس چند قرن بعد از حضرت ابراهیم (علیه السلام) و در زمان داوود و سلیمان ساخته شد- پس به هر حال ذو القرنین هم قبل از اسکندر بوده. علاوه بر اینکه تاریخ حمیر تاریخی مبهم است.

بنا بر آنچه مقریزی آورده گفتار در دو جهت باقی می ماند.

یکی اینکه این ذو القرنین که تبع حمیری است سدی که ساخته در کجا است؟.

دوم اینکه آن امت مفسد در زمین که سد برای جلوگیری از فساد آنها ساخته شده چه امتی بوده اند؟ و آیا این سد یکی از همان سدهای ساخته شده در یمن، و یا پیرامون یمن، از قبیل سد مارب است یا نه؟ چون سدهایی که در آن نواحی ساخته شده به منظور ذخیره ساختن آب برای آشامیدن، و یا زراعت بوده است، نه برای جلوگیری از کسی. علاوه بر اینکه در هیچ یک آنها قطعه های آهن و مس گذاخته به کار نرفته، در حالی که قرآن سد ذو القرنین را ط.

و آیا در یمن و حوالی آن امتی بوده که بر مردم هجوم برده باشند، با اینکه همسایگان یمن غیر از امثال قبط و آشور و کلدان و ... کسی نبوده، و آنها نیز همه ملت‌هایی متمدن بوده اند؟.

یکی از بزرگان و محققین معاصر (۱) ما این قول را تایید کرده، و آن را چنین توجیه می کند: ذو القرنین مذکور در قرآن صدها سال قبل از اسکندر مقدونی بوده، پس او این نیست، بلکه این یکی از ملوک صالح، از پیروان ادواء از ملوک یمن بوده، و از عادت این قوم این بوده که خود را با کلمه "ذی" لقب می دادند، مثلاً می گفتند: ذی همدان، و یا ذی غمدان، و یا ذی المنار، و ذی الاذغار و ذی یزن و امثال آن.

و این ذو القرنین مردی مسلمان، موحد، عادل، نیکو سیرت، قوی، و دارای هیبت و شوکت بوده، و با لشگری بسیار انبوه به طرف مغرب رفته، نخست بر مصر و سپس بر ما بعد آن مستولی شده، و آن گاه هم چنان در کناره دریای سفید به سیر خود ادامه داده تا به ساحل اقیانوس غربی رسیده، و در آنجا آفتاب را دیده که در عینی حمئه و یا حامیه فرو می رود.

سپس از آنجا رو به مشرق نهاده، و در مسیر خود آفریقا را بنا نهاده. مردی بوده بسیار حریص و خبره در بنائی و عمارت. و هم چنان سیر خود را ادامه داده تا به شبه جزیره و صحراهای آسیای وسطی رسیده، و از آنجا به ترکستان، و دیوار چین برخورد، و در آنجا قومی را یافته که خدا میان آنان و آفتاب ساتری قرار نداده بود.

سپس به طرف شمال متمایل و منحرف گشته، تا به مدار السرطان رسیده، و شاید همانجا باشد که بر سر زبانها افتاده که وی به ظلمات راه یافته است. اهل این دیار از وی درخواست کرده اند که برایشان سدی بسازد تا از رخنه یاجوج و ماجوج در بلادشان ایمن شوند، چون یمنی‌ها- و مخصوصاً ذو القرنین- معروف به تخصص در ساختن سد بوده اند، لذا ذو القرنین برای آنان سدی بنا نهاده است.

حال اگر محل این سد همان محل دیوار چین باشد، که فاصله میان چین و مغول است، ناگزیر باید بگوئیم قسمتی از آن دیوار بوده که خراب شده، و وی آن را ساخته است، و اگر اصل دیوار چنین نباشد، چون اصل آن را بعضی از ملوک چین قبل این تاریخ ساخته بوده اند که دیگر اشکالی باقی نمی ماند. و به طوری که می گویند از جمله بناهایی کهنی.



و حضرموت و غیر آن که چهارده نفر از این سلسله سلطنت کرده اند، و بیشترشان تبع بوده اند اول آنان "شمر یرعش" و دوم "ذو القرنین" و سوم "عمرو" شوهر بلقیس (۱) بود که آخرشان منتهی به ذی جدن می شود و آغاز سلطنت این سلسله از سال ۲۷۵ م شروع شده در سال ۵۲۵ خاتمه یافته است.

### **سخن صاحب تفسیر "جواهر" در اثبات اینکه ذو القرنین، کورش، پادشاه هخامنشی ایران، و یاجوج و ماجوج، اقوام مغول بوده اند**

آن گاه صاحب جواهر می گوید: پیشوند "ذی" در لقب ملوک یمن اضافه شده، و هیچ ملوک دیگری از قبیل ملوک روم سراغ نداریم که این کلمه در لقبشان اضافه شده باشد، به همین دلیل است که می گوئیم ذو القرنین از ملوک یمن بوده، و قبل از شخص مورد بحث اشخاص دیگری نیز در یمن ملقب به ذو القرنین بوده اند، و لیکن آیا این همان ذو القرنین مذکور در قرآن باشد یا نه قابل بحث است.

اعتقاد ما این است که: نه، برای اینکه ملوک یمن قریب العهد با ما بوده اند و از آنها چنین خاطراتی نقل نشده مگر در روایاتی که نقالهای قهوه خانه با آنها سر و کار دارند، مثل اینکه "شمر یرعش" به بلاد عراق و فارس و خراسان و صغد سفر کرده و شهری به نام سمرقند بنا نهاده که اصلش "شمرکند" بوده و اسعد ابو کرب در آذربایجان جنگ کرده، و حسان پسرش را به صغد فرستاده و یعفر پسر دیگرش را به روم و برادر زاده اش را به فارس روانه ساخته، و اینکه بعد از جنگ او با چین از حمیریها عده ای در چین باقی ماندند که هم اکنون در آنجا هستند.

ابن خلدون و دیگران این اخبار را تکذیب کرده اند، و آن را مبالغه دانسته و با ادله جغرافیایی و تاریخی رد نموده اند.

پس می توان گفت که ذو القرنین از امت عرب بوده و لیکن در تاریخی قبل از تاریخ معروف می زیسته است. این بود خلاصه کلام صاحب جواهر (۲).

و- و بعضی دیگر گفته اند: ذو القرنین همان کورش یکی از ملوک هخامنشی در فارس است که در سالهای "۵۳۹-۵۶۰ ق م" می زیسته و همو بوده که امپراطوری ایرانی را تاسیس و میان دو مملکت فارس و ماد را جمع نمود. بابل را مسخر کرد و به یهود اجازه مراجعت از بابل به اورشلیم را صادر کرد، و در بنای هیکل کمک ها کرد و مصر را به تسخیر خود درآورد، آن گاه به سوی یونان حرکت نموده بر مردم آنجا نیز مسلط شد و به طرف مغرب رهسپار گردیدهر.

ص: ۵۳۴

۱- این بلقیس غیر از ملکه سبا می باشد که گفته می شود با سلیمان بن داوود بعد از آنکه او را از سبا فرا خواند ازدواج کرد، و این داستان قریب هزار سال قبل از میلاد می باشد.

۲- الجواهر.

آن گاه رو به سوی مشرق نهاد و تا اقصی نقطه مشرق پیش رفت.

این قول را یکی از علمای نزدیک به عصر (۱) ما ذکر کرده و یکی از محققین هند (۲) در ایضاح و تقریب آن سخت کوشیده است. اجمال مطلب اینکه: آنچه قرآن از وصف ذوالقرنین آورده با این پادشاه عظیم تطبیق می شود، زیرا اگر ذوالقرنین مذکور در قرآن مردی مؤمن به خدا و به دین توحید بوده کورش نیز بوده، و اگر او پادشاهی عادل و رعیت پرور و دارای سیره رفیق و رأفت و احسان بوده این نیز بوده و اگر او نسبت به ستمگران و دشمنان مردمی سیاستمدار بوده این نیز بوده و اگر خدا به او از هر چیزی سببی داده به این نیز داده، و اگر میان دین و عقل و فضائل اخلاقی وعده و وعده و ثروت و شوکت و انقیاد اسباب برای او جمع کرده برای این نیز جمع کرده بود.

و همانطور که قرآن کریم فرموده کورش نیز سفری به سوی مغرب کرده حتی بر لیدیا و پیرامون آن نیز مستولی شده و بار دیگر به سوی مشرق سفر کرده تا به مطلع آفتاب برسید، و در آنجا مردمی دید صحرائشین و وحشی که در بیابانها زندگی می کردند. و نیز همین کورش سدی بنا کرده که به طوری که شواهد نشان می دهد سد بنا شده در تنگه داریال میان کوه های قفقاز و نزدیکیهای شهر تفلیس است. این اجمال آن چیزی است که مولانا ابو الکلام آزاد گفته است که اینک تفصیل آن از نظر شما خواننده می گذرد.

اما مساله ایمانش به خدا و روز جزا: دلیل بر این معنا کتاب عزرا (اصحاح ۱) و کتاب دانیال (اصحاح ۶) و کتاب اشعیاء (اصحاح ۴۴ و ۴۵) از کتب عهد عتیق است که در آنها از کورش تجلیل و تقدیس کرده و حتی در کتاب اشعیاء او را "راعی رب" (رعیت دار خدا) نامیده و در اصحاح چهل و پنج چنین گفته است: "پروردگار به مسیح خود در باره کورش چنین می گوید) آن کسی است که من دستش را گرفتم تا کمرگاه دشمن را خرد کند تا برابر او در ب های دو لنگه ای را باز خواهم کرد که دروازه ها بسته نگردد، من پیشاپیش رفتن پشته ها را هموار می سازم، و دربهای برنجی را شکسته، و بندهای آهنین را پاره پاره می نمایم، خزینه های ظلمت و دفینه های مستور را به تو می دهم تا بدانی من که تو را به اسمت می خوانم خداوند اسرائیل به تو لقب دادم و تو مرا نمی شناسی".

و اگر هم از وحی بودن این نوشته ها صرفنظر کنیم باری یهود با آن تعصبی که به مذهب خود دارد هرگز یک مرد مشرک مجوسی و یا وثنی را (اگر کورش یکی از دو مذهب را داشته) مسیح پروردگار و هدایت شده او و مؤید به تایید او و راعی ربد.

ص: ۵۳۵

۱- سر احمد خان هندی.

۲- مولانا ابو الکلام آزاد.

نمی خواند.

علاوه بر اینکه نقوش و نوشته های با خط میخی که از عهد داریوش کبیر به دست آمده که هشت سال بعد از او نوشته شده- گویای این حقیقت است که او مردی موحد بوده و نه مشرک، و معقول نیست در این مدت کوتاه وضع کورش دگرگونه ضبط شود.

و اما فضائل نفسانی او: گذشته از ایمانش به خدا، کافی است باز هم به آنچه از اخبار و سیره او و به اخبار و سیره طاغیان جبار که با او به جنگ برخاسته اند مراجعه کنیم و بینیم وقتی بر ملوک "ماد" و "لیدیا" و "بابل" و "مصر" و یاغیان بدوی در اطراف "بکتريا" که همان بلخ باشد و غیر ایشان ظفر می یافته با آنان چه معامله می کرده، در این صورت خواهیم دید که بر هر قومی ظفر پیدا می کرده از مجرمین ایشان گذشت و عفو می نموده و بزرگان و کریمان هر قومی را اکرام و ضعفای ایشان را ترحم می نموده و مفسدین و خائنین آنان را سیاست می نموده.

کتب عهد قدیم و یهود هم که او را به نهایت درجه تعظیم نموده بدین جهت بوده که ایشان را از اسارت حکومت بابل نجات داده و به بلادشان برگردانیده و برای تجدید بنای هیکل هزینه کافی در اختیارشان گذاشته، و نفائس گرانبهایی که از هیکل به غارت برده بودند و در خزینه های ملوک بابل نگهداری می شده به ایشان برگردانیده، و همین خود مؤید دیگری است برای این احتمال که کورش همان ذو القرنین باشد، برای اینکه به طوری که اخبار شهادت می دهد پرسش کنندگان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از داستان ذو القرنین یهود بوده اند.

علاوه بر این مورخین قدیم یونان مانند "هردوت" و دیگران نیز جز به مروت و فتوت و سخاوت و کرم و گذشت و قلت حرص و داشتن رحمت و رأفت، او را نستوده اند، و او را به بهترین وجهی ثنا و ستایش کرده اند.

و اما اینکه چرا کورش را ذو القرنین گفته اند: هر چند تواریخ از دلیلی که جوابگوی این سؤال باشد خالی است لیکن مجسمه سنگی که اخیراً در مشهد مرغاب در جنوب ایران از او کشف شده جای هیچ تردیدی نمی گذارد که همو ذو القرنین بوده، و وجه تسمیه اش این است که در این مجسمه ها دو شاخ دیده می شود که هر دو در وسط سر او در آمده یکی از آن دو به طرف جلو و یکی دیگر به طرف عقب خم شده، و این با گفتار قدمای مورخین که در وجه تسمیه او به این اسم گفته اند تاج و یا کلاه خودی داشته که دارای دو شاخ بوده درست تطبیق می کند.

ص: ۵۳۶



در کتاب دانیال (۱) هم خوابی که وی برای کورش نقل کرده را به صورت قوچی که دو شاخ داشته دیده است.

در آن کتاب چنین آمده: در سال سوم از سلطنت "بیلشاصر" پادشاه، برای من که دانیال هستم بعد از آن رؤیا که بار اول دیدم رؤیایی دست داد که گویا من در "شوشن" هستم یعنی در آن قصری که در ولایت عیلام است می باشم و در خواب می بینم که من در کنار نهر "اولای" هستم چشم خود را به طرف بالا- گشودم ناگهان قوچی دیدم که دو شاخ دارد و در کنار نهر ایستاده و دو شاخش بلند است اما یکی از دیگری بلندتر است که در عقب قرار دارد. قوچ را دیدم به طرف مغرب و شمال و جنوب حمله می کند، و هیچ حیوانی در برابرش مقاومت نمی آورد و راه فراری از دست او نداشت و او هر چه دلش می خواهد می کند و بزرگ می شود. در این بین که من مشغول فکر بودم دیدم نر بزی از طرف مغرب نمایان شد همه ناحیه مغرب را پشت سر گذاشت و پاهایش از زمین بریده است، و این حیوان تنها یک شاخ دارد که میان دو چشمش قرار دارد. آمد تا رسید به قوچی که گفتم دو شاخ داشت و در کنار نهر بود سپس با شدت و نیروی هر چه بیشتر دویده، خود را به قوچ رسانید با او در آویخت و او را زد و هر دو شاخش را شکست، و دیگر تاب و توانی برای قوچ نماند، بی اختیار در برابر نر بز ایستاد. نر بز قوچ را به زمین زد و او را لگدمال کرد، و آن حیوان نمی توانست از دست او بگریزد، و نر بز بسیار بزرگ شد.

آن گاه می گوید: جبرئیل را دیدم و او رؤیای مرا تعبیر کرده به طوری که قوچ دارای دو شاخ با کورش و دو شاخش با دو مملکت فارس و ماد منطبق شد و نر بز که دارای یک شاخ بود با اسکندر مقدونی منطبق شد.

و اما سیر کورش به طرف مغرب و مشرق: اما سیرش به طرف مغرب همان سفری بود که برای سرکوبی و دفع "لیدیا" کرد که با لشگرش به طرف کورش می آمد، و آمدنش به ظلم و طغیان و بدون هیچ عذر و مجوزی بود. کورش به طرف او لشگر کشید و او را فراری داد، و تا پایتخت کورش تعقیبش کرد، و پایتختش را فتح نموده او را اسیر نمود، و در آخر او و سایر یاورانش را عفو نموده اکرام و احسانشان کرد با اینکه حق داشت که سیاستشان کند و به کلی نابودشان سازد.

و انطباق این داستان با آیه شریفه "حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ

ص: ۵۳۷

- که شاید ساحل غربی آسیای صغیر باشد- وَ وَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْآنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا" از این رواست که گفتیم حمله لیدیا تنها از باب فساد و ظلم بوده.

آن گاه به طرف صحرای کبیر مشرق، یعنی اطراف بکتیریا عزیمت نمود، تا غائله قبائل وحشی و صحرانشین آنجا را خاموش کند، چون آنها همیشه در کمین می نشستند تا به اطراف خود هجوم آورده فساد راه بیندازند، و انطباق آیه " حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطَّلِعُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا" روشن است.

و اما سد سازی کورش: باید دانست سد موجود در تنگه کوه های قفقاز، یعنی سلسله کوه هایی که از دریای خزر شروع شده و تا دریای سیاه امتداد دارد، و آن تنگه را تنگه " داریال " می نامند که بعید نیست تحریف شده از " داریول " باشد، که در زبان ترکی به معنای تنگه است، و به لغت محلی آن سد را سد " دمیر قاپو " یعنی دروازه آهنی می نامند، و میان دو شهر تفلیس و " ولادی کیوکز " واقع شده سدی است که در تنگه ای واقع در میان دو کوه خیلی بلند ساخته شده و جهت شمالی آن کوه را به جهت جنوبی اش متصل کرده است، به طوری که اگر این سد ساخته نمی شد تنها دهانه ای که راه میان جنوب و شمال آسیا بود همین تنگه بود. با ساختن آن این سلسله جبال به ضمیمه دریای خزر و دریای سیاه یک حاجز و مانع طبیعی به طول هزارها کیلومتر میان شمال و جنوب آسیا شده.

و در آن اعصار اقوامی شریر از سکنه شمال شرقی آسیا از این تنگه به طرف بلاد جنوبی قفقاز، یعنی ارمنستان و ایران و آشور و کلد، حمله می آوردند و مردم این سرزمینها را غارت می کردند. و در حدود سده هفتم قبل از میلاد حمله عظیمی کردند، به طوری که دست چپاول و قتل و برده گیریشان عموم بلاد را گرفت تا آنجا که به پایتخت آشور یعنی شهر نینوا هم رسیدند، و این زمان تقریباً همان زمان کورش است.

مورخان قدیم- نظیر هردوت یونانی- سیر کورش را به طرف شمال ایران برای خاموش کردن آتش فتنه ای که در آن نواحی شعله ور شده بود آورده اند. و علی الظاهر چنین به نظر می رسد که در همین سفر سد مزبور را در تنگه داریال و با استدعای اهالی آن مرز و بوم و تظلمشان از فتنه اقوام شرور بنا نهاده و آن را با سنگ و آهن ساخته است و تنها سدی که در دنیا در ساختمانش آهن به کار رفته همین سد است، و انطباق آیه " فَأَعْيُونِي بِقُوَّةِ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ ... " بر این سد روشن است.

و از جمله شواهدی که این مدعا را تایید می کند وجود نهری است در نزدیکی این سد که آن را نهر " سایروس " می گویند، و کلمه " سایروس " در اصطلاح غربیها نام کورش

است، و نهر دیگری است که از تفلیس عبور می کند به نام "کر".

و داستان این سد را "یوسف"، مورخ یهودی در آنجا که سرگذشت سیاحت خود را در شمال قفقاز می آورد ذکر کرده است. و اگر سد مورد بحث که کورش ساخته عبارت از دیوار باب الأبواب باشد که در کنار بحر خزر واقع است نباید یوسف مورخ آن را در تاریخ خود بیاورد، زیرا در روزگار او هنوز دیوار باب الأبواب ساخته نشده بود، چون این دیوار را به کسری انوشیروان نسبت می دهند و یوسف قبل از کسری می زیسته و به طوری که گفته اند در قرن اول میلادی بوده است.

علاوه بر این که سد باب الأبواب قطعاً غیر سد ذو القرنینی است که در قرآن آمده، برای اینکه در دیوار باب الأبواب آهن به کار نرفته.

و اما یاجوج و ماجوج: بحث از تطورات حاکم بر لغات و سیری که زبانها در طول تاریخ کرده ما را بدین معنا رهنمون می شود که یاجوج و ماجوج همان مغولیان بوده اند، چون این دو کلمه به زبان چینی "منگوک" و یا "منچوک" است، و معلوم می شود که دو کلمه مذکور به زبان عبرانی نقل شده و یاجوج و ماجوج خوانده شده است، و در ترجمه هایی که به زبان یونانی برای این دو کلمه کرده اند "گوک" و "ماگوک" می شود، و شباهت تامی که ما بین "ماگوک" و "منگوک" هست حکم می کند بر اینکه کلمه مزبور همان منگوک چینی است هم چنان که "منغول" و "مغول" نیز از آن مشتق و نظائر این تطورات در الفاظ آن قدر هست که نمی توان شمرد.

پس یاجوج و ماجوج مغول هستند و مغول امتی است که در شمال شرقی آسیا زندگی می کنند، و در اعصار قدیم امت بزرگی بودند که مدتی به طرف چین حمله ور می شدند و مدتی از طریق داریال قفقاز به سرزمین ارمنستان و شمال ایران و دیگر نواحی سرازیر می شدند، و مدتی دیگر یعنی بعد از آنکه سد ساخته شد به سمت شمال اروپا حمله می بردند، و اروپائیان آنها را "سیت" می گفتند. و از این نژاد گروهی به روم حمله ور شدند که در این حمله دولت روم سقوط کرد. در سابق گفتیم که از کتب عهد عتیق هم استفاده می شود که این امت مفسد از سکنه اقصای شمال بودند.

این بود خلاصه ای از کلام ابو الکلام، که هر چند بعضی از جوانبش خالی از اعتراضاتی نیست، لیکن از هر گفتار دیگری انطباقش با آیات قرآنی روشن تر و قابل قبول تر است.

ز- از جمله حرفهایی که در باره ذو القرنین زده شده مطلبی است که من از یکی از

مشایخ شنیده ام که می گفت: "ذو القرنین از انسانهای ادوار قبلی انسان بوده" و این حرف خیلی غریب است، و شاید خواسته است پاره ای حرفها و اخباری را که در عجائب حالات ذو القرنین هست تصحیح کند، مانند چند بار مردن و زنده شدن و به آسمان رفتن و به زمین برگشتن و مسخر شدن ابرها و نور و ظلمت و رعد و برق برای او و با ابر به مشرق و مغرب عالم سیر کردن.

و معلوم است که تاریخ این دوره از بشریت که دوره ما است هیچ یک از مطالب مزبور را تصدیق نمی کند، و چون در حسن ظن به اخبار مذکور مبالغه دارد، لذا ناگزیر شده آن را به ادوار قبلی بشریت حمل کند.

(۴) مفسرین و مورخین در بحث پیرامون این داستان دقت و کنکاش زیادی کرده و سخن در اطراف آن به تمام گفته اند، و بیشترشان بر آنند که یاجوج و ماجوج امتی بسیار بزرگ بوده اند که در شمال آسیا زندگی می کرده اند، و جمعی از ایشان اخبار وارد در قرآن کریم را که در آخر الزمان خروج می کنند و در زمین افساد می کنند، بر هجوم تاتار در نصف اول از قرن هفتم هجری بر مغرب آسیا تطبیق کرده اند، زیرا همین امت در آن زمان خروج نموده در خون ریزی و ویرانگری زرع و نسل و شهرها و نابود کردن نفوس و غارت اموال و فجایع افراطی نمودند که تاریخ بشریت نظیر آن را سراغ ندارد.

مغولها اول سرزمین چین را در نور دیده آن گاه به ترکستان و ایران و عراق و شام و قفقاز تا آسیای صغیر روی آورده آنچه آثار تمدن سر راه خود دیدند ویران کردند و آنچه شهر و قلعه در مقابلشان قرار می گرفت نابود می ساختند، از آن جمله سمرقند و بخارا و خوارزم و مرو و نیشابور و ری و غیره بود، در شهرهایی که صدها هزار نفوس داشت در عرض یک روز یک نفر نفس کش را باقی نگذاشتند و از ساختمانهایش اثری نماند حتی سنگی روی سنگ باقی نماند.

بعد از ویرانگری این شهرها به بلاد خود برگشتند، و پس از چندی دوباره به راه افتاده اهل "بولونیا" و بلاد "مجر" را نابود کردند و به روم حمله ور شده و آنها را ناگزیر به دادن جزیه کردند فجایعی که این قوم مرتکب شدند از حوصله شرح و تفصیل بیرون است.

مفسرین و مورخین که گفتیم این حوادث را تحریر نموده اند از قضیه سد به کلی سکوت کرده اند. در حقیقت به خاطر اینکه مساله سد یک مساله پیچیده ای بوده لذا از زیر بار تحقیق آن شانه خالی کرده اند، زیرا ظاهر آیه "فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعَيْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعَيْدُ رَبِّي حَقًّا وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ ... " به طوری که خود ایشان تفسیر کرده اند این است که این امت مفسد و

خونخوار پس از بنای سد در پشت آن محبوس شده اند و دیگر نمی توانند تا این سد پای بر جاست از سرزمین خود بیرون شوند تا وعده خدای سبحان بیاید که وقتی آمد آن را منهدم و متلاشی می کند و باز اقوام نامبرده خونریزیهای خود را از سر می گیرند، و مردم آسیا را هلاک و این قسمت از آبادی را زیر و رو می کنند، و این تفسیر با ظهور مغول در قرن هفتم درست در نمی آید.

لذا ناگزیر باید اوصاف سد مزبور را بر طبق آنچه قرآن فرموده حفظ کنند و در باره آن اقوام بحث کنند که چه قومی بوده اند، اگر همان تاتار و مغول بوده باشند که از شمال چین به طرف ایران و عراق و شام و قفقاز گرفته تا آسیای صغیر را لگدمال کرده باشند، پس این سد کجا بوده و چگونه توانسته اند از آن عبور نموده و به سایر بلاد بریزند و آنها را زیر و رو کنند؟.

و این قوم مزبور اگر تاتار و یا غیر آن از امت های مهاجم در طول تاریخ بشریت نبوده اند پس این سد در کجا بوده، و سدی آهنی و چنان محکم که از خواصش این بوده که امتی بزرگ را هزاران سال از هجوم به اقطار زمین حبس کرده باشد به طوری که نتوانند از آن عبور کنند کجا است؟ و چرا در این عصر که تمامی دنیا به وسیله خطوط هوایی و دریایی و زمینی به هم مربوط شده، و به هیچ مانعی چه طبیعی از قبیل کوه و دریا، و یا مصنوعی مانند سد و یا دیوار و یا خندق بر نمی خوریم که از ربط امتی با امت دیگر جلوگیری کند؟ و با این حال چه معنا دارد که با کشیدن سدی دارای این صفات و یا هر صفتی که فرض شود رابطه اش با امت های دیگر قطع شود؟

لیکن در دفع این اشکال آنچه به نظر من می رسد این است که کلمه "دکاء" از "دک" به معنای ذلت باشد، هم چنان که در لسان العرب گفته: "جبل دک" یعنی کوهی که ذلیل شود (۱). و آن وقت مراد از "دک کردن سد" این باشد که آن را از اهمیت و از خاصیت بیندازد به خاطر اتساع طرق ارتباطی و تنوع وسائل حرکت و انتقال زمینی و دریایی و هوایی دیگر اعتنایی به شان آن نشود.

پس در حقیقت معنای این وعده الهی وعده به ترقی مجتمع بشری در تمدن و نزدیک شدن امتهای مختلف است به یکدیگر، به طوری که دیگر هیچ سدی و مانعی و دیواری جلو انتقال آنان را از هر طرف دنیا به هر طرف دیگر نگیرد، و به هر قومی بخواهند بتوانند هجوم آورند.

ص: ۵۴۱

مؤید این معنا سیاق آیه: "حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ" است که خبر از هجوم یاجوج و ماجوج می دهد و اسمی از سد نمی برد.

البته کلمه "دک" یک معنای دیگر نیز دارد، و آن عبارت از دفن است که در صحاح گفته: "دککت الرکی" این است که من چاه را با خاک دفن کردم (۱). و باز معنای دیگری دارد، و آن این است که کوه به صورت تلهای خاک در آید، که باز در صحاح گفته:

"تدککت الجبال" یعنی کوه ها تلهایی از خاک شدند، و مفرد آن "دکاء" می آید (۲). بنا بر این ممکن است احتمال دهیم که سد ذو القرنین که از بناهای عهد قدیم است به وسیله بادهای شدید در زمین دفن شده باشد، و یا سیلهای مهیب آب رفتهایی جدید پدید آورده و باعث وسعت دریاها شده در نتیجه سد مزبور غرق شده باشد که برای بدست آوردن اینگونه حوادث جوی باید به علم ژئولوژی مراجعه کرد. پس دیگر جای اشکالی باقی نمی ماند، و لیکن با همه این احوال وجه قبلی موجه تر است- و خدا بهتر می داند.

ص: ۵۴۲

---

۱- صحاح، ج ۴، ص ۱۵۸۴.

۲- صحاح، ج ۴، ص ۱۵۸۴.

اشاره

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (۱۰۳) الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (۱۰۴) أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا (۱۰۵) ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوعًا (۱۰۶) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا (۱۰۷)

خالدین فیها لا یبغون عنها حولا (۱۰۸)

ترجمه آیات

بگو آیا شما را از آنهایی که از جهت عمل زیانکارترند خبر دهیم (۱۰۳).

همان کسان که کوشش ایشان در زندگی این دنیا تلف شده و پندارند که رفتار نیکو دارند (۱۰۴).

آنها همان کسانند که آیت های پروردگارشان را با معاد انکار کرده اند، پس اعمالشان هدر شده و روز قیامت برای آنها میزانی پیا نمی کنیم (۱۰۵).

چنین است، و سزای ایشان جهنم است برای آنکه انکار ورزیده و آیت های من و پیغمبرانم را به مسخره گرفته اند (۱۰۶).

کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند منزلشان باغهای بهشت است (۱۰۷).

جاودانه در آنند و تغییر یافتن از آن را نخواهند (۱۰۸).

## بیان آیات معرفی زیانکارترین زیانکاران (اخصرین اعمالاً) که کارهای بی نتیجه خود را نیکو می‌پندارند و اعمالشان حبط شده، در قیامت وزنی ندارد

این آیات شش گانه به منزله استنتاج از آیات گذشته در این سوره است که دل‌باختگی مشرکین را نسبت به زینت حیات دنیا و رکون و اطمینان به اولیائی غیر از خدا و ابتلاءشان به تاریک بینی و ناشنوایی و آثار اینها در سوء عاقبت را شرح می‌داد. و علاوه بر اینکه از آن آیات نتیجه گیری می‌کند، تمهید و مقدمه ای است نسبت به آیه آخر سوره که می‌فرماید: "قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ...".

"قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا".

ظاهر سیاق می‌رساند که خطاب در این آیه به مشرکین باشد، و با لحن کنایه می‌فرماید: "بگو می‌خواهید بگویم چه کسی در عمل خاسرتر از هر کس است ...". با اینکه منظور خود مخاطبین است، ولی بعد از یک آیه لحن سخن را عوض کرده نزدیک به صراحت می‌فرماید: "أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ". پس معلوم می‌شود که منکرین نبوت و معاد که کفر به آیات خدا و لقاء او معرف ایشان است همان مشرکین هستند.

بعضی (۱) از مفسرین گفته‌اند: اگر نفرمود: "بالاخصرین عملاً" با اینکه اصل در تمیز این است که مفرد آورده شود، و با اینکه مصدر هم شامل قلیل و هم کثیر می‌شود، برای این است که اعلام کند، خسران اختصاص به یک نوع اعمال ایشان ندارد، بلکه تمامی انواع کارهای ایشان را شامل است.

"الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا".

این آیه خبر می‌دهد از آنهایی که در عمل از هر زیانکاری زیانکارترند. و آنها کسانی هستند که در آیه قبلی پیشنهاد کرد که به مشرکین معرفی شان کند و حال معرفی می‌کند و می‌فرماید کسانی هستند که در زندگی دنیا نیز از عمل خود بهره نگرفتند، چون "ضلال سعی" همان خسران و بی‌نتیجگی عمل است، آن‌گاه دنبالش اضافه فرموده که "وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا" - در عین حال گمان می‌کنند که کار خوبی انجام می‌دهند، و همین پندار است که مایه تمامیت خسران ایشان شده است.

توضیح اینکه: خسران و خسارت در کسب و کارهایی صورت می‌گیرد که به منظور.]

ص: ۵۴۴

۱- تفسیر روح المعانی، ج ۱۶، ص ۴۷. [.....]



استفاده و سود انجام می شود و وقتی خسران تحقق می یابد که کاسب از سعی و کوشش خود به غرضی که داشته، نرسد، بلکه نتیجه عمل این شود که مثلاً چیزی از سرمایه هم از بین برود، و یا حد اقل منفعتی عاید نگردد در نتیجه سعیش بی نتیجه شود. و این همان است که آیه شریفه آن را "ضلال سعی" خوانده، کانه راه استفاده گم شده، و راهی که پیموده به خلاف آن هدفی که داشته است منتهی گردیده. حال که این مطلب روشن گردید می گوییم: چه بسیار می شود که انسان در کسب و کارش خاسر می شود و به خاطر استاد نبودن در کسب و یا در راه آن و یا به خاطر عواملی دیگر که احیاناً اتفاق می افتد از نتیجه بی بهره می شود. و این خسرانی است که امید زوالش هست، چون معمولاً پس از یکی دو بار اشتباه، تجربه می آموزد و مافات را جبران می کند. و چه بسا می شود که آدمی خاسر می گردد ولی به خیال خود نتیجه گرفته است. ضرر می کند و به خیال خود سود برده است. اینچنین خسران و ضرری امیدی به زوال و جبرانیش نیست.

آدمی در زندگی دنیا جز سعی برای سعادت خود کاری نمی کند، و جز کوشش برای رسیدن به چنین هدفی همی ندارد، و این انسان اگر طریق حق را بیاماید و به غرض خود نائل شود و سعادت مند بشود که هیچ، و اگر راه خطا را برود و نفهمد که دارد خطا می رود خاسر است لیکن همین خاسر خسرانش قابل زوال است و امید نجات دارد. اما اگر راه خطا رفت و به غیر حق اصابت کرد و همان باطل را پذیرفت تا آنجا که وقتی هم که حق برایش جلوه کرد از آن اعراض نمود، و دلباخته استکبار و تعصب جاهلانه خود بود، چنین کسی از هر خاسری خاسرتر است و عملش از عمل هر کس دیگری بی نتیجه تر، زیرا این خسرانی است که زایل نمی شود، و امید نمی رود که روزی مبدل به سعادت شود و به همین جهت است که خدای تعالی می فرماید: "الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا".

و اینکه کسی با روشن شدن بطلان اعمالش، باز هم آن را حق بیندارد از این جهت است که دلش مجذوب زینت های دنیا و زخارف آن شده، و در شهوات غوطه ور گشته لذا همین انجذاب به مادیت او را از میل به پیروی حق و شنیدن داعی آن و پذیرفتن ندای منادی فطرت باز می دارد، هم چنان که در جای دیگر قرآن آمده: "وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ" (۱) و نیز آمده: "وَ إِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ" (۲) پس پیروی هوای نفس و از در عناد و

ص: ۵۴۵

- ۱- حق را انکار کردند در حالی که دلهایشان بدان یقین داشت. سوره نمل آیه ۱۴.
- ۲- و چون به او گفته شود از خدا بترس غرورش او را به گناه و لجبازی وا می دارد. سوره بقره آیه ۲۰۶.

استکبار و عشق به شهوات نفس به اعراض از حق ادامه دادن همان خشنودی از باطل خویش بودن و آن را نیکو پنداشتن است.

"أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ".

این جمله تعریف دومی برای "بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا" و تفسیری بعد از تفسیر آن است. و منظور از "آیات" - به طوری که اطلاق کلمه اقتضاء می کند- آیات آفاقی و انفسی خدای تعالی و معجزاتی است که انبیاء برای تایید رسالت خود می آورند. پس کفر به آیات، انکار نبوت است. علاوه بر اینکه خود پیغمبر از آیات است. و مراد از کفر به لقاء خدا، کفر به معاد و بازگشت به سوی او است.

پس برگشت تعریف "بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا" به این است که آنان منکر نبوت و معاندند، و این از خواص بت پرستان است.

"فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا".

وجه اینکه چرا اعمالشان حبط (بی اجر) می گردد این است که آنها هیچ عملی را برای رضای خدا انجام نمی دهند، و ثواب دار آخرت را نمی جویند و سعادت حیات آخرت را نمی طلبند و محرکشان در هیچ عملی یاد روز قیامت و حساب نیست. ما، در مباحث اعمال در جلد دوم این کتاب راجع به حبط بحثی ایراد کردیم.

و اینکه فرمود: "فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا" تفریعی است بر حبط اعمال، زیرا سنجش و وزن در روز قیامت به سنگینی حسنات است، به دلیل اینکه می فرماید: "وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ" (۱).

و نیز به دلیل اینکه با حبط عمل دیگر سنگینی باقی نمی ماند و در نتیجه دیگر وزنی معنا ندارد.

"ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَ رُسُلِي هُزُؤًا".

کلمه "ذَلِكَ" اشاره به همان وصفی است که از اوصاف آنان ذکر کرد، و این اشاره خبر است برای مبتدایی که حذف شده و تقدیر کلام این است: "الامر ذلک" یعنی حال و وضع ایشان بدین سان است که ما گفتیم. و این خود تأکیدی است برای مطلب و جمله "جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمَ" کلامی است نو و تازه که از عاقبت امر ایشان خبر می دهد. و جمله

ص: ۵۴۶

۱- سنگ سنجش امروز حق است پس هر کس میزان اعمالش سنگین شد آنان رستگارانند و کسانی که میزان اعمالشان سبک گشت آنها کسانی خواهند بود که زیان کردند. سوره اعراف، آیه ۸ و ۹.

"بِمَا كَفَرُوا وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُؤًا" در معنای این است که فرموده باشد: "بما كفروا و ازدادوا كفرا باستهزاء آیاتی و رسلی" یعنی به خاطر کفری که ورزیدند، و آن را با مسخره کردن آیات و رسولان من دو چندان نمودند.

"إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا".

به کلمه "فردوس" هم ضمیر مذکر برمی گردد و هم مؤنث و به طوری که گفته شده کلمه ای است رومی به معنای "بستان" و بعضی هم گفته اند کلمه ای است سریانی به معنای تاکستان و اصل آن "فرداس" بوده، و بعضی دیگر گفته اند کلمه ای است سریانی و به معنای باغ انگور. و بعضی گفته اند کلمه ای است حبشی و بعضی گفته اند عربی است و به معنای باغ پر درختی است که بیشتر درختانش انگور باشد.

بعضی خواسته اند از اینکه "جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ" را "نزل" خوانده، آن چنان که قبلا- جهنم را برای کافران نزل خوانده بود استفاده کنند که در ماورای بهشت و دوزخ، ثواب و عقاب دیگری است که به وصف در نمی آید. و چه بسا این مفسرین استفاده مذکور خود را با امثال:

"لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ" (۱) و آیه "فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ" (۲) و آیه "وَيَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ" (۳) تایید می کنند.

"خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا".

کلمه "بغی" به معنای طلبیدن است. و کلمه "حول" به معنای تحول است. و باقی آیه روشن است.

### بحث روایتی (روایاتی در باره "بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا" و "جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ")

در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی الطفیل روایت کرده که گفت: من از علی بن ابی طالب شنیدم که در پاسخ ابن الکواء که از آیه "هَلْ نُبِئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا" پرسیده بود فرمود: مقصود فاجران قریش است (۴).

ص: ۵۴۷

۱- در بهشت برای ایشان است هر چه را که بخواهند، و نزد ما بیش از آن است. سوره ق، آیه ۳۵.

۲- هیچ کس نمی داند که چه چیزهایی که مایه روشنی چشمها است برایش پنهان کرده ایم. سوره الم سجده، آیه ۱۷.

۳- و از ناحیه خدا چیزهایی دیدند که هیچ احتمالش را نمی دادند. سوره زمر، آیه ۴۷.

۴- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۳.

و در تفسیر عیاشی از امام بن ربیع روایت کرده که گفت: ابن الکواء در مجلس امیر المؤمنین (علیه السلام) برخاست و عرض کرد مرا خبر ده از معنای قول خدا که می فرماید: "قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ ... صِينَةً" حضرت فرمود: مقصود اهل کتابند که به پروردگار خود کفر ورزیدند و در دین خود بدعت نهادند، خداوند هم اعمالشان را حبط کرد و اهل نهروان از ایشان دور نیستند (۱).

مؤلف: و نیز روایت شده که مقصود از آنها نصاری هستند، و راوی آن قمی از ابی جعفر (علیه السلام) است (۲) و طبرسی هم در احتجاج از علی (علیه السلام) روایت کرده که منظور اهل کتابند (۳). و در الدر المنثور آمده که ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابی خمیصه، عبد الله بن قیس از علی (علیه السلام) روایت کرده که مقصود راهب ها هستند که خود را در دیرها حبس کردند (۴).

و همه این روایات از باب جری است، و دو آیه مذکور در روایات در سیاق مفصلی قرار دارند که روی سخن در آن سیاق با مشرکین است، و آیه سوم یعنی "أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ ... " که تفسیر آیه دومی است انطباقش بر وثنی ها همانطور که گذشت روشن تر است تا بر غیر ایشان.

پس روایتی که از قمی در تفسیرش در ذیل آیه مورد بحث آمده که در باره یهود نازل شد و در باره خوارج جریان یافته صحیح نیست.

در تفسیر برهان از محمد بن عباس به سند خود از حارث از علی (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: برای هر چیزی نقطه برجسته ای است و نقطه برجسته بهشت فردوس است که اختصاص به محمد و آل محمد (علیه السلام) دارد (۵).

و در الدر المنثور است که بخاری، مسلم و ابن ابی حاتم از ابی هریره روایت کرده اند که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: "وقتی از خدا درخواست می کنید فردوس را بخواهید که در وسط بهشت و بر نقطه بلند آن قرار دارد که فوق آن عرش رحمان است، و نهرهای بهشت از آنجا می جوشد (۶).

ص: ۵۴۸

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۲، ح ۸۹.

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

۳- احتجاج طبرسی، ج ۱ ص ۲۲۷ چاپ بیروت.

۴- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۳.

۵- تفسیر برهان، ج ۴، ص ۲۵۳.

۶- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۴.

و در مجمع البیان است که عبادۀ بن صامت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده که فرمود: بهشت صد درجه است که ما بین هر دو درجه آن به قدر ما بین آسمان و زمین است، و فردوس بالاترین درجه آن است که نهرهای چهارگانه بهشت از آنجا می جوشد، پس هر وقت خواستید از خدا درخواستی کنید فردوس را بخواهید (۱).

مؤلف: و در این معنا روایات دیگری است.

و در تفسیر قمی از جعفر بن احمد از عبید الله بن موسی از حسن بن علی بن ابی حمزه از پدرش از ابی بصیر از ابی عبد الله (علیه السلام) روایت کرده که در ضمن حدیثی گفت از آن جناب از آیه "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا" پرسیدم، فرمود: در باره ابو ذر و سلمان و مقداد و عمار بن یاسر نازل شده که خدای تعالی جنات فردوس را منزل و ماوای ایشان کرده است (۲).

مؤلف: جا دارد که این روایت را حمل بر جری کنیم و بگوئیم مراد این است که آیه شریفه در باره مؤمنین حقیقی نازل شده که چهار نفر مذکور از روشن ترین مصادیق آنند، و گرنه اگر بگوئیم در خصوص ایشان نازل شده باشد، این اشکال متوجه می شود که سلمان از کسانی بود که در مدینه ایمان آورد، و آیه شریفه در مکه و قبل از هجرت به مدینه نازل شده، علاوه بر اینکه سند حدیث هم خالی از سستی نیست.

ص: ۵۴۹

---

۱- مجمع البیان، ج ۴، ص ۲۱۶. [.....]

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

اشاره

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (۱۰۹)

ترجمه آیه

بگو اگر دریا مرکب کلمات پروردگار من باشد پیش از آنکه کلمات پروردگارم تمامی گیرد دریا تمامی پذیرد و گر چه نظیر آن را نیز به کمک آوریم (۱۰۹).

بیان آیه

اشاره

این آیه بیان مستقلى است برای وسعت کلمات خدای تعالی، و اینکه کلمات او نابودی پذیر نیست، و به همین جهت بعید نیست که تنها نازل شده باشد نه در ضمن آیات قبل و بعدش، لیکن اگر در ضمن آیات دیگری نازل شده باشد، آن وقت مربوط به تمامی مطالبی است که در این سوره مورد بحث قرار گرفته است.

بدین خاطر که در اول این سوره اشاره شده که حقایق الهی را خاطرنشان می سازد، و نخست پیغمبر خود را که از اعراض مردم از ذکر ناراحت شده بود تسلیت داد که همگی نسبت به تنبه به این حقایق در خواب و غفلتند و به زودی از خواب خود بیدار می شوند، و برای ایضاح این معنا مثالی از داستان اصحاب کهف آورد.

آن گاه امور دیگری را خاطرنشان ساخته و برای مزید ایضاح در ذیل آن، داستان موسی

و خضر را آورد که چگونه موسی از او اعمال عجیبی مشاهده کرد و نتوانست تاویل کند، و ظاهر آن اعمال وی را از باطن آنها غافل ساخت تا آنکه خود خضر تاویل کارهای خود را شرح داده اضطراب موسی را از بین برد. و سپس داستان ذو القرنین و سدی که به امر خدا و برای جلوگیری از مفسدین- از قبیل یاجوج و ماجوج- ساخته بیان کرد.

و به طوری که ملاحظه می کنید اینها اموری است که در ذیلش حقایق و اسراری قرار دارد، و در حقیقت کلماتی است کاشف از مقاصدی، و بیاناتی است که از حقایقی نهفته که ذکر حکیم به سوی آنها دعوت می کند پرده برمی دارد. و این آیه، از این امور که کلمات خدا است خبر می دهد و کلمات خدا از مقاصدی که زوال ناپذیر است خبر می دهد، و آیه شریفه در اینکه در جایی قرار گرفته که غرض سوره استیفاء شده و بیانش تمام گشته و مثالهایش زده شده نظیر گفتار کسی می ماند که خیلی حرف زده و در آخر گفته باشد حرفهای ما تمامی ندارد لذا به همین مقدار که گفتیم اکتفاء می کنیم- و خدا داناتر است.

### اشاره به معنای " کلمه خدا" و بیان مقصود از اینکه اگر دریاها مرکب باشد کلمات خدا را با آن نتوان نوشت

" قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي ... "

لفظ " کلمه " هم بر جمله اطلاق می شود و هم بر مفرد نظیر آیه شریفه " قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ " (۱) و در قرآن کریم بیشتر در گفتار خدا و حکم او استعمال شده مانند آیه " وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسَيْنِي عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا " (۲) و آیه " كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ " (۳) و آیه " وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقَضِيَ بَيْنَهُمْ " (۴) و آیات بسیار زیاد دیگری از این قبیل.

و معلوم است که خدای تعالی تکلمش به دهان باز کردن نیست، بلکه تکلم او همان فعل او است و افاضه وجودی است که می کند، هم چنان که فرموده: " إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَن نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ " (۵).

ص: ۵۵۱

۱- بگو ای اهل کتاب همه بیائید بر یک کلمه اتفاق کنیم و آن کلمه عبارت است از اینکه جز خدا را نپرستیم. سوره آل عمران، آیه ۶۴.

۲- کلمه حسناى پروردگارت بر بنی اسرائیل تمام شد چون صبر کردند. سوره اعراف آیه ۱۳۷.

۳- این چنین کلمه پروردگارت علیه کسانی که فسق کردند مسلم شد که ایمان نمی آورند. سوره یونس آیه ۳۲.

۴- اگر کلمه از پروردگارت نگذشته بود کار ایشان یکسره می شد. سوره یونس، آیه ۱۹.

۵- قول ما به هر چیزی که بخواهیمش این است که بگوییم باش و او بدون درنگ موجود می شود. سوره نحل آیه ۴۰.

و اگر قرآن فعل خدا را " کلمه " نامیده برای این است که فعل او بر وجود او دلالت می کند. از همین جا است که مسیح، کلمه خدا نامیده می شود، و قرآن کریم می فرماید: " إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ " (۱) و نیز از اینجا روشن می شود که هیچ عینی از اعیان خارجی و هیچ واقعه ای از وقایع به وجود نمی آید مگر آنکه از این جهت که بر ذات خدای تعالی دلالت دارد، کلمه او است. چیزی که هست در عرف و اصطلاح قرآن کریم مخصوص اموری شده که دلالتش بر ذات باری عز اسمه ظاهر باشد، و در دلالتش خفاء و بطلان و تغییری نباشد، هم چنان که فرموده: " وَ الْحَقُّ أَقُولُ " (۲) و نیز فرموده: " مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ " (۳) و چنین موجودی مثال روشنش عیسی بن مریم (علیه السلام) و موارد قضای حتمی خدا است. و نیز از همین جا روشن می شود اینکه مفسرین (۴) " کلمات " در آیه را حمل بر معلومات و یا مقدورات و یا میعادهایی که به اهل ثواب و اهل عقاب داده شده نموده اند، صحیح نیست.

پس معنای اینکه فرمود: " قُلْ لَوْ كَانَ الْبُحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي " این است که اگر دریاها مرکب باشد و با آن، کلمات خدا را که دلالت به خدا می کنند بنویسم هر آینه آب دریا تمام می شود و کلمات پروردگار تمام نمی شود.

و معنای " وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا " این است که حتی اگر غیر دریاها دنیا دریای دیگری هم تهیه کنیم آن نیز خشک خواهد شد، قبل از اینکه کلمات پروردگار من تمام شود.

بعضی (۵) از مفسرین گفته اند: مراد از " بمثله " جنس مثل است، نه یک مثل، چون کلمه " مثل " هر وقت اضافه به اصل شود از تناهی بیرون نمی رود، و چون کلمات خدای تعالی - یعنی معلوماتش - غیر متناهی است، لذا متناهی نمی تواند غیر متناهی را ضبط کند - این خلاصه گفتار مفسر مذکور است.

این گفته در جای خود صحیح است لیکن نه به خاطر تناهی و عدم تناهی، و اینکه کلمات خدا غیر متناهی است. بلکه به این جهت است که حقایقی که کلمات بر آن دلالت می کند از حیث دلالتش غلبه بر مقادیر دارد، و چگونه چنین نباشد با اینکه هر ذره از ذرات دریا هر قدر هم بسیار فرض شود وافی نیست که دلالتهایش را بر جمال و جلال خدا در طول

ص: ۵۵۲

۱- جز این نیست که مسیح، عیسی بن مریم رسول الله و کلمه او است. سوره نساء، آیه ۱۷۱.

۲- سوره ص، آیه ۸۴.

۳- گفتار نزد من دگرگونه نمی شود. سوره ق، آیه ۲۹.

۴- مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۹۸.

۵- روح المعانی، ج ۱۶، ص ۵۱.



وجود خودش ثبت کند تا چه رسد به اینکه غیر دریاها از موجودات دیگر هم به دریاها اضافه شود.

و اینکه کلمه "بحر" در آیه شریفه تکرار شده، و همچنین کلمه "ربی" که اسم ظاهر است در جای ضمیر به کار رفته تثبیت و تاکید را می‌رساند. و همچنین اینکه از اسامی خدای تعالی فقط "رب" ذکر شده و به ضمیر متکلم اضافه گردیده نیز تاکید را می‌رساند به اضافه اینکه به مضاف الیه شرافت هم می‌دهد.

### بحث روایتی (روایتی در ذیل آیه گذشته)

در تفسیر قمی به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل این آیه فرموده: به تو خبر می‌دهم که کلام خدا نه آخر دارد و نه غایت، و تا ابد انقطاع نمی‌پذیرد (۱).

مؤلف: اینکه کلمات خدای را به کلام تفسیر فرموده گفتار گذشته ما را تایید می‌کند.

ص: ۵۵۳

اشاره

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا  
(۱۱۰)

ترجمه آیه

بگو من فقط بشری هستم همانند شما، که به من وحی می شود، حق این است که خدای شما یگانه است پس هر که امید دارد که به پیشگاه پروردگار خویش رود باید عمل شایسته کند و هیچکس را در عبادت پروردگارش شریک نکند (۱۱۰).

بیان آیه بیان آخرین آیه سوره، که به سه اصل: توحید، نبوت و معاد اشاره دارد

این آیه آخرین آیه سوره است که غرض از بیان سوره را خلاصه می کند، و در آن اصول سه گانه دین را که توحید و نبوت و معاد است جمع کرده. جمله "أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ" مساله توحید را، و جمله "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ" و جمله "فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا..."

مساله نبوت را، و جمله "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ" مساله معاد را متعرض است.

"قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ".

کلمه "انما" ی اولی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را منحصر در بشریت و در ماندی سایر بشرها می سازد، به طوری که هیچ چیزی زائد بر آنچه آنان دارند ندارد و هیچ زیادتی برای خود ادعا نمی کند. و این در حقیقت رد پندار مردم است که خیال می کنند هر

که ادعای نبوت کرد ادعای الوهیت و قدرت غیبی کرده است، و بر اساس همین پندار است که از انبیاء توقع هایی دارند که جز خدا کسی علم و قدرت بر آنها را ندارد. در انحصار اول به امر خدا همه اینها را از خود نفی می کند، و برای خود اثبات نمی کند مگر تنها و تنها مساله وحی را.

و انحصار دوم معبود را که معبود ایشان هم هست منحصر در یکی می کند، و این همان توحید است که می گوید اله تمامی عالم یک اله است.

جمله "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ ... " مشتمل بر اجمال دعوت دینی است که همان عمل صالح برای رضای خدای واحد بی شریک است، و آن گاه این معنا را متفرع کرده بر رجاء لقاء پروردگار متعال و بازگشت به سوی او چون اگر حساب و جزائی در کار نباشد هیچ داعی و ملزومی نیست که افراد را به پیروی از دین و به دست آوردن اعتقاد و عمل صحیح وادار سازد هم چنان که خود خدای تعالی فرموده: "إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ" (۱).

و اگر عمل صالح و شرک نورزیدن در عبادت رب را متفرع بر اعتقاد به معاد نموده بدین جهت است که اعتقاد به وحدانیت خدا با شرک در عمل جمع نمی شوند، و با هم متناقضند. پس اگر اله واحد باشد در همه صفاتش که یکی هم معبودیت است واحد است، و در آن نیز شریک ندارد.

و اگر پیروی از دین را متفرع بر رجاء معاد کرد نه بر یقین به معاد بدین جهت بوده که تنها احتمال بودن معاد کافی است که آدمی را به پیروی از دین وادار سازد چون دفع ضرر محتمل واجب است، هر چند بعضی ها گفته اند: که مراد از لقاء، لقاء کرامت و ثواب است و این تنها مورد رجاء است نه مورد قطع.

و اگر رجاء لقای خدای را متفرع بر جمله "أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ" کرد بدین جهت بود که بازگشت بندگان به سوی خدای سبحان از تمامیت معنای الوهیت است، زیرا خدای تعالی هر کمال مطلوب و هر وصف جمیلی را دارد که یکی از آنها فعل حق و حکم به عدل است و این دو اقتضاء می کنند که دوباره بندگان را به سوی خود بازگرداند و میان آنان حکم کند هم چنان که خودش فرموده:

ص: ۵۵۵

---

۱- کسانی که از راه خدا گمراه می شوند عذابی شدید دارند به خاطر اینکه روز حساب رای از یاد بردند. سوره ص، آیه ۲۶.

" وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ " (۱).

### بحث روایتی (روایاتی در باره اخلاص در عمل و پرهیز از ریا کاری)

در الدر المنثور است که ابن منذر و ابو نعیم- در کتاب صحابه- و ابن عساکر از طریق سدی صغیر از کلبی از ابو صالح از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: جندب بن زهیر را عادت چنین بود که وقتی نماز می خواند یا روزه می گرفت یا تصدق می داد، و مردم تعریفش می کردند خیلی خوشحال می شد و به همین جهت این کارها را بیشتر می کرد تا مردم بیشتر تعریفش کنند. خدای تعالی در مذمتش این آیه را فرستاد: " فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا " (۲).

مؤلف: نظیر این روایت روایات دیگری بدون ذکر اسم شخص معینی وارد شده، و جا دارد که همه آنها حمل بر انطباق آیه بر مورد شود نه اینکه نزول آیه را در خصوص مورد بدانیم، زیرا بعید به نظر می رسد که خاتمه یک سوره از سوره های قرآنی به خاطر سبب خاصی نازل شده باشد.

و در همان کتاب از ابن ابی حاتم از سعید بن جبیر روایت شده که در تفسیر آیه مورد بحث گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود پروردگار شما می فرماید: من بهترین شریکم، پس هر کس در عمل خودش احدی از خلق مرا شریک من قرار دهد من همه عمل او را به شریکم واگذار می کنم تا همه اش مال او باشد و هیچ عملی را از بنده ام قبول نمی کنم مگر آنچه را که خالص برای من بیاورد، آن گاه این آیه را خواندند: " فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا " (۳).

و در تفسیر عیاشی از علی بن سالم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:

ص: ۵۵۶

۱- ما آسمان و زمین و آنچه بین آن دو است باطل نیافریدیم، این پندار کسانی است که کافر شدند پس وای بر آنان که کافر شدند از آتش. آیا ما کسانی که ایمان آورده و عملهای صالح می کنند، مثل مفسدین در ارض قرار می دهیم. و یا مردم با تقوی را مانند فجار قرار می دهیم. سوره ص، آیات ۲۷ و ۲۸. [.....]

۲- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۵.

۳- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۵.

خدای تبارک و تعالی فرموده: من بهترین شریکم، هر کس در عمل خویش کسی را شریک من کند من آن را قبول نمی کنم، مگر آنچه را که خالص برای من آورده باشد (۱).

عیاشی می گوید: در روایت دیگری از آن جناب آمده، که خدای تعالی فرموده: من بهترین شریکم، هر کس عملی را هم برای من و هم برای غیر من بجا آورد آن عمل مال آن کسی است که وی با من شریکش کرده (۲).

و در الدر المنثور است که احمد و ابن ابی الدنیا و ابن مردویه و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و بیهقی از شداد بن اوس روایت کرده اند که گفت: من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم که فرمود: هر کس نماز بخواند و ریاء کند شرک کرده و هر که روزه بگیرد و ریاء کند شرک ورزیده و هر که صدقه دهد و ریاء کند شرک ورزیده آن گاه این آیه را خواند:

"فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ ... " (۳).

و در تفسیر عیاشی (۴) از زراره و حمران از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمودند: اگر بنده ای عملی کند که با آن رحمت خدا و خانه آخرت را طلب کند آن گاه رضای احدی از مردم را هم در آن دخالت دهد مشرک است.

مؤلف: روایات در این باب از طرق شیعه و اهل سنت آن قدر زیاد است که نمی توان شمرد. و البته مراد از شرک در آنها شرک خفی است که با اصل ایمان منافات ندارد بلکه با کمال آن منافی است هم چنان که خدای تعالی فرموده: "وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ" (۵) پس آیه شریفه با باطن خود شامل شرک خفی می شود نه به ظاهرش.

و در الدر المنثور است که طبرانی و ابن مردویه از ابی حکیم روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: اگر از قرآن غیر از آیه آخر سوره کهف بر من نازل نشده بود همان یک آیه برای امت من کافی بود (۶).

مؤلف: وجه این روایت در سابق گذشت.

ص: ۵۵۷

۱- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۳.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۳.

۳- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۶.

۴- تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۳.

۵- ایمان به خدا نمی آورند مگر آنکه بیشترشان مشرکند. سوره یوسف، آیه ۱۰۶.

۶- الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۷.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹





مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

